This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Das Evangelium

des

heiligen Johannes

erläutert

von

E. W. Hengſtenberg,

Dr. und Profeſſor der Theologie in Berlin.

Erſter Band.

Berlin.

Verlag von Guſtav Schlawitz.

1861

100. t. 102.

Der Verfaſſer behält ſich das Recht der Ueberſetzung ins Engliſche vor.

100 . c. 102.

Vorwort.

Den Vorsatz, einen Commentar zu dem Evangelium des hrl. Johannes zu schreiben, hat der Verf. schon in der Vorrede zu dem letzten Bande seines Commentars über die Apokalypse ausgesprochen. An die Ausführung konnte er erst nach Vollendung einiger ihm obliegenden alttestamentlichen Arbeiten gehen. Dem Zuge des Herzens, der es zunächst war, was ihn zu diesem Werke antrieb, in dem er vor Allem die eigne Erbauung auf unsern allerheiligsten Glauben gesucht und reichlich gefunden hat, glaubte er um so mehr folgen zu dürfen, da die vorhandnen exegetischen Leistungen Manches zu wünschen übrig lassen.

Es ist vielfach die Klage laut geworden, daß unter den Pastoren der Eifer für die theologische Wissenschaft und namentlich für die Betreibung exegetischer Studien hinter dem Maaße zurückbleibe, welches durch das Wesen unserer Kirche und durch den Ernst der Zeiten geboten wird. Die Klage ist gewiß eine begründete, aber es fragt

ſich, ob die Schuld nicht zum Theil an der Beſchaffenheit unſerer exegetiſchen Literatur liegt. Man wird von einer großen Anzahl von Paſtoren, ſolchen, die von der Laſt des Amtes ſchwer gedrückt werden, nicht verlangen können, daß ſie Exegeſe neben ihrem Amte treiben, nur die Anforderung wird allgemein geſtellt werden können, daß ſie in ihrem Amte die Schrift nicht anders auslegen als nach der gründlichſten Vorbereitung, wie ſie die Würde des Wortes Gottes erfordert. Für ſolche Vorbereitung aber ſind viele der jetzt gangbaren exegetiſchen Werke weniger geeignet. Sie beeinträchtigen die Stimmung, aus der die Predigt hervorwachſen ſoll. Der Commentar von Lücke z. B., dem das Werk, deſſen Anfang hier vorliegt, zunächſt zur Seite treten möchte (mit kürzer gefaßten Arbeiten, welche den Anfang des Verſtändniſſes vermitteln ſollen, berührt es ſich weniger), ſtellt gewiß im Verhältniſſe zu ſeinen Vorgängern einen bedeutenden Fortſchritt dar, und es kommt dem Verf. nicht in den Sinn, ſeine bedeutenden Verdienſte abläugnen oder ſchmälern zu wollen, aber er gehört doch einer Uebergangstheologie an, die ſelten feſte Tritte thut. Der entſchiedne Glaube an die heilige Schrift als das Wort Gottes wird vermißt; der Kampf mit dem Zweifel macht ſich breit und ſtört bei dem Leſer die andächtige Hingebung; vielfach finden ſich bedenkliche Zugeſtändniſſe, und auch wo die Entſcheidung für den Glauben ausfällt, geſchieht dies meiſt nur ſo, daß ein geringes Mehr auf ſeiner Seite iſt. Dabei tritt die Verſchiedenheit der Meinungen der Ausleger ſo in den Vordergrund, daß der Blick von dem auszulegenden Texte abgelenkt wird und dem ſtillen, in ſeine Tiefen eindringen-

ſoll die Fragen erörtern, welche ſonſt gewöhnlich in der Einleitung zu dem Evangelium beſprochen werden.

Dem aber, der dem Müden Kraft gibt und Stärke genug dem Unvermögenden, ſey Lob und Preis dafür, daß Er bis zu dieſem vorläufigen Abſchluß geholfen hat!

nung, V. 9, wie die Finsterniß es nicht ergriff, V. 10. 11, wie es sich aber an denen, die es aufnahmen, als das Licht scheinend in der Finsterniß bewährte, sie des höchsten für den Menschen vorhandnen Heiles, der Gotteskindschaft theilhaftig machte, V. 12. 13. In V. 14—18 der bezeichnendste Ausdruck für die Sache, das Wort ward Fleisch *), und der Jubel über den Reichthum der Güter und Gaben, der im unmittelbaren Zusammenhange mit dieser Thatsache dem menschlichen Geschlechte zu Theil wurde. Hier ist mehr als Johannes der Täufer, denn der Täufer bezeugt selbst, daß der nach ihm auftrat, vor ihm gewesen. Hier ist mehr als Moses: denn durch Moses wurde nur das Gesetz als äußerer Buchstabe gegeben, durch Jesum Christum ist die Gnade gebracht worden und mit ihr an die Stelle des Schattens die Wahrheit. Durch ihn ist der unsichtbare Gott, zu dem kein geschaffenes Wesen directen und unvermittelten Zugang hat, dem menschlichen Geschlechte nahe gebracht und offenbart worden.

Der geschichtliche Name des Erlösers, Jesus Christus, tritt uns erst am Ende des Einganges, im Uebergange zu der geschichtlichen Erzählung, in V. 17 entgegen. Alles, was in dem Vorhergehenden von dem Worte, das im Anfange war, von dem wahrhaftigen Lichte, von dem Leben gesagt worden, wird hier auf einmal an diese allbekannte historische Persönlichkeit angeknüpft.

Die gegebne Darstellung der Gliederung des Einganges steht im Gegensatze gegen eine weitverbreitete Auffassung, nach der V. 1—5 sich ausschließlich auf die Geschichte des Wortes vor der Menschwerdung beziehen sollen. So bemerkt Luther zu V. 6: „Solches ist bisher der Anfang des Evangelii Johannis gewesen, wie der Evangelist unsern lieben Herrn und Heiland Jesum Christum beschrieben hat, daß er das Wort des ewigen Vaters, und mit ihm rechter wahrhaftiger Gott von Ewigkeit sey. — — Danach so ist auch dasselbige Wort ein Licht und Leben der

*) Berleb. B.: „Wer vom ersten V. an bis hieher Alles erwogen, der wird diese Worte gewiß mit einem langsamen Tone anstimmen, wie auch in den ersten Gemeinden die Worte: er ist Mensch geworden, in dem Nicänischen Glaubensbekenntniß vor allen übrigen ganz langsam gesungen wurden."

in diesem Zusammenhange keinen anderen Sinn haben, als den, daß der Logos in Bezug auf das durch ihn gewordne All Inhaber des Lebens sey, d. h. dem All, der organischen wie anorganischen Natur sein Leben spende, es dadurch in seiner Existenz bewahre und seinen Bestand sichere." In den folgenden Worten: „das Leben war das Licht der Menschen", werde von dem All der Dinge die vernünftige Creatur ausgeschieden. Dasselbige Leben in dem Logos, kraft dessen er der Schöpfer in dem All ist, verhalte sich in Bezug auf die Menschheit als Licht — die Vernunft.

Wir stellen diesen Auffassungen die andere entgegen: V. 4 redet zunächst nicht von Solchem, was das Wort factisch gewährt, sondern bezeichnet den Logos als den alleinigen Quell des Lebens und des Lichtes, der Seligkeit und des Heiles, so daß, wer nicht in Gemeinschaft mit ihm ist, der Seligkeit und des Lichtes entbehren muß. Und V. 5 sagt, daß mit der Erscheinung des Wortes im Fleische das Licht in die Finsterniß des menschlichen Daseyns hineinschien, aber von der Finsterniß nicht ergriffen wurde.

Für diese Auffassung und gegen die entgegengesetzte entscheiden folgende Gründe. 1. Nach den prophetischen Grundstellen und nach dem Sprachgebrauche des Johannes kann das Leben in V. 4 nur das ewige Leben, die Seligkeit seyn, das Licht nur das Heil bedeuten. 2. Wenn man unter dem Leben das natürliche Leben versteht, so sieht man nicht ein, wie das Leben als das Licht der Menschen bezeichnet werden kann. Dagegen wenn man Leben und Licht geistlich nimmt, so ist der Sinn klar. Christus spendet, weil das Leben, zugleich das Licht oder das Heil, denn in dem Leben besteht das Heil der Menschen; so lange sie im Tode sind, befinden sie sich auch in dem Dunkel des Elendes. 3. Man muß bei der gegnerischen Erklärung Beschränkungen ergänzen, welche im Texte auch nicht einmal angedeutet sind. Nach Bengel soll in V. 4 zu ergänzen seyn: in der Zeit vor dem Fall, in V. 5: in der Zeit nach dem Fall. Auf die letztere wird V. 5 von allen diesen Ausll. beschränkt. Sollte aber eine solche Abgränzung stattfinden, so mußte sie bestimmt angegeben werden.*)

*) Wie der Evangelist sich dann hätte ausdrücken müssen, das erhellt

dies. Dann wird es auch durch V. 11 außer Zweifel gesetzt. Wie könnte es sonst heißen, daß der Logos in sein Eigenthum gekommen sey? Aber auf diese vorchristliche Wirksamkeit des Logos unter Israel würden die Worte, wenn man überhaupt bei der Zeit vor der Menschwerdung stehen bleiben will, nicht beschränkt werden dürfen, und dann würde der Apostel auch diese Wirksamkeit nicht als eine Leben und Licht spendende bezeichnet haben. War schon vor der Erscheinung Christi im Fleische Leben und Heil vorhanden, wie paßt es dann, daß erst das menschgewordne Wort in V. 9 als das wahrhaftige Licht bezeichnet wird, wie paßt dann der schroffe Gegensatz von Moses und Christus in V. 17, wie paßt es, daß die Gotteskindschaft, die Gnade und die Wahrheit, die Gotteserkenntniß an die historische Erscheinung Christi geknüpft wird? Wie kann Leben und Licht vorhanden seyn, wie kann gesagt werden, daß das Licht in der Finsterniß geschienen habe, wo dies Alles fehlte, wo auch den Gutwilligen der Zugang dazu verschlossen war?

Der Logos.

Die Hoheit der Person Christi stellt Johannes dadurch ins Licht, daß er uns in die Tiefen des göttlichen Wesens hineinführt und uns auf den verborgenen Hintergrund hinweist, welchen in diesem die irdische Erscheinung Christi hat.

Es entsteht hier die wichtige Frage: schließt sich Johannes in seiner Lehre von dem Logos, der im Anfange bei Gott und selbst Gott war, durch den alle Dinge geworden sind, an das A. T. an, oder hat diese Lehre vielmehr menschliche Speculationen zu ihrer Voraussetzung? Geht Johannes hier mit Moses und den Propheten oder vielmehr mit dem Alexandriner Philo Hand in Hand?

Soviel ist jedem Schriftkundigen von vornherein gewiß: finden sich im A. T. die Anhaltpunkte für diese Lehre, so ist sie auf diese zurückzuführen. Denn dafür sprechen alle Analogien.

Das N. T. steht was die Lehre selbst, nicht ihre bloßen Ausdrucksformen betrifft, im unmittelbaren Zusammenhange mit den canonischen Büchern des A. B., und der Fall, wo wir uns auf ein Mittelglied hingewiesen fänden, wo wir auf apocryphische und überhaupt außercanonische Literatur zurückgehen müßten oder auch nur dürften, findet sonst nie statt. Schon das ist characteristisch, daß die alttestamentliche Prophetie verstummt mit der Hinweisung auf den Boten, der den Weg vor dem Herrn bereiten, auf den zweiten Elias, der die Herzen der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern zurückführen soll, das N. T. mit dem Auftreten eben dieses Boten beginnt, des in Geist und Kraft des Elias erscheinenden Johannes. Am wenigsten aber dürfen wir bei dem Apostel Johannes eine Ausnahme von der Regel, ein Ueberschreiten des geweihten Bodens der Heiligen Schrift erwarten. Zu seinem Wesen gehört die heilige Schroffheit, das scharfe Abschneiden zwischen dem, was von oben her stammt und was aus der Welt, bloßes Product natürlicher Entwickelung ist.

Bei näherer Untersuchung nun zeigt sich, daß das A. T. die nöthigen Anknüpfungspuncte vollständig darbietet, und daß wir gar keinen Grund haben uns anderweitig nach solchen umzusehen.

Vor Allem kommt hier die Lehre des A. T. von dem Engel Gottes oder Jehova's in Betracht, der sich als weit erhaben darstellt über die Sphäre der niederen Engel, dem alle Prädicate des wahren Gottes beigelegt werden, der in seinem Namen redet, für sich die Ehre des ewigen Gottes in Anspruch nimmt und als Gott angeredet und behandelt wird. Er wird in 2 Mos. 23, 21 als der Engel bezeichnet, in dem Gottes Name ist, d. h. sein Wesen in seiner geschichtlichen Entfaltung und Bezeugung, in Jes. 63, 9 als sein Angesichtsengel, d. h. der Engel, in welchem Gott selbst erscheint, im Gegensatze gegen die niederen erschaffenen Engel, in Jos. 5, 14 als der Fürst des Heeres Jehova's, weil ihm wegen seiner gottgleichen Majestät und Herrlichkeit (er legt sich gleich darauf in V. 15 göttliche Ehre bei, indem er Josua befiehlt, die Schuhe auszuziehen, weil der Ort heilig sey, in C. 6, 2 wird er Jehova genannt) die Mächte des Himmels, die materiellen und

die geistigen, die Sterne und die Engel unterthan sind. Umgeben von den letzteren, die seines Winkes gewärtig sind, erscheint er in der ersten Vision Sacharjas. Er stellt sich dort als der Schutzherr des Bundesvolkes dar (vgl. hier V. 11), der Mittler zwischen ihm und Gott, sein Fürbitter bei dem Thron der Gnade.

Der Engel des Herrn tritt uns zuerst in 1 Mos. 16 entgegen. Wir ersehen aus dieser Stelle, daß überall, wo von Erscheinungen Jehova's die Rede ist, diese als durch Vermittelung seines Engels erfolgt zu denken sind. Wir erhalten aus C. 16, 7 für das spätere: und Jehova erschien ihm, die Ergänzung: in seinem Engel, z. B. auch für C. 18, 1. Auf dasselbe Resultat werden wir auch durch andere Thatsachen hingeführt. In 1 Mos. 28, 11—22 erscheint Jakob Jehova. In C. 31, 13 nennt sich der Engel Gottes den Gott Bethels, mit Beziehung auf die in C. 28 erzählte Begebenheit. Hos. 12, 4 wird derjenige, mit dem Jakob kämpfte, wie in der Genesis Elohim, dagegen aber in V. 5 „der Engel", מלאך, genannt. Da der Prophet sicher nicht die Absicht hatte, ein neues geschichtliches Moment beizubringen, so muß der Erwähnung des Engels die Voraussetzung zu Grunde liegen, daß alle Offenbarungen Gottes durch Vermittlung seines Engels geschehen.

In Verbindung mit der Lehre von Christo tritt die Lehre vom Engel des Herrn bei Sacharja und bei Maleachi. Der erstere kündigt in C. 11 eine persönliche Erscheinung des Engels des Herrn inmitten seines Volkes an und die Uebernahme des Hirtenamtes unter ihm. Maleachi verkündet in C. 3, 1, daß der Engel des Bundes zu seinem Tempel kommen werde.

Daß die Logoslehre des Johannes auf diese alttestamentliche Lehre von dem Engel des Herrn zurücksieht, daran kann um so weniger gezweifelt werden, da der Apostel sich auch sonst mehrfach unläugbar auf diese Lehre bezieht. Ungewöhnlich oft erscheint bei ihm Christus als von Gott gesandt. In diesem Ausdrucke ist überall eine Hinweisung auf die persönliche Identität Christi mit dem alttestamentlichen Engel oder Gesandten des Herrn enthalten, vgl. die nähere Nachweisung Christol. 3, 2 S. 62. Auf die Lehre von dem Engel des Herrn gründet sich Johannes, wenn

a hier in V. 11 das Bundesvolk als das Eigenthum Christi
ichnet, wenn er in C. 12, 41 ohne Weiteres sagt, Jesaias
e die Herrlichkeit Christi gesehen, während im A. T. von der
lichkeit Jehova's die Rede ist.

Eine nicht unbedeutende Differenz aber findet sich vor zwi-
chen dem Logos und dem Engel des Herrn. Der letztere erscheint
r als Mittler zwischen Gott und seinem Volke, nie aber als
r, durch den Gott die Schöpfung vollbracht hat. Man sieht
cher leicht, daß er unter diesem Namen gar nicht als solcher sich
rstellen konnte. Der Name des Engels oder Boten setzt das
rhandensevn solcher voraus, an welche die Mission ergeht. Er
t nicht Bezeichnung des Wesens, sondern Name eines speciellen
mtes. Wenn daher im A. T. derselben Person, welche nach
rer Mittlerschaft im Verhältnisse zum Bundesvolke den Namen
s Engels des Herrn führt, auch die Theilnahme an der Welt-
chöpfung beigelegt werden sollte, was wir von vornherein als
hrscheinlich betrachten müssen, da beides in einer inneren Ver-
indung mit einander steht, so müßte sie unter einem anderen
amen sich darstellen.

Da kann nun keinem Zweifel unterworfen seyn, daß uns der
ogos als Theilnehmer an der Weltschöpfung in der für diese
Materie classischen Stelle Prov. 8, 22—31 unter dem Namen
der vorweltlichen und weltbildenden Weisheit Gottes entgegen-
tritt. Man hat mehrfach dort eine rein dichterische Personifica-
tion einer Eigenschaft Gottes angenommen. Gegen eine solche
richt aber schon, daß, was bei der realen Auffassung hier von
einer zweiten Person in der Gottheit als betheiligt bei der Welt-
chöpfung ausgesagt wird, Hand in Hand geht mit der ander-
weitig in der Lehre von dem Engel Gottes hervortretenden Unter-
scheidung zwischen dem verborgenen Gotte und seinem Offenbarer.
Dazu kommt, daß von der Weisheit als Eigenschaft Gottes doch
nicht ausgesagt werden konnte, daß sie gebildet und gekreiset wor-
den sei ewig. Dann hat die reale Auffassung das spätere na-
tionale Verständniß für sich. In dem apokryphischen Buche der
Weisheit z. B. tritt uns die Weisheit offenbar als Person ent-
gegen. Sie erscheint als der Abglanz des ewigen Lichtes, Weish.

7, 26, der Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen, als die Künstlerin, die Alles hervorgebracht, V. 22 — vgl. C. 8, 6, wo es von der Weisheit heißt: τίς αὐτῆς τῶν ὄντων μᾶλλόν ἐστι τεχνίτης, das Mascul. wie in der Grundstelle der Proverbien in V. 30; 9, 9: „die Weisheit, welche deine Werke kennt, und dabei war, als du die Welt schufest" —; als die mit Gott zusammenlebende, welche der Herr aller Dinge liebt, C. 8, 3. Grimm, in dem Comm. über das Buch der Weisheit, S. 202 sagt, der Verf. denke sich „die göttliche Weisheit als eine aus Gott emanirte, wenn auch mit ihm in der innigsten Verbindung stehende Substanz, der selbst wieder göttliche Eigenschaften und Wirkungen beigelegt werden." Als Zeuge für dies nationale Verständniß kann außer Jesus Sirach, bei dem z. B. C. 1, 4: πρότερα πάντων ἔκτισται σοφία, und 1, 9: κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν auf eine bloße Personification der Weisheit als Eigenschaft Gottes nicht paßt, auch noch Philo betrachtet werden. Endlich, für die reale Auffassung spricht auch die Autorität Christi. Wenn Luc. 11, 49. 50 mit Matth. 23, 34 verglichen wird, so kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß Christus sich in der ersteren Stelle in Hinweisung auf C. 8 der Proverbien als die im Fleische erschienene Weisheit darstellt: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπε s. v. a.: deshalb sage ich, die Weisheit Gottes.

Gegen die reale Auffassung könnte nur das Eine geltend gemacht werden, daß die zweite Person in der Gottheit sich nicht als Femininum darstellen könne. Allein der göttliche Vermittler der Weltschöpfung erscheint als die persönliche Weisheit, weil er nach seiner in der Schöpfung entfalteten Weisheit hier in Betracht kommt, wie ganz ähnlich im Buche Koheleth Salomo als die leibhaftige Weisheit sich darstellt, wie auch Christus sich als die Weisheit bezeichnet. Daß das Auftreten als Weisheit nur diesen Grund hat, darauf wird in V. 30 dadurch hingewiesen, daß die weltbildende Weisheit als אָמוֹן, Werkmeister, nicht Werkmeisterin bezeichnet wird.

Wir wollen aber noch etwas näher auf das Einzelne der wichtigen Stelle eingehen. Sie umfaßt eine Zehnzahl von Versen, welche durch die doppelte Fünf getheilt wird. In der ersten

hätte das Seyn der Weisheit vor allem Geschaffenen, in der zweiten ihre Betheiligung bei der Weltschöpfung und daß Alles durch sie geschaffen wurde.

V. 22. „Der Herr besaß mich im Anfange seines Weges, vor seinen Werken, vorlängst." Statt: er besaß mich, erklären Viele: er erschuf mich. So schon die LXX ἔκτισε, Jesus Sirach 1. 4. 9. 24, 8, der Syr., der Chald., während die Vulg. hat: possedit me in initio viarum suarum. Die Erklärung von der Erschaffung hat aber keine Rechtfertigung im Sprachgebrauche für sich. קנה heißt nur besitzen und erwerben. Auch in 1 Mos. 14. 19. 5. Mos. 32, 6. Ps. 139, 13 wird die Bedeutung schaffen ohne Grund angenommen. ראשית דרכו erklären Mehrere als Erstling seines Thuns, als früheſtes seiner Werke, unter Berufung auf Hi. 40, 19, wo das: „er ist der Anfang der Werke Gottes", von der vorzüglichsten Creatur steht. Aber gegen diese Auffassung entscheidet das folgende: vor seinen Werken. Hitzigs Erkl.: als früheſtes seiner Werke, wird sich nicht halten lassen. קדם kann nur in der Bed. vor genommen werden. Entweder ist zu übersetzen: als Anfang, und der Anfang im Sinne des lebendigen Anfanges zu nehmen, derjenige, in dem der Anfang wurzelt, der Urquell des Daseyns, unter Vergl. von Apoc. 3, 14, wo Christus als ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ bezeichnet wird, oder es ist die Präpos. ב zu ergänzen, die ja auch bei קדם hinzugedacht werden muß, Vulg.: in initio viarum suarum, ebenso auch der Syr. und der Chald. Für diese letztere Auffassung spricht die Vergleichung von 1 Mos. 1, 1. Wir erhalten auch ihr eine genaue Correspondenz mit dem ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: da die Schöpfung begann, besaß Gott schon die Weisheit, war der Logos schon bei ihm, so daß dieser vor Allem ist, und das Ganze erst durch ihn zu Stande gekommen, Col. 1, 17. — V. 23. „Seit ewig ward ich gebildet, von Anbeginn, vor der Erde." מקדמי ארץ, Vulg. antequam terra fieret, nicht in der Urzeit der Erde, sondern vor der Erde, von der Zeit an, die der Erde vorangeht. Es scheint, daß sich das: ich ward gebildet, nicht auf den Anfang der Existenz überhaupt bezieht, sondern auf den Anfang der Existenz als weltbildende Weisheit, die Vulg.:

ordinata sum; in reginam ac principem, bemerken ältere Ausll., per quam crearentur ac gubernarentur omnia. נסך bilden, kommt in dem Sinne von einſetzen auch in Pſ. 2, 6 vor. Daſſelbe was hier von dem bilden, gilt in V. 24 von dem kreiſen. — V. 24. „Da noch keine Fluthen, ward ich gekreiſet, da keine Quellen beſchweret mit Waſſer.“ V. 25. „Ehe die Berge eingeſenkt wurden, vor den Hügeln wurde ich gekreiſet.“ Auf unſere St. wird angeſpielt in Hi. 15, 7. 8: „Biſt du als der Erſte der Menſchen geboren, und vor den Hügeln gekreiſet? Höreſt du zu in der Vertraulichkeit Gottes (vgl. das ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, hier in V. 1, und das ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός in V. 18) und reiſſeſt an dich die Weisheit?“ Eliphas fragt Hiob, ob er etwa in ſchmählicher Selbſtüberhebung die Würde für ſich in Anſpruch nehme, welche nur der vorweltlichen Weisheit zukomme, ob er etwa die menſchgewordene Weisheit ſey, daß er ſolches ſich anmaßen könne. — V. 26. „Da er noch nicht gemacht die Erde und die Gaſſen und die Summe der Schollen des Erdkreiſes.“ חוצות kommt zu häufig und ausſchließlich in der Bed. Gaſſen vor, als daß es hier in einer andern genommen werden könnte. Die Gaſſen kommen nach der Volksmenge in Betracht, welche ſie belebt. Auf dieſe ihre Seele geſehen ſind ſie von Gott gemacht. Auch das parallele חבל bedeutet ja die Erde, ſo weit ſie von Menſchen bewohnt wird, die οἰκουμένη.

V. 27. „Da er den Himmel bereitete war ich dort, da er einen Kreis feſtſtellte um die Fluth.“ Das Da-ſeyn iſt kein müßiges — ein ſolches würde für den vorliegenden Zweck nicht in Betracht kommen — ſondern ein actives. Da תהום immer nur von den Gewäſſern auf Erden ſteht, ſpeciell von dem Meere, auch ſeiner Abſtammung nach ſich auf das Lärmen und Toben der Wellen bezieht, ſo kann das zweite Glied nur auf das Werk des dritten Tages gehen, 1 Moſ. 1, 9, wie das erſte auf das Werk des zweiten Tages, 1 Moſ. 1, 6—8. — V. 28. „Da er die Wolken feſtigte oben, da die Quellen der Fluth gekräftigt wurden.“ Wiederum der Gegenſatz des höchſten und des tiefſten Schöpfungsgebietes. V. 29. „Da er dem Meere gab ſein Geſetz, und den Waſſern daß ſie nicht überſchreiten ſeinen Befehl, da

er befestigte die Grundvesten der Erde." Hier Meer und Erde, wie im Vorigen Himmel und Meer. V. 30. „Da war ich bei ihm als Werkmeister, und war in Freude täglich und scherzte vor ihm immerfort." אמון ist gleichbedeutend mit אמן, Werkmeister, Künstler in Hhl. 7, 2. Das Verständniß, bemerkt Hitzig, von dem die Punctation ausgeht, theilen schon LXX, Vulg. und Syr., und es wird durch Weish. 7, 22 bestätigt: ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέ με σοφία. Nach v. Hofmann soll אמון adverbialer Infin. absol. seyn in der Bed. stetiglich. Zu solchen gezwungenen Annahmen muß man im Interesse der Behauptung einer bloßen Personification seine Zuflucht nehmen. Das zweite Glied bezeichnet die Freudigkeit und heilige Lust des Schaffens, die sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Schöpfungsformen kundgibt. Zu dem: ich war Freude, vgl. Jes. 5, 7. Jer. 31, 20. Die Vulg.: delectabar, die LXX fälschlich: ἐγὼ ἤμην ἡ προσέχαιρε. er hatte seine Freude an mir. V. 31. „Scherzend auf seinem Erdkreise, und meine Freude bei den Menschenkindern." Die Schöpfungslust setzt sich fort in der Freudigkeit zum Verkehr mit den Menschen, in der eine Einladung liegt zur gleichen Freudigkeit des Entgegenkommens für die, zu denen sich die Weisheit so liebend herabläßt.

Steht es nun fest, daß das A. T. die Anknüpfungspuncte darbietet für die Lehre von einem gottgleichen Offenbarer Gottes, und speciell auch für die durch ihn gewirkte Weltschöpfung, so bleibt nur Eins noch übrig, bei dem in Frage steht, ob dafür ebenfalls ein alttestamentliches Fundament vorliegt oder ob wir uns dafür nach einem außerbiblischen Anknüpfungspuncte umsehen müssen, nämlich der Name Logos, unter dem der göttliche Mittler uns hier entgegentritt.

Es fragt sich vor Allem, wie dieser Name zu erklären ist. Da ist nun zuerst außer Frage, daß Logos nichts anderes bedeuten kann als das Wort. Diese Erkl. wird schon einfach durch den Sprachgebrauch erfordert. „ὁ λόγος — sagt Lücke — wird weder bei Johannes, noch bei irgend einem anderen biblischen Schriftsteller von der Vernunft oder dem Verstande Gottes oder auch des Menschen gebraucht." Bliebe noch ein Zweifel, so würde

er beſeitigt durch die unverkennbare Beziehung, in der der Log auf die Geſchichte der Schöpfung ſteht, wo durch das Wo Gottes alles geſchaffen wird. Das: „Alles iſt durch ihn gewo den", hier geht unverkennbar Hand in Hand mit dem: „dur das Wort des Herrn ſind die Himmel gemacht worden", in P 33, 6, wo die LXX haben: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐραν ἐστερεώθησαν.

In welchem Sinne aber wird der göttliche Offenbarer d Wort genannt? Es liegen entſcheidende Gründe vor gegen d Annahme, er heiße ſo als „der Geſandte Gottes, der was ih Gott zu reden befohlen, vorbringt und was theils zu glaube theils zu thun iſt den Menſchen offenbaret", ſo daß die Erkl rung des Namens in V. 18 zu ſuchen wäre, oder auch er wer alſo genannt als der Gegenſtand der evangeliſchen Verkündigun oder der von den Propheten des A. T. verkündigte u. ſ. Alle ſolche Annahmen vermögen den Thatſachen nicht gerecht werden. Man ſieht nicht ein, warum dann grade hier di Bezeichnung gewählt iſt, die jenſeits des in die himmliſchen Tief des Urſprunges Chriſti hinabſteigenden Prologes in dem Eva lium nirgends wiederkehrt, die alſo zu dem ſpecifiſchen Inha des Prologes in inniger Beziehung ſtehen muß. Hieher gehö nur ein ſolcher Name, durch den das vorweltliche Daſeyn, d innige Gemeinſchaft mit Gott, die Gottheit bezeichnet wird, u aus dem ſich die Theilnahme an der Weltſchöpfung unmittelb ergibt. Daß durch den Namen des Logos das Höchſte bezeichn wird, was von Chriſto ausgeſagt werden kann, zeigt der Gege ſatz des Fleiſches in V. 14, zumal wenn die altteſtamentlich Parallelſtellen verglichen werden, in denen Fleiſch und Gott ſi gegenüber ſtehen. Nach demſelben Verſe hat der Logos als ſolch eine δόξα, eine Herrlichkeit, welche er offenbart. Nach 1 Joh. 1, ferner iſt der Logos das leibhaftige Leben. Von ganz beſonder Bedeutung aber iſt C. 19, 13 der Apokalypſe, die in der Wied kehr des dem Johannes allein eigenthümlichen Namens ei Signatur ihres Johanneiſchen Urſprunges hat. Es heißt d von Chriſto: „Und er iſt angethan mit einem Kleide getaucht Blut und ſein Name wird genannt das Wort Gottes." D

und damit aller Schätze des Heiles und der Seligkeit theilhaftig zu werden. Christus, das Wort Gottes, darin liegt auf der einen Seite, daß ohne ihn kein wahrhaftiger Zusammenhang mit Gott stattfindet, so gewiß als unter Menschen nur das Wort die Brücke der Verbindung bildet, auf der andern Seite, daß in der Verbindung mit ihm der Zugang zu allen Schätzen des Heiles vollständig eröffnet ist, die bei ihm für die bedürftige Creatur niedergelegt sind. Treffend bemerkt Bengel: „Der Name Jesus zeigt besonders seine Gnade und der Name Wort Gottes seine Majestät an. Wie tief muß das, was durch diesen Namen bezeichnet wird, in der unerforschlichen Gottheit liegen! Ein Wort eines Menschen ist nicht nur dasjenige, das er mit dem Munde ausspricht und durch das Gehör vernehmen läßt, sondern auch das, was er bei sich und in seinem Sinne hat und in seinen Gedanken heget. Wenn dieses inwendige Wort nicht wäre, so könnte es in keine Rede und Aussprache gefaßt werden. Ist solches Wort dem Menschen so innig, wie innig muß Gott auf eine uns unbegreifliche Weise sein Wort seyn. Gegen diesen, dessen Name ist das Wort Gottes, sind alle seine Feinde wie Stoppeln gegen dem Feuer. Mit dem Geist oder Odem seiner Lippen wird er den Gottlosen tödten, Jes. 11, 4. So wird auch sonst kein Sünder und Lügner vor ihm bestehen."

So wenig V. 18 als Erklärung des viel tieferen und umfassenderen Logosnamens zu betrachten ist, so liegt doch auch, was in diesem V. von Christo gesagt wird, daß er als der eingeborne Sohn, der in dem Schooße des Vaters ist, das Wesen Gottes, des an sich unsichtbaren, verkündet habe, in dem Namen Logos eingeschlossen. Ist Christus das ewige Wort Gottes, so muß in ihm auch die alleinige Brücke für alle Gotteserkenntniß gegeben seyn, so daß jeder von Gott grade so viel sieht, als er von ihm gesehen hat, grade so viel vernimmt, als Christus ihn vernehmen ließ.

Aus der gegebenen Ausführung erhellt, daß Alles was Johannes vom Logos lehrt, nach Sache und Namen, auf alttestamentlichen Fundamenten ruht, und daß wir gar keinen Grund haben uns nach anderweitigen Anknüpfungspuncten umzusehen.

was er gehört und geſehen, der nicht ein Philoſophem oder ein Theologumenon debitirt, ſondern aus Gott ſelbſt ſchöpft, was in Gott hineinführen ſoll. Das richtige Verhalten zu dieſem Ausſpruche hat Quesnel treffend bezeichnet: „Er begnügt ſich unſerm Glauben ſeine Ewigkeit darzulegen, ſeine Lebensgemeinſchaft mit ſeinem Vater und ſeine Gottheit, ohne uns dieſe Geheimniſſe zu entwickeln. Unſer Glaube muß ſich auch damit begnügen. In Bezug auf dies ewige, unausſprechliche und unbegreifliche Geheimniß müſſen wir mehr glauben als räſonniren, mehr anbeten als erklären, mehr danken als ergründen, mehr lieben als erkennen, mehr uns demüthigen als reden.“ — Die drei Glieder des V. ſtehen in dem Verhältniſſe der Steigerung zu einander. Erſt das dritte ſpricht das Höchſte aus, was überhaupt geſagt werden kann, die Gottheit des Wortes, auf welche indirect ſchon die beiden erſten Glieder hinführen, die ihnen als Vorausſetzung zu Grunde liegt. Zuerſt wird dem Worte das Seyn vor allen Creaturen beigelegt. Darin iſt das dritte Glied ſchon vorbereitet. „So etwas iſt vor der Welt und aller Creaturen Schöpfung — ſagt Luther — das muß Gott ſeyn.“ Daß das: im Anfange, ſo viel iſt als: als noch nichts Geſchaffenes da war, und daß das war hier im emphatiſchen Sinne ſteht*): im Anfange, da Gott Himmel und Erde ſchuf, da war ſchon das Wort, erhellt zuerſt aus der Vergleichung des Anfanges des erſten Buches Moſe's. Bei der offenbaren Abſichtlichkeit dieſer Beziehung, mit der Hand in Hand geht, daß auch der andere Apoſtel unter den Evangeliſten die erſten Worte ſeines Evangeliums aus dem erſten Buche Moſe's entlehnt**), würde es verwirrend ſeyn, wenn der Apoſtel unter dem Anfange etwas Anderes verſtände als die Grundſtelle, den Anfang der geſchaffenen Dinge, des endlichen Daſeyns. In gleichem Sinne kommt ferner der Anfang auch ſonſt im N. T. vor, Matth. 19, 4 (ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς), 8 (ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονε), Joh. 8, 44, wo der Satan ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς genannt wird, in Beziehung auf eine Thatſache, welche in die

*) Vgl. das ἦν in Apoc. 1, 4. 8. 4, 8.

**) βίβλος γενέσεως, Matth. 1, 1 entſpr. dem ספר תולדות der Geneſis.

und Trachten wird nur auf das Eine gerichtet seyn, daß er den zum Freunde erhalte und behalte, der im Anfange war, und um aller Anderen Gunst oder Ungunst wird er sich wenig kümmern, überzeugt, daß sie ihm nicht wahrhaft helfen und nicht wahrhaft schaden können, daß ihre Huld ist gleich der Blume des Feldes und ihr Zorn ein nichtswerther Wasserschaum.

„Und das Wort war bei Gott." Da πρὸς im N. T. häufiger als bei den Classikern analog dem παρὰ mit dem Accus. auch im ruhenden Verhältniß und ohne Nebenbegriff des Zieles gebraucht wird, Mr. 6, 3. 9, 19. Gal. 4, 18, Buttmanns N. T. Gramm. S. 292, so hat man keinen Grund mit Bengel u. A. hier durch künstliche Erklärung den Begriff der Bewegung festzuhalten (Bengel: πρὸς denotat perpetuam quasi tendentiam Filii ad patrem in unitate essentiae). Ganz entsprechend ist das: bei dir, in C. 17, 5 und das: im Schooße des Vaters, in C. 1, 18. An die Bestimmung des Verhältnisses zur Creatur schließt sich hier die Bestimmung des Verhältnisses zum Schöpfer. Dies ist, wie aus der ersteren unmittelbar folgt, da die Loslösung von der Creatur nur auf dem Grunde der Verbindung mit Gott ruhen kann, das der innigsten Gemeinschaft, woraus sich als practisches Resultat das ergibt, daß, wer zu dem höchsten Gott in eine nähere Beziehung treten will, vor Allem die Huld des Logos suchen muß, und daß alle Angriffe, welche gegen die Kirche des Logos gerichtet sind, abprallen müssen an der Allmacht dessen, der mit ihm in der innigsten Gemeinschaft steht. Die alttestamentlichen Grundstellen sind Prov. 8, 30 und Sach. 13, 7: „Schwert erwache über meinen Hirten und über einen Mann meinen Nächsten", wo Jehova den Messias auf Grund der innigsten Gemeinschaft, in der er mit ihm steht, eine Gemeinschaft, die nicht blos eine solche des Willens seyn kann, die ursprünglich eine Gemeinschaft des Wesens seyn muß, als seinen Nächsten bezeichnet *). Unsere Worte sind von besonderer Wichtigkeit, weil sie deutlich

*) Das hier gebrauchte עמית dient in den Büchern Mose's zur Bezeichnung der innigsten unter Menschen überhaupt möglichen Verbindung, und zwar nicht einer solchen, die jemand willkürlich schließen kann, sondern in die er hineingeboren wird.

die persönliche **Verschiedenheit** des Logos von Gott dem Vater bezeugen, mit **dem er durch** die Gemeinschaft des Wesens verbunden ist. Bei **jemanden** seyn, das kann nur von einem Verhältnisse zwischen zweien **stehen**, vgl. die schon angeführten St. Mrc. 6, 3. 9, 19. Gal. 4, 18. **Wer** bei Jemanden ist, muß verschieden seyn von dem, bei **dem er ist**. Hand in Hand geht mit unserer St. in Beziehung **der** selbstständigen Persönlichkeit des Logos V. 18, wo von dem **Eingebornen** Sohne die Rede, welcher in dem Schooße **des Vaters** ist.

„Und **Gott war** das Wort." Damit erhält die Zuversicht des Sieges **für das** Volk, dessen Haupt Jesus Christus ist, Der, in dem der **Logos** Fleisch ward, ihren Abschluß, ihre letzte Vollendung. Ist **Christus** Gott, so ist alle Furcht thöricht. Ist Gott für uns, **wer mag** wider uns seyn? Ebenso thöricht stellt sich dann aber **auch** alle Theilung des Herzens, alle Halbherzigkeit dar: Rein **ab und** Christo an, so ist es wohlgethan, das ist das unmittelbare **practische** Ergebniß aus dem: Gott war das Wort. Es kann **keinem** Zweifel unterworfen seyn, daß **Gott** Prädicat ist. Denn **der** Logos ist auch in den beiden vorigen Sätzen Subject **und** ebenso in V. 2. Die Frage ist überall, wer der Logos, nicht **wer** Gott ist. Wir erwarten hier nach dem Vorhergehenden **die nähere** Bestimmung, in welcher Beziehung der Logos als ein selbstständiges persönliches Wesen zu Gott steht. Ferner, wäre **Gott** Subject, so würde gegen das zweite Glied die Persönlichkeit **des** Logos als eine besondere aufgehoben werden: ist Gott der **Logos**, so hört das Fürsichseyn des Logos auf. Warum aber ist das **Prädicat** vorangestellt? Die Antwort ist, um darauf hinzuweisen, **daß** darauf der Nachdruck ruht. Daß der Logos **Gott** ist, **das bildet** den Gegensatz gegen die vorhergehenden vagen **Bestimmungen** der ihm einwohnenden Herrlichkeit, das ist ein hohes **und mit** Nachdruck hervorzuhebendes Wort, wodurch der Gläubige **allen** Zweifel, Angst und Pein überwinden, das ist die Zauberformel, **womit** er alle Versuchungen bannen kann, die ihn von **dem lauteren** Wesen in Christo abführen wollen. Θεός mußte **nothwendig ohne** Artikel stehen. Mit dem Artikel würde es besagen, **daß der** Logos die ganze Sphäre der Gottheit aus-

füllte, was widersinnig wäre, da der Name des Logos selbst einen Urgrund voraussetzt, der das Wort ausgesprochen. Dagegen ohne Art. bezeichnet θεός den Gattungsbegriff, Gott im Gegensatze gegen Mensch und Engel und die Worte besagen, daß der Logos, welcher nach dem zweiten Gliede persönlich von Gott dem Vater verschieden ist, seinem Wesen nach mit Gott eins, daß nicht nur der Vater, sondern daß auch der Sohn Gott sey. Bei der entschiednen Betonung der Einheit Gottes in der Schrift von ihrem Anfange an bis zu ihrem Ende, wird bei der Verschiedenheit der Personen die Einheit des Wesens für den Vater und den Sohn nothwendig erfordert. Jeder abschwächenden Auffassung des θεός, zu der sich die Neigung aus den Zeiten des Deismus auf uns vererbt hat, eine Neigung, die nur da mit der Wurzel ausgerottet ist, wo man die wahre Gottheit Christi durch persönliche Herzenserfahrung erkannt hat — nur von der wahren Gottheit kann die wahre Wiedergeburt ausgehen — tritt schon die alttestamentliche Lehre von dem Engel des Herrn entgegen, auf die Johannes sich vielfach, z. B. hier in V. 11 und dann in C. 12, 41 bezieht, wo er sagt, Jesaias habe in C. 6. die Herrlichkeit Christi gesehen. Er sah die Herrlichkeit Jehovas, d. h. seines Engels. Der Engel des Herrn wird in 2 Mos. 23, 21 als Der bezeichnet, in dem der Name des Herrn ist, sein Wesen in seiner geschichtlichen Entfaltung und Bezeugung, in C. 33, 14 als das Angesicht des Herrn, in Jes. 63, 8. 9 als sein Angesichtsengel, s. v. a. der, in welchem Jehova in Person erscheint, im Gegensatze gegen die niederen erschaffenen Engel.

V. 2. „Dieser war im Anfange bei Gott." Die Worte enthalten kein neues Moment. Sie sollen nur festhalten bei der Betrachtung der tiefen und folgenschweren Wahrheit, daß der in der Schwachheit des Fleisches, in Knechtsgestalt erschienene Heiland im Anfange bei Gott war, daß somit hinter dem Vordergrunde der Ohnmacht ein reicher Hintergrund der Allmacht verborgen liegt. In allen Nöthen der Kirche, bei allem scheinbaren Unterliegen derselben hält sie der anstürmenden Welt und ihrem Fürsten mit ruhiger Zuversicht dies: dieser war im Anfang bei Gott, entgegen. Wer nur diesen, der im Anfange bei Gott war,

auf seiner Seite **hat**, kann unter allen Umständen ruhig schlafen, er spricht: **ich fürchte mich** nicht vor Myriaden Volkes, welche sie ringsum gelegt **um mich**. Wie armselig erscheinen die Juden, die es mit dem **aufnehmen** wollen, der im Anfange bei Gott war. Sie werden **Object** der heiligen Ironie und fallen unter Ps. 2, 4. Wie ärmlich **und** lächerlich stellt sich auch der Anlauf der Heiden dar, der **ohne Zweifel** schon begonnen hatte, da Johannes sein Evangelium **schrieb**. Gegen den, der im Anfang bei Gott war, sind die **Heiden nichts** Anderes wie ein Tropfen am Eimer, wie Staub der **Wagschaalen** werden sie geachtet, Jes. 40, 15. Wer das: „dieser **war** im Anfange bei Gott", wirklich ins Herz aufgenommen **hat**, der wird als sein höchstes Lebensziel erkennen, daß er **mit dem** Logos in die innigste Gemeinschaft trete, daß jeder **Athemzug** ihm geweiht sey. „O ewiges Wort — ruft Quesnel **aus** —, unzertrennlich von deinem ewigen Grunde, anbetungswürdiger Sohn, der du nie den Schooß deines Vaters verlässest, **möge** ich niemals von dir getrennt seyn, und einige mich in **dir mit** deinem Vater." — In Apoc. 3, 14 wird Christus „**der Anfang** der Creatur Gottes" genannt. War er im Anfange **bei Gott**, als noch keine Creatur da war, so muß er auch **der Anfang** seyn, derjenige, in dem der Anfang wurzelt, der lebendige **Anfang**.

V. 3. „**Alles** ist durch ihn geworden, und ohne ihn ward nichts, **was geworden** ist." Berleb. B.: „Bisher ist das Wort beschrieben **innerhalb** dem Schooße des Vaters; nun wird es beschrieben, **wie es sich** geoffenbaret in der Schöpfung." Die Antwort auf **die Frage**, „warum dies ausdrückliche Zeugniß, daß Alles durch **Vermittlung** des Logos geworden?" gibt Luther in den Worten: „**Bleibt** Christus nicht wahrer und natürlicher Gott, vom Vater **in Ewigkeit** geboren und Schöpfer aller Creaturen, so sind **wir verloren**. Denn was wäre mir mit des Herrn Christi Leiden und **Sterben** geholfen, wenn er nur ein Mensch wäre wie ich und **du? So hätte** er den Teufel, Tod und die Sünde nicht überwinden **können**, er wäre ihnen viel zu schwach gewesen, hätte uns auch **nicht helfen** können. Darum müssen wir einen solchen Heiland **haben, der wahrer** Gott und ein Herr über Sünde, Tod

und Teufel ſey. Laſſen wir uns aber den Teufel dieſen Grund umſtoßen, daß er nicht wahrer Gott ſey, ſo nutzet uns ſein Leiden, Sterben und Auferſtehung nichts, und haben keine Hoffnung, das ewige Leben und Seligkeit zu erlangen; in Summa: wir können uns aller tröſtlichen Verheißung der Schrift ganz und gar nicht tröſten. Soll uns aber geholfen werden von des Teufels Gewalt und Mordſtichen, auch von der Sünde und vom Tode, ſo müſſen wir ein ewiges Gut haben, dem nichts mangele und kein Fehl an ihm iſt. — So iſt nun dieſer Artikel, daß Chriſtus wahrer natürlicher Gott und Menſch ſey, unſer Fels, darauf unſer Heil und Seligkeit gegründet iſt, darauf wir getauft ſind, leben und ſterben. Und hat St. Johannes als ein Ausbund unter den Evangeliſten gewaltiglich die Gottheit des Herrn Chriſti beſchrieben, als daß die Welt, Himmel, Erden, alle Creaturen, ſichtbar und unſichtbar, durch das Wort geſchaffen ſind, und daß nichts gemacht iſt, denn durch dieſes Wort des Vaters." Wir haben hier keine müßige Speculation vor uns, vielmehr einen Ankergrund der Hoffnung für das durch die Furcht vor der Creatur geängſtete Gemüth, die Grundlage für das Wort des Herrn: ſeyd getroſt, ich habe die Welt überwunden. Zu dem Allen, was durch den Logos geworden, was alſo ihm unbedingt dienen muß, entweder freiwillig ihm huldigt oder gezwungen ihm huldigen muß, gehören auch die Engel, deren Chriſto und ſeinem Reiche dienendes Verhältniß gleich V. 52 ausdrücklich hervorhebt, gehört auch der Satan, der Fürſt dieſer Welt, der dieſelbe beſtändig gegen das Reich Chriſti aufregt. Aber die practiſche Bedeutung reicht noch weiter. „Alle Creaturen — ſagt Quesnel — ſind ihm Huldigung ſchuldig, ſowohl wegen ihres Seyns, deſſen Grund er iſt durch die Macht, die ihm gemein iſt mit ſeinem Vater, als auch wegen ihrer Weiſe zu ſeyn, für die er das Urbild iſt und die göttliche Kunſt, als die ewige Weisheit, von der alle Creaturen Alles haben, was ſie an Schönheit beſitzen, an Ordnung und an Proportion unter einander und in Beziehung auf die Plane Gottes. — Möge ich dich ſuchen, möge ich dich ſtudiren, möge ich dich anbeten in allen deinen Creaturen! Mache, daß ſie mich zu dir führen, daß ich dir ſtets allen Ruhm darbringe

und daß ich **nicht taub** sey gegen so viele Stimmen, welche mir unaufhörlich **zurufen**, daß du es bist, der sie geschaffen, daß du es bist **und nicht** sie, an den man sich anschließen muß." Aus der Vergleichung von 1 Cor. 8, 6, Hebr. 1, 2 erhellt, daß die Präpos. διά **gebraucht** wird um darauf hinzuweisen, daß der Logos bei der **Weltschöpfung** eine vermittelnde Stellung einnimmt, der Urgrund des Schöpfungswerkes Gott der Vater ist. Zwar kommt διά **auch von Gott dem Vater** vor, Gal. 1, 1. Hebr. 2, 10, nicht aber **von** Christo ἐξ. Mit der Vollbringung der Schöpfung durch **Christum** ist unmittelbar gegeben, daß ihm auch die Erhaltung **und** Regierung angehört. Luther: „Er ist **nicht** ein Meister, **der** da **thut** wie ein Zimmermeister oder Baumeister, welcher, **wenn** er ein **Haus**, Schiff oder sonst ein Werk, es sey auch was es wolle, bereitet, vollendet und gerichtet hat, so läßt er das **Haus** seinem Herrn stehen, daß er darin wohne, oder befiehlt das Schiff den Bootsknechten und Schiffleuten, daß sie über das Meer darin fahren, und geht der Zimmermann davon wohin er will. Dies geschieht hier nicht, sondern Gott der Vater hat das Geschöpf aller Creaturen durch sein Wort angefangen und vollbracht, und erhält es auch noch für und für durch dasselbige, bleibt so lange bei seinem Werke, das er schafft, bis er will, daß es nimmer seyn soll. Daher spricht Christus Joh. 5, 13: „Mein Vater wirkt bisher, und ich wirke auch." Denn gleichwie ohne alle unser Zuthun und Vermögen wir von ihm geschaffen werden, also können wir auch durch uns selbst nicht erhalten werden. Derhalben wie Himmel Erden Sonne Mond Sternen Menschen und alles, **was** da lebet, durchs Wort im Anfang geschaffen sind, also werden sie wunderbarlich durch dasselbe regiert und erhalten. — Darum, **wenn** St. Johannes sagt, Alles, was gemacht ist, **das** ist durch **das Wort** gemacht, so soll man verstehen, daß durch das Wort **auch alle Dinge**, so geschaffen sind, in ihrem Wesen erhalten werden: **sonst würden** sie nicht lange geschaffen bleiben."

Das **zweite** Glied fügt kein sachlich neues Moment hinzu; die **Wiederholung** richtet nur die Aufmerksamkeit auf die hohe Bedeutung **der Wahrheit**, wie aus gleichem Grunde solche Wiederholungen **in der Geschichte** der Fluth vorkommen, z. B. 1 Mos.

7, 13—16. Ist ohne Christum nichts geworden, was geworden ist, so kann auch nichts Gewordnes ihm oder seinem Reiche etwas anhaben. Die Furcht liebt es Ausnahmen zu machen, alles Andere läßt sie als ungefährlich stehen, nur das Eine, das grade vor Augen steht, scheint ihr Gefahr zu drohen. Dem tritt der heilige Geist entgegen durch die Versicherung, daß ohne Ausnahme Alles durch den Logos geworden ist, somit auch jede Furcht unvernünftig, wenn man nur das Wort auf seiner Seite hat. Ist geworden seyn und durch ihn geworden seyn eins, so kann es im Himmel und auf Erden keinen furchtbaren Feind geben. Dieselbe practische Tendenz, darauf hinzuweisen, daß keine Gewalt im Himmel und auf Erden Christo gewachsen, Alles verpflichtet sey ihm zu dienen und zu huldigen, die gleiche nachdrückliche Bezeichnung des Alles und Jedes, auch ein gewisser Pleonasmus im Ausdrucke findet sich in der Parallelst. Col. 1, 16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Dürftig ist die Annahme, Johannes stelle sich hier der jüdischen Gnosis entgegen, welche die ὕλη, das Materielle von der göttlichen Schöpfung ausschlossen. Es handelt sich hier nicht von der göttlichen Schöpfung, sondern von der Theilnahme des Logos an der Schöpfung, und viel näher als daß der Apostel Rücksicht nehme auf jene obscuren Grübler liegt, daß er Trost geben wollte gegen eine allen Christenherzen gemeinsame Anfechtung. In dem Gebiete des: was geworden, sind auch die Feinde Christi und seiner Kirche. Und von welcher practischen Bedeutung ist es, daß wir unserm Erlöser und Heilande schon von der Geburt her als unserm Schöpfer verpflichtet sind, daß der Schöpfer aller Creatur selbst unsere Natur an sich genommen hat und gekommen ist das Verlorene zu suchen. — Das: was geworden ist, ὃ γέγονεν, ist für den Sinn nicht unbedingt nothwendig. Doch trägt diese Fülle des Ausdruckes den Character der Feierlichkeit und macht auf die hohe Wichtigkeit des Gedankens aufmerksam. Die logische Entbehrlichkeit des ὃ γέγονεν hat Mehrere veranlaßt es zum Folgenden zu ziehen. Diese Punctation ist schon alt, sie findet

ſich ſchon bei Irenäus und Tertullian, Origenes und Clemens von Alexandria. Doch haben ſich, ſeit die Exegeſe aus dem Kindheitszuſtande herausgekommen war, alle bewährten Ausleger entſchieden dagegen erklärt.*) Man kann dann entweder verbinden: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, oder ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν. Das erſtere iſt die ältere Leſeweiſe. Für den Sinn kommt beides auf daſſelbe hinaus. Denn auch bei der letzteren Leſeweiſe iſt der Logos oder das Geſchaffenſeyn durch ihn als der Grund des Lebens der Creaturen zu betrachten, ſ. v. a. was durch ihn geworden, war ebendeshalb Leben. Beide Leſeweiſen aber beruhen auf der falſchen Vorausſetzung, daß V. 4 ſich auf die Schöpfungsverhältniſſe beziehe, ſtatt auf die Erlöſung. Sie fallen von ſelbſt weg, ſobald erkannt wird, daß ζωή nicht das natürliche Leben iſt, ſondern das ewige Leben, die Seligkeit. Der Gedanke, daß alles Gewordene in dem Logos ſein Leben, ſeines Lebens Quelle habe, mag an ſich ein verſtändiger ſeyn, hier iſt er ein unmöglicher, da ζωή nach dem Sprachgebrauche des Johannes nicht das natürliche Leben ſeyn kann. Der zweite entſcheidende Gegengrund iſt der, daß dann das: „Und das Leben war das Licht der Menſchen“ nicht paßt. Dieſe Worte verlangen, daß das Leben nicht, wie es nach dieſer Erkl. der Fall, das creatürliche Leben iſt, ſondern das Leben, welches in dem Logos ſelbſt ſeinen Quell hat. Die Erklärung verdankt ihren Urſprung wie es ſcheint ſolchen, welche den einfach practiſchen Sinn des Prologes verkennend, ihn im Sinne ihrer ſpeculativen Neigungen umdeuteten.

V. 4. „In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menſchen.“ Luther ſagt: „Daß er ſpricht: in ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menſchen, das ſind eitel

*) Calvin z. B. ſagt: Qui particulam istam: quod factum est, disjungunt a superiore oratione, ut ad sequentem sententiam annectant, coactum sensum adducunt: quod factum est, in ipso erat vita, h. e. vivebat aut in vita sustinebatur. Sed hunc loquendi modum nusquam creaturis aliibui ostendent. Lampe: repugnat autem haec lectio tum fidei exemplarium, inter quae unum tantum reperit Millius, quod huic interpretationi faveat, tum bono sensui. Quomodo enim vita ejus, quod factum est, lux hominum dici potest?

Donnerschläge wider das Licht der Vernunft, freien Willen, menschliche Kräfte u. s. w. Als wollte er sagen: alle Menschen, so außer Christo sind, mangeln des Lebens vor Gott, sind todt und verdammt." Den Begriff des Lebens hat Köstlin treffend entwickelt (Joh. Lehrbegr. S. 235): „Der Ausdruck ζωή bedeutet dasjenige Leben, welches wirklich ein Leben ist, das directe Gegentheil des Todes, ein schlechthin kräftiges, und ein durch keine Hemmung seines Verlaufes, durch keine Unlust getrübtes, sondern seliges Leben, ein Leben, das über alle creatürliche Vergänglichkeit und Schwäche erhaben ist." In diesem emphatischen Sinne, wonach der Begriff des Lebens sich nahe mit dem des Heiles berührt, kommt das Leben vor in 5 Mos. 30, 20, wo zu Israel von Gott gesagt wird: „er ist dein Leben", s. v. a. nur durch ihn kannst du ein Daseyn finden, welches wirklich den Namen des Lebens verdient, von dem nicht das Wort gilt, du hast den Namen daß du lebest, du bist aber todt. Was dort von Jehova gesagt wird, ist hier auf Christum übergetragen. Dasselbe gilt von Ps. 36, 10, einer Stelle, die um so mehr hierher gehört, da dort ebenso wie hier das Leben mit dem Lichte verbunden wird: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte sehen wir Licht." Wer nicht aus dir, der alleinigen Quelle des Lebens und Heiles dasselbe schöpft, verliert es, trotz aller menschlichen Hülfsmittel zur Erhaltung und Gewinnung desselben, die er besitzt. Wem dagegen diese Quelle zu Gebote steht, dem vermag nicht die Bosheit der ganzen Welt das Leben zu entziehen, er wird am Leben erhalten und mit Wonne getränkt vor seinen Widersachern. In Prov. 3, 18 heißt es von der Weisheit, zwischen der und dem Logos eine so innige Beziehung stattfindet: „Ein Baum des Lebens ist sie für die, welche sie ergreifen." Und in Prov. 8, 35. 36 sagt die Weisheit: „Wer mich findet, der findet Leben und erlangt Huld vom Herrn. Und wer wider mich sündigt, frevelt gegen seine Seele, alle die mich hassen, lieben den Tod." Nach Calvin u. A. soll hier Christo die Erhaltung beigelegt werden, wie im Vor. die Schöpfung. Das Leben sey das natürliche: „Wenn nicht Sein beständiger Einfluß die Welt belebte, so müßte alles, was kräftig ist, sogleich zusammenfallen

den vernichtet werden." Was Paulus in Apgsch. 17, 28 Gott zuschreibe, daß wir in ihm leben und weben, das geschehe nach dem Evangelisten durch die Wohlthat des Wortes. Noch Lücke meint: „Johannes denkt hier noch gar nicht an den historischen Christus" und versteht unter dem Leben das physische und das abgesondert von Christo vorhandene ethische. Dagegen hat aber schon Köstlin bemerkt, die Worte seyen nicht nach Philo, sondern nach Johannes selbst zu erklären, der überall das Leben erst mit Christo selbst in die Welt kommen lasse, über die fortwährende Erhaltung der Welt durch den Logos aber nichts zu bemerken für gut finde. Schon bei Matthäus, Marcus und Lucas steht ζωή Leben durchaus gewöhnlich von dem geistlichen ewigen Leben, der Seligkeit, von dem natürlichen Leben nur Luc. 16, 25. Das bloße ζωή wechselt mit der ζωὴ αἰώνιος, die allein ein wahrhaftiges Leben zu nennen ist, so gewiß als es in 1 Mos. 2, 17 heißt: „an dem Tage, da du davon issest, wirst du sterben", wonach das natürliche Leben nur ein verhüllter Tod ist. Bei Johannes kommt ζωή über dreißigmal, immer nur von dem geistlichen ewigen Leben, der Seligkeit vor, die einzig und allein durch den Anschluß an das im Fleische erschienene Wort, den „historischen Christus" zu finden, außer ihm nirgends zu gewinnen ist. In einer ganzen Reihe von Stellen wird ζωή abwechselnd mit ζωὴ αἰώνιος gebraucht. So z. B. in C. 3, 15. 36: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν. Da wird ζωή erklärt durch das vorhergehende ζωὴ αἰώνιος. Vgl. 5, 24—26. 5, 39. 40. 6, 33. 35. 47. 48. 53. 1 Joh. 1, 1. Ueberall wird in diesen Stellen das Leben an die Erscheinung Christi im Fleisch geknüpft. Wie hier gesagt wird, daß in dem Logos das Leben war, so nennt sich Jesus in C. 14, 6 selbst das Leben. In der auffallend übereinstimmenden Parallelst. 1 Joh. 5, 11: ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν ist Leben = Heil, und das Leben hat seinen alleinigen Quell in Christo. Nach allem diesem, und da nach dem später zu führenden Beweise auch das parallele Licht nicht von Christo

losgetrennt werden kann, wird man das: „in ihm war das Leben", darauf beziehen müſſen, daß von Anfang der vernünftigen Creatur an in dem Logos das Leben für dieſelbe war, ſo daß ſie von dem Leben ausgeſchloſſen war, ſo lange Chriſtus nicht im Fleiſche erſchienen. Welcher mächtige practiſche Antrieb liegt in dem: in ihm war das Leben! Iſt der Logos, iſt Chriſtus, in dem uns der Logos zugänglich geworden, in dem ganzen weiten Univerſum der einzige Lebenspunct und Lebensquell: ſo muß die ganze Energie des Gemüthes darauf gerichtet ſeyn, mit ihm in Gemeinſchaft zu treten, in Gemeinſchaft zu verharren.

„Und das Leben war das Licht der Menſchen." ἡ ζωή iſt nicht das Leben in Abſtracto, ſondern das in dem Worte perſönliche Leben, ſ. v. a. Er, der Leben ſpendende, war als ſolcher zugleich. Das Licht iſt nach V. 8 und 9 der Logos ſelbſt.*) Es wird hier nicht an ein Einſtrahlen des Lichtes in die intelligente Schöpfung in der vorchriſtlichen Zeit, „an die fortwährende leuchtende Thätigkeit des Logos in der Weltgeſchichte nicht blos unter den Juden" gedacht werden können. Denn von ſolcher Lehre findet ſich ſonſt bei Johannes keine Spur. Die Behauptung, daß er nach C. 11, 52. 10, 16 eine vorbereitende Offenbarung in der Heidenwelt kenne, beruht auf unrichtiger Auffaſſung. In der erſteren Stelle ſind die „zerſtreuten Kinder Gottes" in der Heidenwelt nicht nach ihrem ſubjectiven Zuſtande ins Auge gefaßt, ſondern nach der göttlichen Erwählung und Vorbeſtimmung.**) „Göttliches Leben, präformirte chriſtliche Gotteskindſchaft" außerhalb der Schranken des Reiches Gottes, in der Heidenwelt, iſt eine wohl der neueren Vermittlungstheologie, nicht aber dem Johannes geläufige Vorſtellung. An Iſrael allein wird man nicht denken dürfen, da im Allgemeinen von den Menſchen die Rede iſt, und wenn auch eine Wirkſamkeit des Logos unter

*) Lampe: Sub symbolo lucis verbum proponere Johannes impense amat in hujus capitis nexu, quod procul dubio ab ipso Domino didicit, qui eo de propria persona saepiuscule est usus, 8, 1. 12, 35.

**) Bengel: Respectu praecognitionis divinae et quia revera futuri erant filii Dei.

den Juden allerdings ſtattfand, ſo blieb doch auch bei ihnen das Licht der Zukunft vorbehalten. Wenn nach V. 17 die Gnade und Wahrheit dem Bundesvolke erſt durch Chriſtum geworden, ſo wird ihm damit in der vorchriſtlichen Zeit Licht und Leben abgeſprochen. Das Licht iſt im A. T. die gewöhnliche Bezeichnung des Heiles. In Pſ. 27, 1: „Der Herr iſt mein Licht und mein Heil", haben wir geradezu die Erklärung des Bildes. In Jeſ. 49, 6 (Apgſch. 13, 47) heißt es von Chriſto: „Und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du ſeyſt mein Heil bis zum Ende der Erde." Wenn Iſrael bei Micha in C. 7, 8 ſagt: „wenn ich in Finſterniß ſitze, ſo iſt der Herr mein Licht", ſo iſt der Gedanke der: wenn ich im Elende bin, ſo iſt der Herr mein Heil. Daß in dieſem Sinne auch hier das Licht zu nehmen iſt, das zu beweiſen reicht ſchon V. 5 hin, beſonders der Gegenſatz der Finſterniß, unter der nur die Heilsloſigkeit verſtanden werden kann. In dieſem Sinne nun nennt ſich Chriſtus mehrfach ſelbſt das Licht und wird von Johannes ſelbſt ſo genannt, und zwar alle daß überall entweder ausdrücklich geſagt oder vorausgeſetzt wird, daß das Licht erſt mit ſeiner Erſcheinung im Fleiſche gekommen iſt. So z. B. C. 3, 19: τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον. C. 8, 12: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. wo wie hier das Licht mit dem Leben verbunden wird, C. 12, 35: ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστι. περιπατεῖτε ἕως τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ; beſonders aber C. 9, 5: ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου. wo Licht ſeyn und in der Welt ſeyn als unzertrennlich verbunden ſich darſtellt. Darauf daß das Licht hier Bezeichnung des Heiles iſt, welches dem menſchlichen Geſchlechte durch die Erſcheinung Chriſti vermittelt werden ſollte, führen uns auch die prophetiſchen Grundſtellen. Vor Allem kommt hier die St. Jeſ. 9, 1 in Betracht, die Matthäus in C. 4, 16 ausdrücklich anführt und die auf ſeine Darſtellung einen beherrſchenden Einfluß ausübt*): „Das Volk,

*) Lampe: Prae reliquis censemus allusum esse ad Jes. 9, 1, tum quia ejus usus reliquis etiam viris θεοπνεύστοις N. T. familiaris fuit, uti patet ex citatione Zachariae, Luc. 1, 78, et Matthaei, 4, 16, tum quia verba

das in Finſterniß wandelt, ſiehet großes Licht, die da ſitzen im Lande des Todesdunkels, über denen gehet Licht auf." Gemeinſam iſt dieſer Stelle mit der unſrigen nicht blos das Bild des Lichtes, ſondern auch die Erwähnung der Finſterniß, V. 5 hier, und die Verbindung von Licht und Leben hier correſpondirt dem Todesdunkel dort. Johannes würde mit dieſer Stelle in Widerſpruch treten, wenn der Logos ſchon ehe er Fleiſch wurde ſich als Licht kundgegeben hätte. Das Licht iſt auch dort Bezeichnung des Heiles. Die Finſterniß, welche durch das Licht vertrieben werden ſoll, bezeichnet zugleich das äußere und das geiſtliche Elend. „Der traurige Gefährte der äußeren Bedrängung durch die Heidenwelt iſt das geiſtliche Elend der inneren Abhängigkeit von derſelben." In Jeſ. 42, 6 ferner ſpricht der Herr zu ſeinem Knechte, dem Meſſias: „Ich will dich geben zum Bunde des Volkes, zum Lichte der Heiden." Erſt in Zukunft ſoll der Knecht Gottes dies werden. „Das Licht iſt hier nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Schrift bildliche Bezeichnung des Heiles. In der Parallelſt. 49, 6 wird das Licht gradezu durch Heil erklärt. Vorausgeſetzt wird, daß die Heiden nicht minder wie Iſrael, vgl. 9, 1, bis zur Erſcheinung des Knechtes Gottes in Finſterniß und Schatten des Todes ſitzen, daß ſie ſich im Elende befinden, wenn dies auch hier und da ein glänzendes Elend ſeyn mag." Sind Iſrael und die Heiden beide vor Chriſto in Finſterniß, ſo kann den Menſchen hier nicht in der vorchriſtlichen Zeit der wirkliche Genuß des Lichtes zugeſprochen werden. Nach V. 7 ſoll erſt der Knecht Gottes herausführen, die im Dunkel ſitzen. Im Anſchluß an C. 42, 6 heißt es in C. 49, 6: „und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du ſeyſt mein Heil bis zum Ende der Erde." Dann iſt noch Jeſ. 60, 1—3 ins Auge zu faſſen: „Mache dich auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir. V. 2. Denn ſiehe Finſterniß bedecket die Erde und Dunkel die Völker, und über dir gehet auf der Herr und ſeine Ehre erſcheinet über dir. V. 3. Und es

---

ipsa analogiam satis evidentem habent. Nam et hic de luce in tenebris splendente agitur.

wandeln Völker in deinem Lichte und Könige in dem Glanze, der dir aufgeht." In dem: es kommt dein Licht, iſt das Licht das perſönliche Heil, alſo der Herr als Heiland. Dies zeigt V. 19. 20 und die Vergleichung des letzten Gliedes: „und die Ehre des Herrn geht auf über dir." Auch nach dieſer St. bedeckt bis zur Erſcheinung Chriſti dunkel nicht blos die Heiden, ſondern auch die Juden. Chriſtus ſcheint zuerſt als ein helles Licht in die Finſterniß der Juden hinein, und die Heiden wandeln zu dieſem Lichte hinzu um ſich von ihm beſtrahlen zu laſſen. Damit im Einklange frohlockt Zacharias in Luc. 1, 78. 79: „es hat uns beſuchet der Aufgang aus der Höhe, zu erſcheinen denen, die in Finſterniß und Schatten des Todes ſitzen." Und Johannes ſelbſt, indem er in V. 7—11 Chriſtum als das Licht, das wahrhaftige Licht bezeichnet, das in die Welt, das in ſein Eigenthum gekommen, geht von der Anſchauung aus, daß vorher die Welt, und auch das Volk des Eigenthums des Lichtes entbehrte und in der Finſterniß ſaß. Nach allem dem wird kein Zweifel ſeyn können, daß Heumann mit Recht bemerkt: „Zu welcher Zeit er aber dieſes Licht geworden, belehrt uns V. 9, aus welchem wir lernen, daß er das Licht der Menſchen geworden als er in die Welt gekommen. Das Wort wurde alſo, wie ſich Chriſtus ſelbſt nennt, Joh. 8, 12, das Licht des Lebens." Der Gedanke des ganzen V. kann nur der ſeyn, daß der Logos von Anfang an virtuell Leben und Licht der Menſchen war, ſo daß, ehe er im Fleiſche erſchien, die Menſchen vom Licht und Leben ausgeſchloſſen waren. Das: in ihm war, ἦν, hier iſt wohl zu unterſcheiden von dem: das Leben iſt offenbar geworden, ἡ ζωὴ ἐφανερώθη in 1 Joh. 1, 2. Das Offenbarwerden bildet dort den Gegenſatz gegen das Seyn von Anfang. Analog iſt Apoc. 12, 11, wo das: „ſie haben ihn beſiegt", ſich auf die dem Verſöhnungstode Chriſti einwohnende Kraft bezieht, und der Sache nach ſ. v. iſt a.: ſie können ihn nun beſiegen. Ebenſo Apoc. 4, 5, wo die von dem Stuhle ausgehenden Blitze, Stimmen und Donner vorbedeutenden Character tragen, hinweiſen auf die Gott einwohnende Gerichtsfülle, die zu ſeiner Zeit offenbar werden ſoll. Ebenſo iſt hier Licht und Leben das für das ganze Menſchengeſchlecht in dem Logos vorhandene,

das zu seiner Zeit, wenn der Tag des Heiles und der Gnade gekommen (Jes. 49, 8. 2 Cor. 6, 2), über dasselbe ausgegossen werden soll.*) Ist von Anfang der Welt an nur in dem Logos das Leben und das Licht der Menschen, so erscheint das als des Menschen höchste Bestimmung zu Christo zu sprechen: „Außer dir ist nichts als Thorheit und als Lüge, als Finsterniß und als Sünde, als Tod und als Elend. Oeffne und erhelle meinen Geist, durchdringe und erwärme mein Herz, weil mein Glück darin besteht dich zu erkennen und dich zu lieben." (Quesnel.)

V. 5. „Und das Licht scheinet in der Finsterniß und die Finsterniß hat es nicht ergriffen." Unbedingt abzuweisen ist die Bemerkung von Olshausen: „Auf die Thätigkeit des fleischgewordenen Wortes ist φαίνει, scheinet, in keinem Fall zu beziehen; diese tritt erst in V. 14 als historisches Factum ein." Daß die Wirkung hier nicht die ist, „welche von Anfang an durch den Logos ausgeübt wurde", sondern die, welche von dem „historischen Christus" ausging, zeigen die Grundst. Jes. 9, 1. 42, 6. 49, 6. 60, 1, zeigt der Ausspruch des Zacharias, Luc. 1, 79, Christi selbst 8, 12. 36. Wie das Präsens φαίνει hier zu fassen ist, daß es eine Thätigkeit bezeichnet, die in der Gegenwart noch fortgeht, erhellt aus dem Verhältniß zu dem vorhergehenden ἦν, war, und noch bestimmter aus 1 Joh. 2, 8: ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Die Finsterniß ist der Zustand der außer der Verbindung mit Gott lebenden Menschen, die Heilslosigkeit, die Sünde und das von ihr unzertrennliche Uebel. σκοτία, bemerkt Köstlin richtig, „bezeichnet nicht nur den mangelhaften religiösen Zustand, sondern immer auch zugleich das mit diesem gegebne finstre Schicksal des Subjectes, das Fehlen nicht nur des Wahrheits-, sondern auch des Lebenslichtes." So wie das Licht das persönliche Licht ist, so ist die Finsterniß hier Bezeichnung der unter der Finsterniß stehenden Menschen, nach der Grundst. Jes. 9, 1: „das Volk, das in Finsterniß sitzet, siehet ein großes Licht", nach der Ausführung im Folgenden („er kam

*) Ganz das Richtige hat schon Lampe: in redemtione, v. 4 et 5, ubi primo Verbum tanquam verus salutis fons describitur, secundo neglectus ejus ita indicatur, ut patere queat, illum nihil splendori ejus praejudicare.

sein Eigenthum **und die** Seinen nahmen ihn nicht auf"), und will das: „hat **es nicht ergriffen**", auf eine vollendete Thatsache anführt, die **bei den Heiden** noch nicht vorlag, die Juden, das erwählte **Volk des Bundes** und Eigenthums.*) Καταλαμβάνειν steht im N. T. **sonst immer** ergreifen, C. 12, 35. Mr. 9, 18. Cor. 9, 24. **Phil. 3, 12. 13.** In der Bed. begreifen, erkennen kommt nur das **Medium** vor, Apgsch. 4, 13. 10, 34. Am meisten klar ist **Röm. 9, 30:** κατέλαβε δικαιοσύνην. Weil die Juden die Hand des **Glaubens** nicht ausgestreckt haben, um das Licht zu ergreifen, **darum hat** die Finsterniß sie ergriffen, C. 12, 35. Den Grund, **warum** sie nicht ergriffen, deckt der Herr auf in Matth. 23, 37: „**ihr** habt nicht **gewollt**", und noch klarer Johannes in C. **3, 19:** „das Licht ist in die Welt gekommen und die Menschen (**durch** die Juden repräsentirt) liebten mehr die Finsterniß als **das Licht**, denn ihre Werke waren böse." Dem dunklen Schicksal, **welches** auf ihnen lastete, wären sie gerne entflohen, aber **dem dunklen** Sinne, dessen Reflex dieses Schicksal war, **wollten sie um** keinen Preis entsagen, und so mußte sich durch ihre **eigne Schuld** ihr Dunkel verdoppeln. „Aber obgleich — sagt **Luther** — die arge blinde Welt des lieben Lichtes **nicht** begehrt, ja **nicht** leiden kann, sondern verfolgt und lästert, so scheint es **doch aus** sonderlicher Gnade des wahrhaftigen ewigen Lichtes um der kleinen Heerde willen, die dadurch erleuchtet werden soll, geht **nicht** unter um des Undankes und der Verachtung willen des **großen** gottlosen Haufens."

Der Apostel führt nun in V. 6—13 das in V. 5 Angedeutete **weiter** aus, zeigt wie Christus als das wahrhaftige Licht unter den Juden erschien und von ihnen verworfen wurde, sich aber dadurch als das wahrhaftige Licht bewährte, daß er denen, die ihn aufnahmen, das höchste aller Güter ertheilte, die Gotteskindschaft. **Dies** letztere gehörte nothwendig zur Sache. Es

*) Lampe: In concreto hic per tenebras intelligit Judaismum. De illis enim tenebris **loquitur**, quae lucem non receperunt, quod v. 11 diserte ad τὰ ἴδια τοῦ λόγου applicatur. — Hic sigillatim scopus erat totius Evangelii, ut **tenebrae illae** contra lucem se conspissantes redarguerentur ne praejudicium **inde nascens** eximeretur.

liefert die Gewähr, daß die Auffassung des Sachverhältnisses, wie sie den Worten: „Das Licht scheint in der Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht ergriffen", und der Ausführung zu Grunde liegt, die Anschauung, nach der das Licht Christo zugetheilt wird, die Finsterniß den Juden, nicht auf subjectiver Ansicht beruht, sondern in der Sache selbst begründet ist. Wer zu der Würde der Kinder Gottes erheben kann, der muß das Licht und das Leben, der kann kein anderer als der Schöpfer selbst seyn. Denn als der wahrhaftige Erlöser kann sich nur der Schöpfer bewähren.

Zuerst in V. 6—8, wie Johannes der Täufer auf die Erscheinung des Lichtes vorbereitet. „Es ward ein Mensch von Gott gesandt, der hieß Johannes." Die Umschreibung: ἐγένετο ἀπεσταλμένος statt der einfachen Tempusform kann daraus abgeleitet werden, daß die Darstellung in dem Prologe den Character einer gewissen feierlichen Breite trägt. Vielleicht aber ist der Grund darin zu suchen, daß ἀπεσταλμένος hier und ἐρχόμενον in V. 9 die beiden auf Maleachi sich beziehenden Stichwörter sind, die als solche durch die Construction kenntlich gemacht werden sollen. Die Beziehung auf Mal. 3, 1: „siehe ich sende meinen Boten und er bereitet den Weg vor mir", und V. 23: „siehe ich sende euch den Elias den Propheten" kann jedenfalls keinem Zweifel unterworfen seyn. Auf dieselben St. weist der Täufer hin in C. 3, 28: αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον· οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστὸς, ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ, und der Herr in Matth. 11, 10: οὗτος γάρ ἐστι περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. Es gehört zu der schriftstellerischen Weise des Johannes selten ausdrückliche Citate aus dem A. T. zu geben und die Beziehungen auf dasselbe in versteckter, leise andeutender Weise anzubringen, wie dieselbe Erscheinung sich bei den Propheten des A. B. im Verhältnisse zu den Büchern Mose's findet. Der Grund liegt darin, daß häufige Citate sich zu dem höheren Style nicht passen würden, in dem das Evangelium geschrieben ist. ἄνθρωπος ist in diesem Zusammenhange, wo Alles darauf gerichtet ist, Christum im Verhältnisse zu Johannes zu erhöhen, gewiß nicht = τίς.

In der Grundst. Mal. 3, 1 werden sich der himmlische Bote und der irdische, der menschliche und der göttliche so scharf als möglich entgegengesetzt. Der Name des Johannes, den der Herr selbst ihm beigelegt, Luc. 1, 13, bedeutet: der Herr ist gnädig, und war die trefflich geeignet für den Boten, welcher den Anbruch der Zeit verkünden sollte, von der der Psalmist geweissagt hatte: „Du wirst dich erheben, dich Zions erbarmen, denn es ist Zeit, daß du ihr gnädig seyst, Ps. 102, 14.*) Daß der Name wegen dieser Bedeutung gewählt worden, kann als sicher betrachtet werden. Zweifelhaft aber ist, ob Johannes auf diese Bed. hier Rücksicht nimmt. Soviel ist gewiß, daß er auf seinen eignen Namen Gewicht legte, daß er in der Liebe Jesu eine Verwirklichung desselben erblickte, von der Anschauung ausgehend, daß in Jesu Jehova offenbar geworden. Die Stellen C. 21, 20. 20, 2, wo Johannes sich mit offenbarer Anspielung auf seinen Namen als den bezeichnet, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, zeigen dies deutlich.

V. 7. „Dieser kam zum Zeugniß, auf daß er zeugte von dem Lichte, auf daß Alle durch ihn glaubten." „Zeugniß", das ist ein Lieblingsausdruck des Johannes, der in dem Evangelium, den Briefen und der Apokalypse gleich häufig wiederkehrt (in dem Ev. findet er sich 14 mal), während er bei Matthäus gar nicht vorkommt. „Auf das Zeugniß hat Johannes uns zum Vorbilde sich beschränkt und hat darauf sein Leben verwandt und seinen Tod. Wir haben alle die Gnaden geerbt, welche den Juden zu Theil geworden, und wir sind dafür die Dankbarkeit schuldig, welche sie ihm dafür nicht bewiesen haben" (Quesnel). Daß περὶ sich auf Johannes bezieht, welcher den Weg vor Christo bereiten, s. v. a. zu dem Glauben an ihn erwecken sollte, nicht auf das Licht, bedarf kaum der Bemerkung.

V. 8. „Es war nicht Jener das Licht, sondern daß er

*) Lampe: Tempus, quo prodibat Johannes, praecise illud erat, quo Deus in Christo volebat mundo se propitium demonstrare. Apparuerat jam tempus gratiam conferendi populo dei, Ps. 102, 14, quod in benedictione sacerdotali, Num. 6, 24, tamdiu Israeli optatum erat, et quod Israel tandiu supplex rogaverat, Ps. 123, 3.

zeugete von dem Lichte." „Nicht ein Mensch kann uns erleuchten, und wäre es auch ein St. Johannes, das Wort Gottes, die ewige Wahrheit ist allein unser Licht." Mit vielen andern Auslegern meint Olshausen: „Offenbar sind die Worte polemisch gegen übertriebne Werthschätzung des Johannes gerichtet." Man beruft sich auf Luc. 3, 15, wonach bei dem Auftreten des Johannes Viele im Herzen dachten, ob er etwa der Messias seyn möge, und auf die Aeußerung der Jünger des Johannes hier in C. 3, 26. Aber die Annahme einer solchen polemischen Beziehung steht mit der Zeit der Abfassung des Evangeliums nicht im Einklange. Bei der Entschiedenheit, mit der Johannes selbst von sich hinweg und auf Christum hingewiesen hatte, konnten kaum noch einige verkommne Subjecte daran denken, den Johannes selbst für das Licht, für den Heiland zu halten. Und auf solche Rücksicht zu nehmen, paßt am wenigsten für den Prolog, der überall in großen Zügen malt. Der wahre Grund der Bemerkung ist der, daß der Apostel die Größe Christi dadurch ins Licht stellen will, daß der größte der Menschen, der größte unter den Propheten des A. B. (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28) im Verhältniß zu ihm nur eine durchaus untergeordnete Stellung einnimmt. In Johannes wird das ganze Menschengeschlecht Christo zu Füßen gelegt. Von ihm zu zeugen, das ist die höchste Würde, zu der es ein Mensch bringen kann, das höchste Ziel, dem ein Mensch nachtrachten darf und soll. Also der Schatten des Johannes soll das Licht Christi heben, dessen Herrlichkeit ins Licht zu stellen der letzte Zweck des ganzen Prologes ist.

In V. 9—11 die Erscheinung des Lichtes und die Verschmähung desselben von denen, deren Finsterniß zu erleuchten es zunächst gekommen.

V. 9. „Es war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, kommend in die Welt." Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß ἦν ἐρχόμενον statt des einfachen kam steht. Gegen die Erkl.: es sollte kommen, die auf einer bereits zurückgewiesenen Ansicht von dem Gedankengange des Prologes beruht, hat schon Lücke bemerkt: „Nach classischem Sprachgebrauche wäre ἦν — ἐρχόμενον als periphrastisches Futurum (erat

venturum) unmöglich. Auch im N. T. wäre dies das einzige Beispiel. Dagegen hat solche Umschreibung des Imperf. im N. T. zahlreiche Analogien für sich." Es fragt sich aber warum diese hier gewählt ist, warum Johannes umschreibt, was er kürzer und deutlicher mit einem Worte sagen konnte, um so mehr, da er anderweitig von derselben Sache die einfache Tempusform gebraucht, τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, C. 3, 19. 12, 46. 18, 37. Ein zureichender Grund wäre hier nun schon die dem Prologe eigenthümliche, den Leser gleichsam bei den erhabenen Wahrheiten festhaltende, ihn zum Nachdenken, zur Meditation einladende Breite. Doch bietet sich mit einiger Wahrscheinlichkeit noch eine andere Erklärung dar, die, daß das ἦν — ἐρχόμενον die Beziehung auf die Grundweissagung Maleachis deutlicher hervorhebt. Der große „Kommende" des Maleachi war in Aller Munde. Ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος so redet der Täufer in Matth. 3, 11. Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, so läßt er Christum in C. 11, 3 des Matthäus fragen. In unserm Cap. selbst redet er von dem ὀπίσω μου ἐρχόμενος, V. 15. 27. 30. In C. 3, 31 sagt er: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί und ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί. In C. 6, 14 sagen die Leute von Jesu: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Martha spricht zu Christo in C. 11, 27: ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. Das ἐρχόμενος ist hiernach gleichsam mit Anführungszeichen versehen. — Der Ausdruck: kommen in die Welt, ist bei Johannes gleichsam ausgesondert für die Erscheinung Christi im Fleische. Er findet sich im Munde des Volkes 6, 14. 11, 27, des Täufers 3, 31, Christi 12, 46. 18, 37. 16, 28. des Evangelisten 3, 19. Schon diese Ausdehnung des Sprachgebrauches führt auf ein alttestamentliches Fundament. Ebenso, daß die Redensart an sich nicht bezeichnend genug ist, um aus ihr selbst solchen ausgedehnten Gebrauch von dieser Sache zu erklären. Auf Maleachi 3, 1: „plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Bundesengel den ihr begehret, siehe er kommt, spricht der Herr der Heerschaaren", wird die Redensart um so mehr zurückzuführen seyn, da das

kommen in ihr nachdrücklich wiederholt wird und auch in V. 2 noch einmal wiederkehrt: „Und wer erträgt den Tag seines Kommens?", und da bei der Zurückführung auf diese St. es sich erklärt, daß grade Johannes der Täufer Christum so wiederholt und geflissentlich als den Kommenden bezeichnet. Für ihn war grade diese Stelle gleichsam das Fundament seiner Existenz, das Programm seines Auftretens, die Abgränzung seiner Stellung gegen die Christi. In Beziehung auf diese Stelle, welche wiederum zurückweist auf 1 Mos. 49, 10: bis der Silo kommt (auf diese St. bezieht sich, wie es scheint, das ὅτι Μεσσίας ἔρχεται der Samariterin C. 4, 25) wird der Messias theils blos als der Kommende bezeichnet, theils als der in die Welt Kommende. Zu dem: in die Welt kommen, erweitert sich das bloße kommen in Hinweisung darauf, daß in der Grundst. des Maleachi der Bundesengel vor seiner Erscheinung in der sublunarischen Welt eine andere himmlische Existenz hatte: es ist der Herr des Himmels, der zu dem Bundesvolke als zu seinem Eigenthum kommt. — Das wahrhaftige Licht, so wird Christus zunächst nicht genannt im Gegensatze gegen trügerische, sondern gegen unvollkommne Lichter, wie Johannes der Täufer ein solches war. „Das ist der Unterschied — sagt Calvin —, daß was licht ist im Himmel und auf Erden anders woher seinen Glanz entlehnt. Christus aber ist das Licht, das durch sich selbst scheint, dann die ganze Welt mit seinem Glanze bestrahlt, so daß nirgends ein andrer Ursprung oder Ursache des Lichtglanzes ist. Das wahrhaftige Licht nennt er also das, dem es von Natur eigen ist zu leuchten." Der Sache nach aber bildet das wahrhaftige Licht zugleich auch den Gegensatz „gegen falsche Lichter und Irrwische, welche die Leute in Schaden und Gefährlichkeit stürzen." Calvin u. A. beziehen das: welches jeden Menschen erleuchtet, auf das „allgemeine Licht der Natur." Es wurde aber schon früher nachgewiesen, daß das Licht bei Johannes sich nie auf das Vernunftlicht, überhaupt nicht auf die intellectuelle Erleuchtung bezieht, sondern Bezeichnung des Heiles und Heilandes ist, und daß Johannes dies Heil erst mit der Erscheinung Christi anbrechen läßt. Wie kann aber von Christo als dem Lichte gesagt werden, daß er jeden Menschen

erleuchte, Angesichts der Thatsache, daß die Finsterniß das Licht nicht ergriffen hat, V. 5, daß er in sein Eigenthum kam und die Seinen ihn nicht aufnahmen? Die Antwort auf diese Frage, die für einen Prädestinatianer freilich schwer zu beantworten, ist die, daß sowohl sich auf die Idee und Bestimmung bezieht, daß die Worte aussagen, daß Niemand Licht hat, der es nicht von ihm empfangen, jeder Licht empfängt, der sich nicht durch seine eigne Schuld davon ausschließt, daß die Worte also die Hoheit der Gabe Christi bezeichnen, die dadurch an ihrer Bedeutung nicht verliert, daß die Undankbarkeit sie verschmäht. Luther sagt: „Ich predige euch Allen, so hier zu Wittenberg sind; wie viel aber sind unter euch, die sich aus meiner Predigt bessern und das selige Licht mit Glauben annehmen, daß sie dadurch erleuchtet werden? Wahrlich das wenigere Theil gläubet meiner Predigt. Dennoch bin und bleibe ich eurer aller Lehrer und Prediger. Also ob wohl nicht alle gläuben Christi Predigt, das nimmt Christo sein Amt nicht: Er ist und bleibt gleichwohl das Licht, das alle Menschen erleuchtet. Er ist das rechte Licht von Anfang bis zu Ende der Welt, das ist, so viel Menschen kommen sind und noch kommen sollen in die Welt und erleuchtet werden, die haben kein ander Licht noch Heiland gehabt und werden noch haben, denn Christum. In Summa, der heilige Evangelist will sonst kein ander Mittel gestatten, dadurch die Leute können erleuchtet und selig werden: alle Welt soll dies ewige Licht alleine haben oder ewiglich in der Finsterniß bleiben.“ Die Worte weisen zunächst auf Jes. 42, 6. 49, 6: „ich gebe dich zum Lichte der Heiden.“ Sachlich entspricht das: es ist in keinem Andern Heil, Apgsch. 4, 12. — Luther übersetzte in der ersten Ausg.: „Das war ein wahrhaftig Licht, welches alle Menschen erleuchtet durch seine Zukunft in die Welt.“ Dagegen in den späteren Ausgaben im Anschlusse an die Vulgata: Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.“ Dagegen ist schon vielfach bemerkt worden, daß die Redensart in die Welt kommen, zwar wohl im Rabbinischen Sprachgebrauche, nie aber im N. T. von gewöhnlichen Menschen vorkomme, welche durch die Geburt in das irdische Daseyn eintreten, dagegen ziemlich häufig und ganz

beſonders bei unſerm Evangeliſten von dem Eintritte Chriſti in die Welt gebraucht werde und dafür ausgeſondert und geheiligt ſey. *) Ein zweiter Grund iſt der: ἐρχόμενον muß ſchon deshalb auf φῶς bezogen werden, weil ſonſt das ἦν in V. 10 nicht aus V. 9 die nothwendige Ergänzung erhält: er war, in Folge ſeines Kommens.

V. 10. „Er war in der Welt, und die Welt iſt durch ihn geworden, und die Welt erkannte ihn nicht.“ Das: er war in der Welt, reſümirt den Inhalt des vorigen Verſes, welcher über das Kommen des Lichtes, des Heilandes in die Welt berichtet: ſo war er alſo in der Welt. Dem Beſonderen, dem Bundesvolke als Schauplatz der Erſcheinung des Heilandes, ſchickt der Evangeliſt hier das Allgemeine, die Welt voraus, weil ſchon von der Weltſchöpfung her Chriſtus ein Anrecht darauf hatte, in welchem Theile der Welt er auch erſcheinen mochte, freudig begrüßt zu werden: wie ſollte die Creatur nicht ihrem Schöpfer entgegenjubeln, wenn er kommt um ſie zu erlöſen. Die Juden, da ſie Chriſtum verwarfen, verläugneten nicht bloß die Erlöſungsgnade, ſie bewieſen ſich auch undankbar gegen die Schöpfungsgnade, wie noch jetzt jeder, der Chriſtum verſchmäht. Nach vielen Ausll. ſollen ſich die Worte: Er war in der Welt, auf die Zeit vor der Menſchwerdung beziehen. „Der Evangeliſt fügt dies hinzu — ſagt Bengel — damit nicht jemand das im Vorhergehenden erwähnte Kommen in die Welt alſo verſtehe, als wäre das Licht vorher gar nicht in der Welt geweſen.“ Aber wir haben ſchon früher gezeigt, daß dies, daß das Licht vor der Erſcheinung Chriſti nicht in der Welt war, in der That die Anſchauung des Evangeliſten iſt; nachdem im unmittelbar Vorherg. geſagt worden, daß das Licht in die Welt gekommen, kann nicht ſo ohne weiteres geſagt werden, daß es ſchon früher in der Welt geweſen — es müßte dann doch irgendwie die Verſchiedenheit des Seyns in der Welt vor dem Kommen in die Welt von dem ſpäteren bezeichnet werden;

*) Bengel: Apud Hebraeos frequens est periphrasis hominis הבא בעולם, veniens in mundum: sed in N. T. et praecipue in hoc libro id de solo Christo dicitur, sublimi significatu. Erat enim, ante etiam quam veniret.

jedenfalls aber müßte das: ſchon früher, was alle dieſe Ausll. einſchieben, im Texte ausgedrückt ſeyn. Endlich, der λόγος war nach V. 1 vor ſeiner Erſcheinung im Fleiſche bei Gott. Noch im vorigen Verſe bildet das Kommen in die Welt den Gegenſatz gegen das Seyn bei Gott. Daß κόσμος hier die ſublunariſche Welt iſt, die Wohnſtätte der Menſchen, erhellt aus dem letzten Gliede. Auf dieſe konnte der Logos wohl von ſeinem Seyn bei Gott aus einwirken, aber ihm ein Seyn in dieſer Welt beilegen vor der Menſchwerdung konnte der Evangeliſt nicht ohne ſeiner Grundanſchauung ungetreu zu werden. Zu den Worten: Und die Welt iſt durch ihn geworden, bemerkt Luther: „Weil die Schrift denſelben Titel und göttliche allmächtige Gewalt Chriſto, unſerm Herrn, der Jungfrau natürlichem Sohne gibt, daß die Welt durch ihn gemacht ſey, ſo folgt unwiderſprechlich, daß er wahrhaftiger, weſentlicher Gott und Schöpfer aller Dinge ſey, und alſo zwei Naturen, göttliche und menſchliche in einer Perſon, Chriſto unzertrennlich vereinigt ſeyen."

V. 11. „Er kam in ſein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf." Das iſt der zweite Contraſt. Es iſt ſchmählich, wenn die Welt ihren Schöpfer, noch ſchmählicher, wenn das Volk des Bundes ſeinen Bundesherrn verſchmäht, der ſo lange Zeiten hindurch ſich ſeiner ſo treulich angenommen, dem er Liebe und Treue gelobt und geſchworen hat. Luther ſagt: „Wie Moſes die Juden Gottes Eigenthum heißt, alſo nennt ſie der Evangeliſt hier unſers Herrn Chriſti Eigenthum, damit anzuzeigen, daß Chriſtus wahrhaftiger Gott ſey, dem Vater gleich." Τὰ ἴδια iſt, was jemand eigenthümlich hat. So ſteht es von dem Hauſe, das jemanden eigenthümlich, in C. 19, 27. Apgſch. 21, 6. Die LXX ſetzen τὰ ἴδια für ביתו in Eſth. 5, 10. 6, 12. Die Iſraeliten erſcheinen im A. T. durchweg als Eigenthum und Erbe Jehovas, vgl. z. B. 2 Moſ. 19, 5: „Und jetzt, wenn ihr hören werdet auf meine Stimme und bewahren meinen Bund, ſo werdet ihr mir zum Eigenthum aus allen Völkern", 5 Moſ. 7, 6: „Denn ein heilig Volk biſt du dem Herrn deinem Gott, dich hat der Herr dein Gott erwählt, daß du ihm ſeyſt zum Volke des Eigenthums aus allen Völkern, die auf der Erde ſind", Pſ. 135, 4:

„Denn Jakob erwählte sich der Herr, Israel zu seinem Eigenthum", 2 Mos. 4, 22. 23. 2 Sam. 7, 24. Die alttestamentliche Brücke zwischen diesen St. und der unsrigen, wo Israel plötzlich als Eigenthum Christi erscheint, bildet die Lehre von dem Engel des Herrn, dem gottgleichen Offenbarer Gottes. Dieser erscheint als Eigenthumsherr Israels in 2 Mos. 3, 2. 7. Der Tempel gehört nach Mal. 3, 1 dem Herrn und seinem Bundesengel. Daß in Jesus der Jehova des A. T. sich darstellte, darauf führt die ganze Lehre des Johannes vom Logos, der kein anderer als der alttestamentliche Engel des Herrn, darauf die St. 12, 41. 8, 56 vgl. Christol. 1 S. 46 f. Auch die anderen Apostel übertragen ohne Weiteres auf Christum, was im A. T. von Jehova gesagt worden, Christol. S. 65 f. Daß Christus zunächst an das Bundesvolk gesandt war, bezeugt er selbst in Matth. 15, 24: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. Eine Umschreibung unserer St. gibt Johannes selbst in C. 12, 37: „Obgleich er so viele Zeichen vor ihnen gethan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn."

Dem Anstoße, welchen die Thatsache des Unglaubens des Bundesvolkes gewähren konnte, stellt der Evangelist in V. 12. 13 die herrliche Legitimation entgegen, welche Christus in den edlen Gaben besitzt, die er den an ihn Glaubenden ertheilt hat. Hat er diese erhoben zu der höchsten unter allen Würden, der der Kinder Gottes, so steht es fest, daß hier das Wort 5 Mos. 32, 5 gilt: „Seine Söhne, die trifft der Tadel, ein Geschlecht verkehrt und verderbt."

V. 12: „So viele ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben." Es heißt eigentlich: so viele ihn aber nahmen. Das Nehmen, sagt die Berleb. B., hätte nicht statt, wo Christus sich nicht hergegeben hätte. Als das Medium des Nehmens wird der Glaube bezeichnet und zwar der Glaube an den Namen Christi. Der Name ist in der Schrift die Zusammenfassung der Thaten. Daß Christus einen Namen hat, weist darauf hin, daß er wie der Jehova des A. B. im Unterschiede von den namenlosen Göttern der Heiden, nicht mit leeren Prätensionen aufgetreten ist, sondern

in Thaten der Macht und Liebe sein Wesen kundgegeben und damit ein Panier errichtet hat, um das die Kirche sich sammeln kann. Wo im A. T. von der Kindschaft Gottes die Rede ist, da wird überall nur die Innigkeit des Liebesverhältnisses ins Auge gefaßt, die abgekürzte Vergleichung, die in allen solchen Stellen stattfindet, wird auseinandergelegt in Ps. 103, 13: „wie sich ein Vater über Kinder erbarmet, so erbarmet sich der Herr über die so ihn fürchten." Wenn Israel z. B. der Sohn Gottes genannt wird, so heißt das, daß Gott ihn so innig liebt, wie ein Vater sein Kind. Hier dagegen beruht der Begriff der Kindschaft auf der geistlichen Zeugung, darauf daß Gott den in Sünden empfangenen und geborenen Menschen durch eine unmittelbare Wirkung des göttlichen Lebens theilhaftig macht. Von solcher Kindschaft weiß das A. T. noch nichts, vgl. meinen Comm. zu Ps. 2, 7. Auf die hohe Bedeutung dieser durch Christum vermittelten Gabe Gottes weist das: er gab ihnen die Macht Gottes Kinder zu werden, hin. Die Macht über eine Sache ist die Fähigkeit in ihren Besitz zu gelangen. So ist in Apoc. 22, 14: „Selig sind die seine Gebote thun, auf daß ihre Macht sey an dem Holze des Lebens" die Macht über das Holz des Lebens die Fähigkeit zu seinem Besitze zu gelangen. In Apoc. 2, 26 die Macht über die Heiden, daß man frei über sie schalten und walten kann. Hier bildet die Macht den Gegensatz gegen die absolute Ohnmacht und Unfähigkeit des außer Christo lebenden Menschen zur Gotteskindschaft zu gelangen. Wenn wir recht bedächten, was es mit dieser durch Christum uns geschenkten „hohen Ehre, unaussprechlichen Würde und Hoheit auf sich hat", so würden wir, wie Luther sagt, „uns nicht viel bekümmern über dem, was die Welt alleine hoch und groß achtet, viel weniger danach trachten."

V. 13. „Die nicht aus dem Geblüte, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren worden sind." Der eigentliche Gegensatz ist der zwischen dem Manne und Gott, das vorausgeschickte: „aus dem Geblüte und aus dem Willen des Fleisches" weist darauf hin, wie wenig es mit dem Manne auf sich hat, wie elend derjenige ist, der keine andere Geburt hat, als die durch Zuthun des

Mannes gewirkte, wie nothwendig die Geburt aus Gott, wie herrlich die Wohlthat Christi ist, der allein zu dieser Geburt verhelfen kann. Wo der Mensch nach Fleisch und Blut betrachtet wird, die bei dem Werke der Zeugung seit dem Sündenfall eine so vorwiegende Rolle spielen (Lücke: „Blut ist nach der Ansicht der Alten Element und Sitz des leiblichen Lebens und so der Fortpflanzung"), da geschieht dies gewöhnlich im herabsetzenden Sinne. So z. B. in Matth. 16, 17: „Selig bist du Simon Bar Jona, weil nicht Fleisch und Blut es dir offenbaret hat, sondern der Vater im Himmel", 1 Cor. 15, 50. Ephes. 6, 12. Gal. 1, 16, von welchen St. die unsrige nicht losgetrennt werden darf. Es ist derselbe Gegensatz, welchen der Herr aufstellt zwischen denen, die aus dem Fleische geboren und also Fleisch, und denen, die aus dem Geiste geboren sind. Nach einer weit verbreiteten Annahme soll der Evangelist hier den Stolz der Juden auf ihre Abstammung von Abraham beschämen, ihrem vermeintlichen Geburtsadel den wirklichen Adel der Geburt aus Gott entgegenstellen. „Daher — sagt Luther — Johannes der Täufer Matth. 3, 9 sie hart strafet um solches Stolzes willen, daß sie darauf pochten, sie wären Abrahams Saame, und spricht: Denket nur nicht, daß ihr bei euch wollet sagen: wir haben Abraham zum Vater." Aber eine solche Beziehung wird durch nichts angezeigt und gegen sie ist der Parallelismus mit C. 3. Der Gegensatz ist einfach der der natürlichen Geburt und der geistlichen. Erst die letztere gibt dem Leben den rechten Werth. Der Mensch, zu Gott geschaffen, ist erst dann in seinem rechten Elemente, wenn er der göttlichen Natur theilhaftig geworden, und eine solche Theilhaftigkeit kann von der natürlichen Zeugung nicht ausgehen, seit durch den Sündenfall Fleisch und Blut bei dem Menschen in den Vordergrund getreten sind: was von Fleisch und Blut kommt, ist selbst Fleisch und Blut, unfähig zu dem höheren Leben, zu der wahrhaftigen Gemeinschaft mit Gott.

Daß wir in V. 14 einen neuen Ansatz, den eigentlichen Höhepunct des Prologes vor uns haben, erhellt schon daraus, daß hier der Logos des Anfanges wiederkehrt. An den vollsten Ausdruck des Mysteriums der Erscheinung Christi im Fleische schließt

ſich in V. 15—18 die erhabenſte Darlegung der Ehren Chriſti und der herrlichen Güter und Gaben, die durch ihn dem menſchlichen Geſchlechte zu Theil geworden ſind.

V. 14. „Und das Wort ward Fleiſch und wohnete unter uns, und wir ſahen ſeine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit."

„Und das Wort ward Fleiſch." Das vorangeſchickte und weiſt darauf hin, daß wir hier keinen abſolut neuen Anfang vor uns haben, daß nur das Begonnene vollendet wird, auf die vorbereitenden Enthüllungen die definitive folgt. „Fleiſch — bemerkt Luther — heißt in der Schrift ein ganzer Menſch, wie unten in C. 3, 6 geſagt wird: was vom Fleiſche geboren wird, das iſt Fleiſch. Nun wird aber Leib und Seele geboren von einem Weibe, nicht ein todter Klumpe Fleiſches, ſondern ein leiblich Kind, das Fleiſch und Blut hat." In dem unmittelbar Vorhergehenden kommen Fleiſch und Blut nicht als ein einzelner Theil des Menſchen in Betracht, ſondern der ganze Menſch wird nach Fleiſch und Blut bezeichnet, weil dieſe durch den Sündenfall bei ihm in den Vordergrund getreten ſind. In C. 17,2: „ſo wie du ihm die Macht gegeben haſt über alles Fleiſch", iſt alles Fleiſch Alles, was Menſch iſt. Im A. T. ſteht Fleiſch ſehr häufig für den ganzen Menſchen. Dem Fleiſche wird eine Seele beigelegt in 3 Moſ. 17, 11. 5 Moſ. 12, 15, ein Geiſt Hi. 12, 10. Das ganze N. T. kennt Jeſum nur als ganzen Menſchen, vgl. C. 8, 40. Als ſolcher bezeichnet er ſich ſelbſt ſo häufig als den Menſchenſohn. Als ganzen Menſchen ſtellt ihn uns beſonders die Auferweckung des Lazarus in C. 11 vor Augen. Warum aber ſagt Johannes ſtatt: das Wort ward Menſch, das Wort ward Fleiſch? Die Antwort gewähren uns die Stellen des A. T., in denen ebenſo wie hier ein Gegenſatz vorliegt von Fleiſch und Gott. Ueberall hat in ihnen das Fleiſch den Nebenbegriff der Hinfälligkeit und Schwäche.*) So z. B. in Pſ. 56, 5: „Auf Gott vertraue ich, nicht fürchte ich mich, was

*) Geſenius unter בָּשָׂר: Saepissime opponitur numini vique divinae et adjunctam habet debilitatis et fragilitatis notionem

kann Fleiſch mir thun." Fleiſch — wurde zu dieſer Stelle bemerkt — nennt der Sänger die Menſchen verächtlich, weil, wo Leiblichkeit, keine wahre Stärke. Jo. Arnd: Er ſetzt gegeneinander den ſtarken Gott und das ohnmächtige Fleiſch, welches wie Heu iſt und wie eine Blume auf dem Felde." In Pſ. 78, 39 heißt es: „Und Er gedachte, daß ſie Fleiſch ſind, ein Hauch, der dahin fährt ſonder Rückkehr." In Jeſ. 31, 3: Und die Aegypter ſind Menſch und nicht Gott und ihre Roſſe ſind Fleiſch und nicht Geiſt. In Jeſ. 40, 6—8: „Alles Fleiſch (alles Menſchenthum) iſt Gras und alle ſeine Huld iſt wie eine Blume des Feldes. — Vertrocknet iſt Gras, verwelket Blume, und das Wort unſeres Gottes beſtehet in Ewigkeit." Dieſe St. berührt ſich mit der unſrigen inſofern beſonders nahe, als auch dort der Gegenſatz vorliegt zwiſchen dem Fleiſche und dem Worte Gottes, das dort freilich das unperſönliche iſt, hier das perſönliche. Dieſer bis dahin ſchroffe und abſolute Gegenſatz iſt durch die Menſchwerdung ausgeglichen worden. Nach allem dieſem kann gar kein Zweifel ſeyn, daß der Menſch hier als Fleiſch bezeichnet wird, um auf die Tiefe der Herablaſſung des Logos aufmerkſam zu machen, die unausſprechliche Wohlthat, daß er zu uns in unſer Elend herabgekommen und unſer Elend auf ſich und an ſich genommen hat, um uns ſeiner Herrlichkeit theilhaftig zu machen: „In unſer armes Fleiſch und Blut verkleidet ſich das ew'ge Gut." Das iſt unter allen Motiven zur dankbaren Hingabe das ſtärkſte. Daß der Ausdruck Fleiſch dieſe Bedeutung hat, wurde auch zu allen Zeiten von den beſten Ausll. erkannt. Luther z. B. ſagt: „Der Evangeliſt hätte wohl ſagen können, das Wort ward Menſch, er ſagt aber nach der Schrift Brauch: es ward Fleiſch, anzuzeigen die Schwachheit und Sterblichkeit." Calvin: Cum autem tanta sit distantia inter spiritualem Sermonis Dei gloriam et putidas carnis nostrae sordes, eo usque tamen se Filius Dei submisit, ut carnem istam tot miseriis obnoxiam susciperet. Die Berleb. B.: „Das ſo hoch beſchriebene und ſo majeſtätiſche Wort wurde ein elendes, verachtetes Fleiſch aus erbarmender Liebe." Es iſt eine Fülle von Troſt in dieſer Thatſache, ein Balſam für das arme erſchrockne Gewiſſen. Der ſolches für die

Menſchen gethan und übernommen, kann den Sünder nicht verletzen. *)

„Und wohnete unter uns.“ Es heißt eigentlich: und zeltete unter uns. Das im N. T. nur bei Johannes vorkommende σκηνόω — hier und viermal in der Apokalypſe 7, 15: σκηνώσει ἐπ' αὐτούς. 12, 12. 13, 6. 21, 3: καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν — heißt eigentlich zelten, und ſteht für das Hebr. אהל bei den LXX in 1 Moſ. 13, 12: ἐσκήνωσεν ἐν Σοδόμοις. Die Fremdartigkeit

*) Wir theilen noch einen Auszug mit aus den trefflichen Bemerkungen Luthers zu den Worten: Und das Wort ward Fleiſch. „Hier kriegt das Wort einen anderen Namen, das er droben Gott geheißen hat, und ein Licht, das in die Welt kommen iſt, die Welt geſchaffen, und doch von der Welt nicht angenommen. Das wird nun hier Fleiſch, läßt ſich ſo tief herunter, daß er mein Fleiſch und Blut, mein Leib und Seel annimmt, und nun nicht ein Engel oder ſonſt eine herrliche Creatur, ſondern wird ein Menſch. Es iſt ein zu großer überſchwenglicher Schatz und Gnade, die Gott mit dem armen menſchlichen Geſchlechte geübet hat: es iſt einem menſchlichen Herzen nicht möglich zu faſſen noch zu begreifen noch viel weniger auszuſprechen. — Darum ſollen wir Chriſten doch aufs wenigſte das Ohr und uns gewöhnen, viel von dieſen Worten zu halten, die auch noch unter dem Papſtthum in Ehren blieben ſind und erhalten worden. Es iſt das Wort täglich in allen Meſſen geſungen worden, und fein mit langſamen und ſonderlichen Noten, denn die anderen Worte: daß wenn man geſungen hat: Ex Maria virgine, et homo factus est, hat Jedermann die Kniee gebeugt und ſein Hütlein abgezogen. Und wäre noch billig und recht, daß man vor dem Worte: Et homo factus est, niederkniete und mit langen Noten ſänge, wie vorzeiten, und mit fröhlichem Herzen hörte, daß die göttliche Majeſtät ſich ſo tief heruntergelaſſen, daß ſie uns armen Madenſäcken gleich iſt geworden, und Gott für ſeine unausſprechliche Gnade und Barmherzigkeit danketen, daß die Gottheit ſelbſt iſt Fleiſch geworden. Denn wer kann das genugſam ausreden. — Es wäre auch nicht Wunder, daß wir noch für Freuden weineten. Ja, wenn ich auch nimmer ſelig werden ſollte (da der liebe Gott für ſey!) ſoll michs doch fröhlich machen, daß Chriſtus, meines Fleiſches, Gebeines und Seelen, im Himmel zur Rechten Gottes ſitzt: zu den Ehren iſt mein Gebein, Fleiſch und Blut kommen. Ich habe dergleichen Exempel geleſen, daß einer, wenn er vor dem Teufel nicht Ruhe haben konnte, ſich mit dem Kreuz gezeichnet habe und geſprochen: Das Wort ward Fleiſch. Oder, das gleich ſo viel iſt geſagt: ich bin ein Chriſt. So iſt der Teufel verjagt und geſchlagen worden. — Man lieſt eine Hiſtorie oder Legende, daß der Teufel auf eine Zeit, da dies Evangelium Johannis von vorne her: In principio erat verbum, geleſen ward, unbewegt dabei geſtanden und zugehört habe, bis auf das Wort: Und das Wort iſt Fleiſch worden, da ſey er verſchwunden. Es ſey nun erdichtet oder geſchehen, ſo iſts doch die Wahrheit, daß, wer von Herzen in einem rechten Glauben dieſe Worte ſpricht und betrachtet, ihn der Teufel gewißlich fliehen muß.“

des Ausdruckes läßt von vornherein vermuthen, daß der Evangelist einen ganz besonderen Grund haben mußte, sich seiner zu bedienen. Er liegt in der Anspielung auf das Hebräische שכן, und diese Anspielung hat tiefe sachliche Bedeutung, soll darauf hinweisen, daß gewisse Stellen des A. T., in denen dies Verbum vorkommt, in einem tieferen sachlichen Zusammenhange mit der vorliegenden Thatsache stehen. Es heißt in 2 Mos. 25, 8: „Und sie machen mir ein Heiligthum und ich wohne in ihrer Mitte." In 29, 45: „Und ich wohne inmitten der Kinder Israels und werde ihr Gott", in V. 46: „Und ich habe sie herausgeführt aus dem Lande Aegypten, daß ich wohne in ihrer Mitte." (Vgl. noch Ps. 74, 2: „der Berg Zion, auf dem du wohnetest.") Dies Wohnen Gottes unter seinem Volke, was durch den Begriff des Volkes Gottes nothwendig gegeben ist, fand seine volle Wahrheit erst in Christo, das vorhergehende im Tempel war nur ein schattenhaftes. Hand in Hand mit der Anspielung auf jene Stellen in den Büchern Mose's geht es, wenn in C. 2, 21 Jesus als die Wesenheit des Tempels, als der durch den Tempel Vorgebildete erscheint. Daß σκηνόω dem שכן nachgebildet ist, daran wird sich um so weniger zweifeln lassen, da Aquila in 2 Mos. 24, 16: „Und es wohnete die Ehre des Herrn auf dem Berge Sinai" aus gleichem Grunde שכן durch ἐσκήνωσε wiedergibt, da Aq., Symmachus und Theodotion in 2 Mos. 25, 8: σκηνώσω haben, und da der Tempel in Esr. 1, 50 wegen der Einwohnung Gottes, der Schechina und in Anspielung auf dies Wort σκήνωμα θεοῦ genannt wird. So wie das: ich wohne inmitten der Kinder Israel, vorwärts weist auf unser: Und wohnete unter uns, so enthält dies wieder den Keim und die Bürgschaft für das: „er wird über ihnen wohnen" Apoc. 7, 15, und das: „er wird mit ihnen wohnen" in C. 21, 3. Daß das Wort in dem trüben Diesseits unter uns gewohnet hat, verbürgt uns, daß er dereinst in der himmlischen Seligkeit, daß er endlich in dem Reiche der Herrlichkeit auf der verklärten Erde unter den Seinen wohnen wird. „In dem neuen Jerusalem — wurde zu Apoc. 21, 3 bemerkt — erweist sich die Gegenwart Gottes unter seinem Volke so herrlich, daß Alles frühere dadurch in Schatten gestellt wird. —

Das: er wird **bei ihnen wohnen**, sieht zurück auf das: er wohnete unter uns, Joh. **1, 14.** Das Letztere ist das sichere Fundament des Ersteren." **Die Verleb. B.** sagt: „Die Sache selbst weist uns zurück auf **Alles, was** im A. T. von einer Wohnhütte vorkommt, und **erstreckt sich** bis an die letzten Zeiten, wenn das an Christi Gliedern **wird erfüllet** seyn, wozu er Mensch geworden, Offenb. 21, 3."

„Und **wir sahen** seine Herrlichkeit." Der Apostel redet im Plural, weil er **nicht blos** seine persönlichen Erfahrungen, sondern die der gesammten **Kirche** bezeichnen will, soweit sie aus „Augenzeugen des **Wortes**" **bestand**, Luc. 1, 2. Ein gleicher Gebrauch des Plurals **findet sich** in C. 21, 24 und in 1 Joh. 1, 1. Luther bemerkt: „**Das haben** uns ausgewiesen seine Lehre, Predigt, Miracl und **Wunderthaten**, daß, wer nicht verblendet und verstockt gewesen **durch** den Teufel, wie die Hohenpriester und Schriftgelehrten **waren**, der hat merken können, daß er natürlich Gott ist; wie ers **denn** mit Worten und Thaten beweiset, daß er die Kranken **gesund gemacht** und Todten auferwecket, und in Summa so große **und** so viel Wunderzeichen gethan, und sonst keinem Menschen **zu thun** möglich gewesen." Es findet sich hier wieder ein bedeutsamer **Anklang** an das A. T., einer der feinen „Winke", an denen **das Evangelium** des Johannes, im Einklange mit der Apokalypse, **so reich** ist. Jesaias sagt in C. 40, 5 in der Ankündigung **der** Messianischen Zeit: „Und enthüllet wird die Ehre des Herrn, **und** es siehet alles Fleisch zumal." Ferner in C. 66, 18: „**Es kommt** die Zeit zu sammeln alle Heiden und Zungen, und sie **kommen** und sehen meine Ehre", LXX: καὶ ἥξουσι καὶ ὄψονται τὴν δόξαν μου. „Die Herrlichkeit des Herrn, welche die Heiden **schauen werden**, ist seine herrliche Offenbarung und Gegenwart, **die bisher** verborgen, nun enthüllt wird." Zu vgl. ist noch C. 60, **2**: „**Und** über dir gehet auf der Herr und seine Ehre **erscheinet über** dir." Die Anspielung auf diese Stellen **ruht** auf der **Anschauung**, daß in Christo der Jehova des A. B. erschienen ist, **eine Anschauung**, die der Apostel gleich darauf offen **ausspricht, indem er** Christum als den Eingebornen Sohn Gottes bezeichnet.

„Eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater.“ Berleb. B.: „Es war eine ſolche, wie ſie einer ſo hohen Perſon und einem ſo hohen Amte gemäß iſt.“ Ὡς vergleicht die Wirklichkeit mit der Idee, das Erfahrungsmäßige mit dem zu Erwartenden. Μονογενής iſt der Eingeborne im Sinne des einzigen Sohnes. Es kommt im N. T. ſonſt nur von dem einzigen Kinde irdiſcher Eltern vor; von Chriſto nur bei Johannes hier, in C. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. Der Grund dieſes Gebrauches iſt vielleicht in Sach. 12, 10 zu ſuchen, wo Chriſtus zwar nicht geradezu der Eingeborne genannt, aber doch mit einem Eingebornen verglichen wird: „Und ſie wehklagen über ihn wie das Wehklagen über den Einzigen und trauern über ihn wie die Trauer über den Erſtgebornen.“ *) Wenn Chriſtus als der Eingeborne bezeichnet wird, nachdem kurz zuvor die Würde aller Gläubigen darin geſetzt worden, daß ſie Kinder Gottes werden, ſo muß er in einem ganz beſonderen, einzigen Sinne Sohn Gottes ſeyn, nicht durch die Gnade, ſondern durch die Natur, ſo daß ſeine Sohnſchaft nicht mit der der Gläubigen auf einer Linie liegt, ſondern ihre Bedingung und ihr Grund iſt. Luther ſagt: Dieſes iſt das erſte Mal, daß Johannes das Wort den eingebornen Sohn vom Vater nennt. Da hörſt du klar und deutlich, daß das Wort, welches von Ewigkeit bei dem Vater war, und das Licht der Menſchen iſt, heiße der Sohn, ja der eingeborne Sohn Gottes. — — Gott hat ſonſt viele Söhne und Kinder, aber nur Einer iſt der Eingeborne, von dem das geſagt wird, daß Alles durch ihn gemacht ſey: die anderen Söhne ſind nicht das Wort, durch welches alle Dinge gemacht ſind; ſondern ſie ſind geſchaffen durch dieſen eingebornen Sohn, der gleich dem Vater Schöpfer Himmels und der Erden iſt. Die anderen allzumal werden Söhne durch dieſen eingebornen Sohn, welcher unſer Herr und Gott iſt, und heißen wir, vielgeborne Söhne; dieſes aber iſt allein der eingeborne Sohn, den er in der Gottheit von Ewigkeit gezeuget hat. So iſt nun das Wort, durch welches alle Dinge erſchaffen und er-

*) Schon Lampe ſagt: Nomen unigeniti a nullo scriptore Servatori datur, nisi a solo Joanne, idque saepius. Apud Graecos interpretes ponitur pro יָחִיד, sub quo nomine Messias exprimitur, Zach. 12, 10.

halten sind, Fleisch, das ist Mensch geworden. Und dadurch, daß er ist Mensch geworden, und doch der Herr der Herrlichkeit von Ewigkeit war, werden wir arme Menschen, so an seinen Namen glauben, Kinder Gottes und Gott wird unser Vater; er aber ist allein der eingeborne Sohn, wie St. Paulus sagt, durch welchen Gott Alles schaffet, regieret und macht. — Er geht hoch über alle Kehrkinder. Er hat eine eigne sonderliche Herrlichkeit vom Vater." Der Eingeborne vom Vater ist der Eingeborne, der vom Vater kommt.

„Voller Gnade und Wahrheit." Die Ausll. schließen diese Worte meist an den Anfang des Verses an. Aber die Annahme, daß die Worte καὶ ἐθεασάμεθα — πατρός eine Parenthese seyen, ist offenbar eine unbegründete. Sie haben ebensowohl selbstständige Bedeutung wie der übrige Inhalt des Verses und erhalten besonders durch die Beziehung auf Jes. 40, 5 Bedeutung. Der Nominat. πλήρης kann nicht zur Annahme einer Parenthese veranlassen. Wir haben einen abgekürzten Relativsatz: (welcher ist) voll, Buttmann S. 68. Solcher Constructionen bietet die Apocalypse eine ganze Anzahl dar, z. B. C. 1, 5. Der Prolog ist aus nahe liegendem Grunde der Theil des Evangeliums, der sich im Style am nächsten mit der Apoc. berührt. Wir haben hier wieder eine merkwürdige Beziehung auf das A. T. In 2 Mos. 34, 6 heißt es in der Grunddefinition des Wesens Jehova's, welche Moses von Jehova selbst empfängt: Jehova, Jehova, ein Gott barmherzig und gnädig, langmüthig und reich an Huld und Wahrheit רב חסד ואמת, die LXX: πολυέλεος καὶ ἀληθινός. Knobel erklärt: „groß an Liebe und Treue." Das ist aber nicht אמת, sondern אמונה. Die Wahrheit ist umfassender wie die Treue. Das: reich an Wahrheit, besagt, daß in Gott nichts von Scheinwesen ist, daß er was er ist ganz, gleichsam durch und durch Gott ist, also nie hinter den Erwartungen zurückbleibt, welche die Seinen von ihm hegen, keine Zusagen gibt, die er nicht hält, keine Hoffnungen erweckt, die er nicht befriedigt, nie die Seinen im Stiche läßt. Auch hier wird ohne Weiteres auf Christum übergetragen, was im A. T. von Jehova ausgesagt wird, von der in V. 18 ausgesprochenen Anschauung aus, daß

jede Offenbarung und Kundgebung des Vaters durch den Sohn vermittelt seyn, also der sich offenbarende Jehova des A. B. mit Christo identisch seyn muß. Man könnte meinen, daß neben 2 Mos. 34, 6 auch Micha 7, 20 als Grundst. ins Auge zu fassen sey: „Geben wirst du Wahrheit an Jakob, Huld an Abraham, wie du geschworen hast unseren Vätern seit den Tagen der Urzeit." Das Richtige aber ist, daß unsere St. nur auf 2 Mos. 34 zurückweist, dagegen aber V. 17 auf jenen Ausspruch Micha's. Hier erscheinen Huld und Wahrheit als Eigenthum der Person, dagegen aber in V. 17, wie bei Micha, als die Gabe, die Er ertheilt. Wie hier Christus als reich an Wahrheit bezeichnet wird, und wie er sich selbst in C. 14, 6 die Wahrheit nennt, so erscheint er in der Apocalypse, in C. 3, 7. 19, 11 als der Wahrhaftige. Es ist dies eine Bezeichnung, die ihn weit über die menschliche Stufe emporhebt und die Allmacht und wahre Gottheit voraussetzt. Alles Geschaffene entbehrt der Wahrheit und ist behaftet mit dem Unterschiede von Seyn und Scheinen, von Wort und That, von Glauben und Wirklichkeit. Wer in der Welt des Scheines eine Sehnsucht nach dem wahrhaftigen Daseyn hat, der findet nur dann Befriedigung, wenn er das Herz emporhebt zu dem Vater und dem Sohne, welche die Fülle der Wahrheit miteinander gemein haben.

V. 15. „Johannes zeuget von ihm und rief und sprach: dieser war es von dem ich sprach: der nach mir kommt ist mir vorangegangen; denn er war eher denn ich." Der Gedanke ist das vorweltliche Daseyn Christi, seine übermenschliche Natur und Würde. Daß die Bezeugung durch Johannes das Untergeordnete ist, zeigt die Art und Weise, wie der Evangelist in V. 16 seine eigne Gedankenentwickelung an den Ausspruch des Johannes anknüpft. Daß Christus unbedingt über das Menschliche erhaben ist, dessen höchster Träger Johannes, steht sehr passend mitten inne zwischen dem: voller Gnade und Wahrheit, und dem: und aus seiner Fülle haben wir alle genommen, und Gnade um Gnade. Derselbe Ausspruch des Johannes des T., der hier im Zusammenhange des Prologes verwandt wird, kehrt in V. 30 im historischen Zusammenhange wieder. Daraus ersehen wir, daß er bei der

Taufe Christi gethan wurde, bei der der Täufer die göttliche Gewißheit erhielt, daß Jesus der Messias sey, auf dessen Ankunft er bis dahin vorbereitet hatte ohne ihn zu kennen. Μαρτυρέω kommt in dem Evangelium des Johannes einige 30 Mal vor, im Evangelium und den Briefen häufiger wie in allen übrigen Schriften des N. T. zusammengenommen. Das Verbum findet sich in der Apocalypse nicht. Das Nomen μαρτυρία aber ist ein Bindemittel zwischen allen Schriften des Johannes. Es steht hier das Präsens, weil das ewig gültige Zeugniß des Johannes als in der Gegenwart abgelegt werden kann. Das Perfectum κέκραγε bezeichnet die historische Sphäre, in der dies Zeugniß zuerst abgelegt wurde. Johannes hat gerufen: die laute Stimme ist die äußere Darstellung der Zuversicht und Entschiedenheit: die Unentschiedenheit ist kleinlaut, vgl. C. 11, 43. Apoc. 7, 3. — Johannes hatte früher, vor der Taufe Christi und ehe er ihn mit göttlicher Gewißheit als den Messias kannte, gesagt: der nach mir kommt, ist mir vorangegangen; nachdem er Christum erblickt und die göttliche Offenbarung erhalten hat, daß er es ist, spricht er: dieser ist es von dem ich gesagt habe u. s. w., denn er ist eher denn ich, so daß also πρῶτός μου ἦν durch eine größere Interunction von dem Vorherg. abzusondern ist. Das: er war früher denn ich, deckt sich in der Hauptsache mit dem: er ist mir vorangegangen, und kann eben deshalb nicht als Bestandtheil der früheren Rede des Johannes betrachtet werden. Daß Christus, der jetzt leibhaftig vor ihm stehende, nach dem eben erhaltenen Zeugniß Gottes früher war als Johannes, bildet den Grund seiner Identität mit dem früher von Johannes Bezeichneten. Für die Richtigkeit der gegebenen Auffassung, die der unangenehmen Nöthigung überhebt an dem ἔμπροσθέν μου γέγονεν zu künsteln, spricht, daß in V. 27, wo die frühere Aeußerung des Täufers angeführt wird, auf welche er sich hier bezieht (ὃν εἶπον), das ὅτι πρῶτός μου ἦν fehlt, und daß es erst in V. 30 sich findet, wo der Ausspruch Johannis bei der Taufe Christi angeführt wird. — Die Worte: „der nach mir kommt, ist mir vorangegangen", ruhen auf Mal. 3, 1: „siehe ich sende meinen Boten und er bereitet den Weg vor mir." Dort erscheint auf der einen Seite der Bote, also

Johannes, als Vorläufer des Meſſias, auf der andern Seite aber auch wieder der Meſſias als Vorgänger des Boten: denn er iſt es, der ihn ſendet und ſich durch ihn den Weg bereiten läßt. Das ἔμπροσθέν μου γέγονεν wollen viele Ausleger auf die Würde beziehen. Aber von einem Vorzuge der Würde kommt das im N. T. ſo häufige ἔμπροσθεν dort nie vor, und zu dieſer Erkl. bietet auch weder 1 Moſ. 48, 20 eine Berechtigung dar, noch auch die nach dem Vorgange Lampes von Lücke angeführten Parallelſt. aus claſſiſchen Schriftſtellern. Außer dem Sprachgebrauch aber entſcheidet gegen dieſe Erkl. auch die Beziehung auf die Grundſt. Mal. 3, 1. Wenn der Täufer auf Grund tieferer Auslegung dieſer Stelle das ἔμπροσθεν, was dort ihm galt, ihm dort von Chriſto zugetheilt war, auf den Meſſias zurückwirft (man vgl. Matth. 11, 10. Luc. 7, 27, wo der Ausſpruch Maleachi's alſo wiedergegeben wird: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου), ſo würde die Pointe dieſer Beziehung verloren gehen, wenn nicht ἔμπροσθεν in gleicher Bedeutung geſetzt würde, wie in der Grundſt. Daß dort aber nicht von einem Vorzuge der Würde die Rede ſeyn kann, liegt am Tage. Andere erklären: iſt vor mir geweſen, γίνομαι in der Bed. ſeyn wie Luc. 1, 5. 2 Petr. 2, 1. Dem Sinne nach iſt dieſe Erklärung richtig. Gegen die ſprachliche Auffaſſung aber erheben ſich auch hier Bedenken. Ἔμπροσθεν ſteht zwar in den Apokryphen als Adv. und als Präpoſ. mit dem Genitiv häufig auch von der Zeit, z. B. ἔμπροσθεν ἐτῶν πλειόνων Eſr. 6, 14. Im N. T. aber kommt es immer nur von dem Orte vor, wie ſchon Bengel hervorhebt. Und wenn dieſer Grund noch nicht völlig entſcheidend iſt, ſo wird er doch dadurch verſtärkt, daß auch in der Grundſt. das לִפְנֵי, ἔμπροσθέν μου im örtlichen Sinne ſteht, den Täufer als den Vorläufer Chriſti bezeichnet. Hiernach wird man auch hier erklären müſſen: iſt mir vorangegangen. Es wird aber wie ſo oft das Zeitverhältniß in der Form des Raumverhältniſſes dargeſtellt. — Es ſcheint nicht, daß πρῶτος ohne weiteres für πρότερος ſteht, wie gewöhnlich angenommen wird (Buttmann 74). Bezeichnet wird vielmehr die abſolute Priorität, welche Chriſto im

Vertauſchung der einen Gnade, der Bewahrung bei dem Zuge durch die Wüſte dieſes Lebens, gegen die andere, da die Gläubigen vor dem Throne Gottes ſtehen und ihm dienen Tag und Nacht in ſeinem Tempel, da keine Sonne mehr auf ſie fallen wird noch irgend eine Hitze und da das Lamm ſie führen wird und leiten zu den lebendigen Waſſerquellen, vgl. 1 Joh. 3, 2: ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα, οἴδαμεν δὲ ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι. Auch das aber iſt Gnade um Gnade, wenn wir in dem dieſſeitigen Daſeyn, ſtatt der Gnade der Erquickung (Pſ. 23, 3) die Gnade des Kreuzes empfangen, zur wirkſameren Vorbereitung auf die Gnade der Herrlichkeit.

V. 17. „Denn das Geſetz ward durch Moſes gegeben, die Gnade und die Wahrheit iſt durch Jeſum Chriſtum geworden.“ Auch die Gebung des Geſetzes war von Wirkungen der Gnade begleitet, theils um die Erfüllung deſſelben zu ermöglichen, theils um den Gehorſam zu belohnen. Es war auch für das A. T. kein leerer Titel, wenn Gott in 2 Moſ. 34, 6 als „reich an Huld“ bezeichnet wird. Der Prophet rühmt es in Jeſ. 63, 7, daß der Herr reich an Güte geweſen für Iſrael durch den ganzen Lauf der Geſchichte. Wie erklärte ſich wohl der Lobpreis des Geſetzes als ſüßer denn Honig und Honigſeim u. ſ. w. in Pſ. 19, wenn Geſetz und Gnade einen abſoluten Gegenſatz bildeten? Aber im Vergleiche mit der durch Chriſtum gewordnen Gnade verſchwindet die ſchon unter dem A. B. waltende ſo völlig, daß der Evangeliſt ſie ignoriren, daß er den an ſich relativen Gegenſatz als abſoluten darſtellen kann, grade ſo wie er im Vorhergehenden das Licht erſt mit der Erſcheinung Chriſti in die Welt kommen ließ. Im Ganzen und Großen iſt das Geſetz gegeben um den Menſchen als Zuchtmeiſter auf Chriſtum, Gal. 3, 24, elend und erlöſungsbedürftig zu machen, die Gnade iſt den mühſelig und beladen gewordenen erſt durch Chriſtum dargeboten. Auf ſolchen Gegenſatz des A. und des N. B., des Geſetzes und des Evangeliums weiſt ſchon die Weiſſagung hin in Jer. 31, 31—40, vgl. Chriſtol. 2 S. 481. „Da der neue Bund nicht ſeyn ſoll, wie der frühere — wurde dort u. A. bemerkt — ſo

müssen die Vorzüge des neuen ebenso viele Mängel des alten sein. Diese Vorzüge sind nun alle rein innerliche, zuerst die Vergebung der Sünden, dann die Einschreibung des Gesetzes ins Herz." Luther sagt: „Also zeucht uns Johannes von der Zuversicht und Trotz auf unser Werk und Verdienst und führet uns auf die Gnade Christi und Liebe Gottes, nicht allein hier in diesem Texte, sondern durch sein ganz Evangelium und Episteln. Als wollte er sagen: was siehet Gott an, was bewegt ihn, daß er euch günstig ist, Sünde erlässet? Thut ers um eures Opfers, Beschneidung, Gottesdienstes willen, den ihr im Tempel ihm lasset? Nein, Gott siehet etwas Anderes an. Er ist gnädig und barmherzig, um dieser unaussprechlichen Gnade seines eingebornen Sohnes Jesu Christi willen, darum daß Christus vor Gott in eitel Gnaden: derselbigen seiner Gnade genießen wir, und sind um des Herrn Christi willen Gott angenehm, er wird uns gnädig um des geliebten Sohnes willen, Ephes. 1, 7. — Gnade ist, daß Gott uns gnädig und barmherzig ist und um des Herrn Christi willen gnädig sich erzeigt und alle Sünde vergibt, sie nicht will zum ewigen Tode zurechnen. — Als sollte er sagen: das Gesetz ist zwar ein Gesetz des Lebens, Gerechtigkeit und alles Guten, so durch Mosen gegeben ist, aber durch Christum ist etwas mehr geschehen: der kommet und füllet den ledigen Beutel und leere Hand, und bringet was das Gesetz lehret und von uns erfordert. — Wenn wir das Gesetz hätten halten können, so wäre die Gnade nicht vonnöthen gewesen, daß wir Gnade um Gnade empfingen." In diesen Bemerkungen Luthers wird die Gnade nur zu einseitig auf die Sündenvergebung, allerdings die Grundwohlthat bezogen, statt auf die Fülle der Gaben und Güter, die uns durch die Wohlthat Christi zu Theil geworden sind. — Mit der Gnade wird die Wahrheit verbunden. Lücke bemerkt: „Dadurch fällt auf die Seite des Gesetzes nicht die Unwahrheit, das ψεῦδος, wohl aber die Unvollkommenheit der Offenbarung der Wahrheit." Aber nicht darum handelt es sich. Die Wahrheit fehlt dem Gesetze, weil die Gnade; das ist die wahrhaftige Gabe. Das Gesetz wird unwahr, wenn vollständige Befriedigung des religiösen Bedürfnisses bei ihm gesucht wird. Das ist aber kein Tadel für

das Gesetz. Es soll eben nach der Absicht Gottes solche absolute Befriedigung nicht gewähren. Es ist nicht das Ende der Wege Gottes mit seinem Volke, sondern der Anfang. Es soll nicht erquicken, sondern mühselig und beladen machen. „Das Gesetz — sagt die Berleb. B. — mußte vorangehen und als ein Zuchtmeister auf Christum, Gal. 3, 24, wie Johannes den Weg bereiten." Das ist noch nicht die Offenbarung der Wahrheit auf religiösem Gebiete — wer blos das Gesetz hat, besitzt, weil noch nicht die Gnade, auch nicht die Wahrheit, das wahrhaft Befriedigende, das der Idee Adäquate — aber es ist die nothwendige Bedingung der Offenbarung der Wahrheit. — Mit Absicht tritt uns am Ende des Prologes der Name Jesus Christus entgegen, Berleb. B.: „Da muß nun die Hauptperson des N. T. recht genennet werden, wie Moses genannt wird. Bisher ist der Name gespart worden." *) — Zu den Worten: das Gesetz ward durch Moses gegeben, ist 5 Mos. 33, 4 zu vgl.: „Gesetz verordnete uns Mose"; zu dem: die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden, Micha 7, 20, vgl. zu den letzten Worten von V. 14.

V. 18. „Gott hat Niemand jemals gesehen; der eingeborne Sohn, der in dem Schooße des Vaters ist, der hat es verkündiget." Zwischen V. 17 und 18 findet, wie keine Partikelverbindung, so auch kein näherer Zusammenhang statt. Es wird eine andere Seite der Gabe Christi uns vorgeführt. Luther: „Also ganz und gar steht Alles auf dem Sohne, daß auch Niemand von Gott etwas wisse, es offenbare ihm solches denn der Sohn, welcher des Vaters Herz gar weiß, auf daß die ganze Welt unter den Herrn Christum gezogen werde und ihm unterthänig sey; denn ohne ihn kann Niemand selig werden." Wer ohne Christum ist, ist ausgeschlossen von der Erkenntniß Gottes und somit von dem Quell alles Heiles und aller Seligkeit. Das ist ein Satz, der von der Erfahrung nicht minder laut bezeugt wird, wie von dem

*) Bengel: Johannes, facta semel mentione incarnationis, v. 14, deinceps nunquam hoc significatu ponit nomen λόγος, Verbum, toto hoc libro, cf. 1 Joh. 1, 1, ubi item a nomine λόγος incipit, in progressu Jesum Christum appellat.

Werke Gottes. **Christus** hat uns durch seine persönliche Erscheinung und durch **seine Offenbarung** im Worte Gottes Wesen nahe gebracht und **also die Verbindung** mit Gott ermöglicht. Wer zu Gott will, wende **sich zu** Christo, denn wer ihn siehet, siehet den Vater. — Es **fragt sich** wie der Satz: Gott hat Niemand jemals gesehen, mit **Stellen zu** vereinigen sey, wie 1 Mos. 16, 13: „Und sie nannte den **Namen** des Herrn, der mit ihr geredet: du bist ein Gott des **Schauens**"; 32, 31: „Und Jakob nannte den Namen des Ortes **Pniel**, denn ich sah Gott von Angesicht zu Angesicht und **meine Seele** blieb bewahret", 2 Mos. 24, 10, wonach die Aeltesten **des Volkes** „sahen den Gott Israels", 4 Mos. 12, 8, wo Moses **die** Gestalt Gottes schaut. Die Behauptung, diese alttestamentlichen **Stellen** seyen aus 2 Mos. 33 zu erklären und zu begränzen, **wo** im Einklange mit unserem Ausspruche Gott für unsichtbar **erklärt** werde, trifft nicht. Denn dort wird nicht wie hier **die absolute** Unsichtbarkeit Gottes behauptet, sondern nur, daß den **vollen** Glanz der göttlichen Herrlichkeit Niemand ertragen möge. Die Bitte Mose's: „laß mich sehen deine Herrlichkeit" findet Erhörung, nur mit einer Beschränkung. Die richtige Antwort ist, daß durch den Gegensatz gegen den Sohn Gott hier näher bestimmt wird als Gott der Vater, welcher in den Parallelst. C. 6, 46: οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις ἑώρακεν εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα, und 14, 6: οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ, ausdrücklich genannt wird, wie auch in dem Ausspruche Christi Matth. 11, 27: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου· καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι die Lehre von der unbedingt nothwendigen Vermittlung jeder Gotteserkenntniß (die St. zeigt, daß das Sehen hier individualisirend die gesammte Gotteserkenntniß bezeichnet) durch den Sohn enthalten ist. Jene alttestamentlichen Stellen aber beziehen sich nicht auf Gott den Vater. Durch das ganze A. T. zieht sich die Lehre von dem Engel des Herrn, dessen Vermittlung überall, wo Gott zu Sterblichen in Beziehung tritt, hinzuzudenken ist, auch wo ihrer nicht ausdrücklich gedacht wird.

Denn die Stellen, welche ihrer bestimmt erwähnen, ruhen auf der Anschauung, daß es eine Nothwendigkeit in dem Wesen Gottes ist sich nicht ohne solche Vermittlung kund zu geben. Bei den beiden ersten unter den angeführten Stellen können wir speciell nachweisen, daß Gott durch Vermittlung seines Engels geschaut wurde. In 1 Mos. 16, 7 geht voran: „und es fand sie der Engel des Herrn." Und nach Hos. 12 war es der Engel des Herrn, mit dem Jakob in Pniel verkehrte. Uebrigens hat der „unsichtbare Gott" 1 Tim. 1, 17 nicht etwa eine doppelte Vermittlung, unter dem A. B. den Engel des Herrn, unter dem N. B. den eingebornen Sohn, so daß dem letzteren die Ehre Gottes Wesen zu verkündigen nur theilweise zukäme, sondern in dem Engel des Herrn stellt sich der Logos selbst dar im Vorspiele seiner Menschwerdung. Von dieser Anschauung geht das A. T. selbst aus, indem es bei Sacharja und Maleachi ankündigt, daß in dem Messias der Engel des Herrn unter seinem Volke erscheinen werde. Und dieser Anschauung folgt Johannes, indem er in V. 11 sagt, der Messias sey in sein Eigenthum gekommen, in C. 12, 41 Jesaias habe Christum gesehen. — Da im N. T. unläugbar Fälle der Verwischung des Unterschiedes zwischen εἰς und ἐν vorliegen, Buttmann 287, so wird man an dem εἰς τὸν κόλπον nicht künsteln dürfen; es ist einfach soviel als ἐν τοῦ κόλποις Luc. 16, 23, ἐν τῷ κόλπῳ 13, 23 hier. In menschlichen Verhältnissen gibt sich die Innigkeit der Beziehung durch die leibliche Annäherung zu erkennen. In 5 Mos. 13, 7. 28, 56. Mich. 7, 5 ist von dem Weibe oder Manne des Busens die Rede, zur Bezeichnung der Innigkeit des Verhältnisses unter Ehegatten. Der Wärter trägt den Säugling am Busen, 4 Mos. 12, 12. Jes. 40, 11. Von solchen menschlichen Verhältnissen wird hier der Ausdruck zur Bezeichnung der Innigkeit des Verhältnisses des Sohnes zum Vater entlehnt: sachlich entsprechend ist πρὸς τὸν θεόν in V. 1. Luther: „Der Sohn liegt dem Vater in seinem Schooß und Armen und ist ihm so nahe, daß er gewiß weiß, was der Vater in seinem Herzen beschlossen hat." Es heißt nicht: der in dem Schooße des Vaters war, sondern der in dem Schooße des Vaters ist. Die Innigkeit des Verhältnisses, welche

durch das im Schooße des Vaters seyn bezeichnet wird, wurde durch die Menschwerdung nicht getrübt. Gegen die Behauptung, Johannes habe an den erhöhten Christus gedacht, welcher in den Schooß des Vaters zurückgekehrt ist, entscheidet C. 3, 13, wo der erniedrigte Gottessohn sich selbst als den bezeichnet, der im Himmel ist, entscheidet auch das: ich und der Vater sind eins. Sobald mit der Gottheit Christi wirklich Ernst gemacht wird, versteht es sich ganz von selbst, daß die Innigkeit seines Verhältnisses zu Gott im Wesentlichen durch die Menschwerdung nicht alterirt werden konnte.

C. 1, 19 — 2, 11.

Auf den Eingang des Evangelii folgt die Hauptmasse, deren Schluß zu Ende von C. 20 man vielfach mit dem Schlusse des Ganzen verwechselt hat, dann der mit dem Eingange correspondirende Schluß C. 21. Die Hauptmasse hat zwei Haupttheile, der zweite beginnend mit C. 13, 1. Das Ganze der Hauptmasse zerfällt in sieben Gruppen, der erste Haupttheil in vier, der zweite in drei. Von den vier Gruppen des ersten Haupttheiles enthält die erste, unser Abschnitt, die Anfänge Jesu in Peräa und Galiläa, nach der Ordnung derselben Weissagung, welche Matthäus in C. 4, 15 zu seinem Ausgangspunct nimmt, wodurch er, der erste Apostel unter den Evangelisten, dem Marcus und Lucas sich anschließen, bestimmt wurde vor der Leidensgeschichte vorzugsweise die Thätigkeit Christi in Galiläa und Peräa zum Gegenstande seiner Darstellung zu machen, Jes. 8, 23, wo als der Hauptschauplatz der Wirksamkeit Christi „die Gegend am Meere" — das ist das Allgemeine — „jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden" — das sind die beiden Theile des Ganzen — bezeichnet wird. Im Hinblicke auf die Weissagung nimmt auch Johannes von diesem Hauptschauplatze der Wirksamkeit Jesu seinen Ausgangspunct. Auf diese Weissagung sehen die Ortsbestimmungen unseres Abschnittes deutlich zurück. Man vgl. C. 1, 28: ταῦτα

ἐν Βηθαβαρᾷ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου. V. 44
ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. C. 2
καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλα
2, 11: ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦ
Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας. Unser Abschnitt beschreibt die Ereig
einer heiligen Siebenzahl von Tagen, in C. 1, 19—28
Zeugniß Johannis am Tage vor der Taufe Christi, in V. 29-
das Zeugniß des Täufers von Christo bei der Taufe, in
35—43 die Begebenheiten des dritten Tages, das dritte Zeu
des Täufers und die ersten Bekehrungen, die sich daran anschli
in V. 44—52 die Ereignisse des vierten Tages, in C. 2, 1-
der Beschluß der heiligen Woche, der siebente Tag, geheiligt
den Anfang der Zeichen, welchen Jesus zu Kana in Go
machte.

V. 19—34.

Im Einklange mit den drei ersten Evangelien, welch
dem Berichte über das öffentliche Auftreten Christi von der
bereitenden Wirksamkeit des Täufers reden, beginnt auch hie
Geschichtserzählung, welche auf den Prolog folgt und bis zu
von C. 20 fortgeht, mit Johannes dem Täufer. Es wir
doppeltes Zeugniß angeführt, welches er für Christum ab
In dem ersten, V. 19—28 weist Johannes von sich auf Chri
hin vor der Taufe, in dem zweiten V. 29—34 erklärt er,
aus sich selbst, sondern auf Grund göttlicher Offenbarung,
Jesus der Christ, der Sohn Gottes sey.

Ganz mit Unrecht hat man dem Johannes bei diesem
schnitt die Absicht untergelegt, die Meinung späterer Johannesj
zu widerlegen, daß der Täufer selbst der Messias gewese
Die Verfolgung solcher kleinlichen Zwecke, die Berücksichti
solcher obscuren Spätlinge paßt nicht für den hohen Geist
Evangelii. Den wirklichen Zweck erkennen wir aus der A
des Herrn an die Juden in C. 5, 33: „ihr habt zu Joh
gesandt und er hat der Wahrheit Zeugniß gegeben", ebens
der Zweck des Berichtes über die Hochzeit in Kana in C. 2, 1

festgestellt wird durch die sich unmittelbar daran anschließende Aeußerung Christi: „Ich aber habe ein Zeugniß, das noch größer ist, als das des Johannes: denn die Werke, die der Vater mir gegeben hat, auf daß ich sie vollende, diese Werke selbst, die ich thue, zeugen von mir.“ Je höher die Stellung des Johannes war, des Mannes, der in Geist und Kraft des Elias einherging, dessen prophetische Gabe hell glänzte und allgemeine Anerkennung sich erworben hatte, desto gewichtvoller war sein Zeugniß für Christum, das um so nachdrücklicher auf den Ursprung von oben hinwies, je tiefer Johannes sich selbst erniedrigte um Christum zu erhöhen. Dem Evangelisten aber mußte dies Zeugniß des Johannes um so mehr als bedeutsam erscheinen, da er selbst dadurch zuerst auf Christum hingewiesen war, da er selbst die Kraft dieses Zeugnisses an seinem Herzen erfahren, selbst dadurch Christum zuerst als das Lamm Gottes erkannt hatte. Diese Zweckbestimmung des Abschnittes steht auch im Einklange mit dem Zwecke des ganzen Evangeliums, wie der Evangelist selbst ihn in C. 20, 31 aufstellt: „Dieses ist geschrieben auf daß ihr glaubet, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und auf daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen.“

Die jetzt gangbare Ansicht ist die, daß die von Johannes nicht erzählte Taufe Christi schon vor der Gesandtschaft des hohen Rathes an den Täufer geschehen sey, über welche in V. 19—28 berichtet wird. Diese Ansicht ist aber entschieden abzuweisen. Das Zeugniß des Johannes von Christo in V. 19—28, welches sich jeder näheren Bezeichnung der Person Christi enthält, verliert seine Abgränzung gegen das in V. 29—34, welches erklärt: in diesem Manne stellt sich der Messias dar, dessen Erscheinen ich euch früher angekündigt habe, wenn verkannt wird, daß es abgelegt wurde vor der Taufe Christi und vor der Erscheinung des Heiligen Geistes. Der Täufer hätte seiner Zeugenschaft nicht genügt, wenn er nach der Taufe noch so unbestimmt von Christo geredet hätte, ohne irgend auf seine Person hinzuweisen. Es wäre das ein unwürdiges Versteckspielen gewesen. Ferner, Johannes steht in V. 19—28 offenbar noch im Vordergrunde, wie das vor der Taufe Christi der Fall war. Die Mission des

Johannes ist damals noch die Frage, welche alle Gemüther beschäf
Von Bedeutung ist ferner auch die unläugbare Verwandtsc
der Erklärung des Johannes hier in V. 19—28 mit de
Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. Formell zwar ist die Aeußerung
Johannes hier und die Aeußerung dort verschieden. Der Tä
redet hier zu den Abgeordneten des hohen Rathes, dort zu
Haufen, die zu seiner Taufe kamen, Luc. 3, 7, wie es denn
natürlich ist, daß Johannes den einfachen Inhalt seiner Botsc
vielfach wiederholte. Aber materiell findet eine auffallende Gl
heit statt, die sich namentlich darin kundgiebt, daß hier wie
die Wirksamkeit des Messias als eine rein zukünftige ersch
Jene Aeußerung des Johannes aber wird ausdrücklich in die
vor der Taufe gesetzt. Endlich, es kann kaum einem Zweifel un
worfen seyn, daß das Kommen Jesu zu dem Täufer, von
in V. 29 die Rede ist (τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐ
μενον πρὸς αὐτόν), kein anderes ist als das Kommen Jesu
Taufe, von dem die andern Evangelisten reden, vgl. beson
Matthäus in C. 3, 13: τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ
Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βα
σθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, so daß also Johannes nach seiner fe
Weise der Beziehung auf die Vorgänger, die er ergänzen
und besonders auf den ersten Apostel unter den Evangelisten,
Stelle ausdrücklich andeutet, wo seine Erzählung in die früh
Berichte eingreift. Verkennt man dies, so fehlt für das Kom
Jesu zu dem Täufer bei Johannes Zweck und Resultat.
eine bloße Unterhaltung ist um so weniger zu denken, da
einem unmittelbaren Verkehre Christi mit Johannes alle E
gelisten nichts wissen, die einzige persönliche Berührung und
einzige Gespräch, dessen sie gedenken, das bei der Taufe ist,
auch V. 36 hier zeigt, daß die beiden Gottesmänner näh
persönlichen Verkehr nicht suchten sondern mieden, was sich da
erklärt, daß die göttliche Mission des Täufers und die Bedeu
seines Zeugnisses um so mehr ins Licht trat, je mehr seine E
lung eine isolirte war.

Unter den Gründen, welche für die jetzt gangbare An
vorgebracht worden sind, ist nur einer, der wohl zuerst ble

kann. Schon Lampe macht geltend: „Johannes zählt die Tage, welche auf die Offenbarung Christi in V. 29—34 folgen, in so ununterbrochener Verkettung auf, daß für das Fasten und die Versuchung, welche die anderen Evangelisten unmittelbar nach der Taufe stellen, kein Raum übrig bleibt.“ Und Lücke sagt: „Wenn die verschiedenen ἐπαύριον in C. 1 und das: am dritten Tage, in C. 2, 1 genau genommen und aufeinander bezogen werden, so ist's unmöglich für die vierzigtägige Versuchung nach C. 1, 19 f. irgend einen Platz aufzufinden.“ Aber die Versuchung Christi findet eine sehr passende Stelle in der Zeit, da Jesus sich mit seinen Jüngern in dem Jüdischen Lande aufhielt, C. 3, 22. Sie wird um vieles begreiflicher, wenn Jesus bereits den Anfang gemacht hatte mit seinen Zeichen und mit der Offenbarung seiner Herrlichkeit. C. 4, 2 geht dem Abschnitt Matth. 4, 12 f. parallel, der sich unmittelbar an die Erzählung der Versuchung anschließt. Das εὐθύς des Marcus in C. 1, 12 schließt sicher nicht aus, daß zwischen Taufe und Versuchung Christi einige Zeit lag und eine Reihe von Marcus nach dem Vorgange des Matthäus übergangener Thatsachen.

Sehr treffend sagt Lampe: „Gottes besondere Vorsehung leuchtet darin hervor, daß unmittelbar bevor Jesus von Johannes gegenwärtig erblickt wurde, die Obersten der Juden selbst Gelegenheit geben mußten zur Ablegung dieses Zeugnisses, wodurch dem kommenden Jesus ein neuer Weg bereitet wurde.“ Sehen wir auf den Täufer, so war es für ihn der Lohn der Treue, mit der er „bekannte und nicht läugnete“, daß er unmittelbar darauf gewürdigt ward den Heiland zu schauen, ihn zu taufen, das göttliche Zeugniß für ihn wahrzunehmen und mit der Verkündung desselben betraut zu werden, zur ewigen Erhaltung seines Gedächtnisses in der Kirche Gottes.

V. 19—28.

Das Zeugniß Johannis vor der Taufe Christi.

V. 19. „Und dies ist das Zeugniß des Johannes.“ Der Anfang mit **und** weist darauf hin, daß die Hauptmasse mit dem

Prologe im wesentlichen Zusammenhange steht, daß beide nur einzelne Theile eines innerlich verbundenen Ganzen sind. Solcher Anfang lag um so näher, da von Johannes und dem Zeugnisse, das er von Christo ablegte, schon vorher, im Prologe die Rede gewesen, V. 15. 6—8. Doch ist das Zeugniß hier nicht identisch mit dem in V. 15. Ueber letzteres wird vielmehr in V. 30 berichtet: es ist das nach der Taufe abgelegte, welches auf den erschienenen und offenbar gewordenen Heiland geht. Das Zeugniß hier wurde abgelegt „als die Juden sandten aus Jerusalem Priester und Leviten, damit sie ihn fragten: wer bist du." Characteristisch für Johannes ist der ungewöhnlich häufige Gebrauch der Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι, wodurch er sich von Matthäus und seinen beiden Nachfolgern unterscheidet. Es gibt sich dadurch zu erkennen, daß Johannes fern von Palästina und besonders für Gläubige aus den Heiden schreibt, auch daß damals die Aussonderung der christlichen Kirche von der jüdischen Volksgemeinschaft schon eine abgeschlossene Thatsache war. Johannes weiß auch sich selbst von der Judenschaft getrennt und sieht sie als eine fremdartige Körperschaft gegenüberstehen, im Einklange mit der Apokalypse, wo die Judenschaft in C. 2, 9 und 3, 9 als die συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ erscheint, eine dem Verf. durchaus fremdartige Gemeinschaft. Uebrigens wird in dem Evangelium durch den Namen der Juden nicht an sich „die gegnerische Partei des Sohnes Gottes" bezeichnet. Diese Annahme paßt schon nicht bei unserer Stelle, da die Gesandtschaft hier durchaus keine christusfeindliche Tendenz hat. Noch weniger in C. 2, 6: κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων, 2, 13: τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, 3, 1: ἄρχων τῶν Ἰουδαίων, 5, 1: ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, 6, 4. 8, 31, wo von Juden geredet wird, die an Christum gläubig geworden sind. Der Name ist an sich indifferent. Wenn er vielfach steht, wo von feindlichen Acten gegen den Sohn Gottes die Rede ist, so erklärt sich dies daraus, daß der Jüdische Volksgeist mehr und mehr diese Richtung nahm. Die Juden werden hier vertreten durch die höchste nationale Behörde, den hohen Rath. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß diese durch die Gesandtschaft an den Täufer, mit der formell die Gesandtschaft an Christum

in Matth. 21, 23 auf einer Linie liegt, ihrer Verpflichtung und der Obliegenheit ihres Amtes nachkam. Ueber die Gesinnung, aus der die Gesandtschaft hervorging, haben wir eine authentische Erklärung in C. 5, 33—35, wo der Herr zu den Juden sagt: „Ihr sandtet zu Johannes und er zeugte für die Wahrheit. Er war das brennende und scheinende Licht; ihr aber wolltet eine Zeit fröhlich seyn in seinem Lichte.“ Danach betrachtete der hohe Rath damals die Erscheinung des Täufers mit Wohlgefallen. Je höheres er sich beilegte, desto lieber war er ihnen. Sie betrachteten seine Größe als die ihrige, die Hoheit seines Amtes als ein Unterpfand der Erhebung ihres Volkes aus dem Staube der Niedrigkeit. Die aus solchem Geiste hervorgegangene Gesandtschaft ist ein Zeugniß dafür, daß damals, ausgehend von den Weissagungen Daniels, die Erwartung der Nähe des Messianischen Reiches die Gemüther des Volkes ergriffen hatte. Sonst würde man nicht von der Voraussetzung ausgegangen seyn, daß der Täufer entweder der Messias selbst oder einer seiner unmittelbaren Vorläufer seyn müsse oder doch seyn könne. Uebrigens will der hohe Rath doch immer zunächst nur wissen, was der Täufer von sich selbst aussagt. Die weitere Prüfung behalten sie sich noch vor und mit der Entscheidung würden sie sich gewiß nicht übereilt haben, wie auch die Antwort des Johannes ausgefallen wäre. Die Juden sandten aus Jerusalem, dem religiösen Mittelpuncte, der hohen Warte, von der aus alle Erscheinungen des religiösen Lebens im Lande überschaut und überwacht wurden, Priester und Leviten. Da alle Priester zugleich Leviten waren, so könnte man wohl annehmen, daß die Priester und Leviten persönlich identisch waren, s. v. a. Levitische Priester. Das A. T. gedenkt in einer Reihe von Stellen der Levitischen Priester, und die LXX haben dafür in Jos. 3, 3. 8, 33. Jes. 66, 21: ἱερεῖς καὶ Λευίτας, was vielleicht nach 5 Mos. 47, 9 zu erklären ist, wo die LXX haben: καὶ ἐλεύσῃ πρὸς τοὺς ἱερεῖς τοὺς Λευίτας und 18, 1: οὐκ ἔσται ἱερεῦσι τοῖς Λευίταις. Indessen eine Mission von Priestern und von ihnen verschiednen Leviten kommt auch in 2 Chron. 17, 7—9 vor. Josaphat sendet im dritten Jahre seiner Regierung fünf Fürsten zugleich mit neun Leviten und zwei Priestern aus, welche

alle Städte Judas besuchen mußten, „indem mit ihnen das Buch des Gesetzes des Herrn war", aus dem sie das Volk des Herrn unterweisen sollten. Die Leviten lehrten bei dieser Mission das Volk nicht minder wie die Priester. Es fehlt auch sonst nicht an Spuren, daß die in 5 Mos. 33, 10 dem Stamme Levi zugewiesene Bestimmung das Volk die Rechte des Herrn zu lehren nicht durch die Priester allein, sondern auch durch die gewöhnlichen Leviten realisirt wurde, die wie es scheint, besonders deshalb über das ganze Land vertheilt wurden um dieser Bestimmung genügen zu können. In 2 Chron. 35, 3 werden die Leviten als solche bezeichnet, die ganz Israel lehrten, und in Neh. 8, 7 werden eine Anzahl von Leviten namentlich genannt, die dem Volke in öffentlicher Versammlung das Gesetz auslegten. Es scheint, daß die Leviten die ihnen eröffnete Laufbahn des Studiums des Gesetzes um so eifriger betraten, da sie nur auf diesem Gebiete zu einer gewissen Ebenbürtigkeit mit den Priestern gelangen konnten, denen der höhere Dienst am Heiligthum ausschließlich zukam. Dafür spricht schon die Zahl der Leviten bei der Mission Josaphats verglichen mit der der Priester. Die Schriftgelehrten, die γραμματεῖς — ein Ausdruck, den Johannes vermeidet — waren gewiß, wenn sie nicht aus der Zahl der Priester, größtentheils Leviten. Vor das Forum dieser gehörte nach Matth. 17, 10 die vorliegende Frage. — Die Frage: wer bist du? hat nach der Antwort des Johannes die andere zum Hintergrunde: bist du etwa der Christ. Nach Luc. 3, 15 bewegten Alle damals die Frage im Herzen: ob Johannes vielleicht Christus sey. Nicht ohne Ursache aber fragen die Abgeordneten so verdeckt. Es standen so bedeutende Schriftgründe dem entgegen, daß Johannes der Christ sey, namentlich die durch die Schrift so nachdrücklich bezeugte Abstammung des Messias von David, während Johannes aus priesterlichem Geschlechte war, daß die Frage ihnen nicht über die Lippen will. Grade daß sie so verdeckt fragen, zeigt daß sie sich der Gegengründe wohl bewußt sind. Sie mögen aber doch nicht die Sache von vornherein als abgemacht betrachten. Dazu ist ihr Wunsch nach der Erscheinung des Messias zu groß, die Beweise des Geistes und der Kraft, welche Johannes gegeben, zu augenfällig,

und die Auslegung der alttestamentlichen Weissagungen blieb doch immer vielen Schwankungen unterworfen, zumal bei dem damaligen Zustande der Exegese. Ehe sie sich tiefer in die Materie einließen, wollten sie jedenfalls erst die eigne Erklärung des Johannes haben. Sie wollen sich aber nicht einmal so weit binden, daß sie durch die offen und unverdeckt gestellte Frage die Möglichkeit zugestehen, daß Johannes Christus sey. — Die Antwort des Johannes wird in V. 20 mit den Worten eingeführt: „und er bekannte und läugnete nicht und bekannte.“ Das zweite ὡμολόγησε nimmt das erste wieder auf. Durch diese Wiederaufnahme wird darauf hingewiesen, daß auf dem ὡμολόγησε der Nachdruck ruht, das καὶ οὐκ ἠρνήσατο nur eine Nebenstellung einnimmt und die Bedeutung des Bekenntnisses ins Licht stellen soll, indem es auf die Möglichkeit eines andern Verfahrens und den Anreiz dazu hindeutet. Luther sagt: „Er wiederholet noch einmal und spricht: Er hat nicht geläugnet und hat bekannt. Ohne Zweifel, daß er damit die theure Beständigkeit Johannis preiset in einer großen Anfechtung, damit er versuchet ward zu einem großen Abfall von der Wahrheit. Und siehe an die Umstände. Es ist soviel als käme das ganze Volk zu ihm und böte ihm die Ehre an. O welch ein Wind ist das gewesen! Wie sollte er aufblähen, wo er träfe ein eitel weltlich Herz.“ Es scheint, daß der Evangelist anspielt auf den Ausspruch des Herrn in Matth. 10, 32. 33: jeder der mich bekennt u. s. w., wer mich aber verläugnet u. s. w. Johannes hat im Geiste dieses Ausspruches gehandelt noch ehe er gethan wurde. Hätte er geläugnet nicht Christus zu seyn, so würde er Christum verläugnet haben. Luther: „Sie gingen damit um, daß er Christum verläugnete und sich selbst nicht bekennete, das er wäre. Dieweil er aber veſtiglich darauf bleibet, und bekennet, was er ist und nicht ist, ist sein Werk vor Gott ein theuer Bekenntniß und nicht Verläugnung.“ — Johannes sagt: „Ich bin nicht Christus.“ Nach der am meisten bezeugten Lesart steht ἐγώ nachdrücklich voran. In dieser Betonung liegt die Vorbereitung von V. 26. Bei Elias steht blos οὐκ εἰμί. Da war kein Anderer. Augustinus sagt über diese Antwort des Täufers: „Meine Brüder, das größte

Verdienſt, welches Johannes hatte, war jene Demuth, daß er, d
er wohl die Menſchen hätte täuſchen und für Chriſtus gehalte
werden können (denn von ſolcher Gnade und ſolcher Vortrefflich
keit war er), dennoch offen bekannte und ſprach: ich bin nich
Chriſtus." Quesnel: „Ein wahrhaft Demüthiger freut ſich, wen
er Gelegenheit findet, ſich als der er iſt zu erkennen zu geben
indem er die falſchen Vorſtellungen zerſtreut, die man ſich vo
ihm gebildet hat. Er thut es einfach, beſtimmt, nachdrücklich
ohne irgend eine Zweideutigkeit zu laſſen. Er hat nichts zu ſchaffe
mit gewiſſen Ablehnungen, da man mit der einen Hand zurück
hält, was man mit der andern wegwirft, und da man, ohne ſic
der Ehre des Ranges zu entledigen, den man ohne Recht in de
Geiſtern einnimmt, noch die der Demuth genießen will."

V. 21. „Und ſie fragten ihn: Was denn? biſt du Elias
Und er ſprach: ich bin es nicht." Luther ſagt: „Da er ſolch
Ehre nicht wollte, verſuchten ſie es mit einer anderen." Lampe
„Aus gleicher Quelle fahren ſie fort zu verſuchen, ob ihnen nich
auf andere Weiſe aus der Perſon des Johannes eine Hoffnun
entgegenleuchtet, ihres Wunſches theilhaftig zu werden, indem ſi
fragen ob er Elias iſt." Die Frage: wie verträgt ſich, daß de
Täufer hier läugnet Elias zu ſeyn, damit, daß der Herr ihn fü
Elias erklärt, hat Calvin kurz und gut ſo beantwortet: „Mi
Fug und Recht antwortet Johannes, er ſey nicht Elias: denn e
redet nach ihrem Verſtändniß. Chriſtus aber nach der richtige
Auslegung des Propheten verſichert, daß er Elias ſey, Matth
11, 14." Die perſönliche Wiederkehr des Elias vor der Erſchei
nung des Meſſias wurde auf Grund der mißverſtandnen Stell
Mal. 3, 23 erwartet: „Siehe ich ſende euch den Elias den Pro
pheten, bevor kommt der Tag des Herrn, der große und de
furchtbare." Der Prophet ſetzt abſichtlich hinzu: den Propheten
um anzudeuten, daß er den Namen Elias typiſch gebraucht, da
es nicht auf die Perſönlichkeit, ſondern auf den Geiſt und di
Kraft des Elias ankommt. Die Schriftgelehrten aber, in ihre
rohen Buchſtäblichkeit, in ihrem ſchlechten „Realismus" gründete
auf dieſe St. die Lehre von dem bevorſtehenden perſönliche
Wiedererſcheinen des Elias. Darauf wird die St. ſchon von de

LXX bezeugen und von Jesus Sirach in C. 48, 10, vgl. Christol. 3, 1 S. 648. In Matth. 17, 10 werden die Jünger durch das plötzliche Verschwinden des persönlichen Elias bei der Verklärung zu der Frage veranlaßt, wie dasselbe sich reime mit der auf Maleachi sich gründenden Meinung der Schriftgelehrten, daß Elias, der persönliche, vor dem Messias zu bleibender und erfolgreicher Wirksamkeit erscheinen solle. Dieser falsch buchstäblichen Auslegung stellt das N. T. überall in fester Consequenz die geistige entgegen. In der Botschaft des Engels an Zacharias heißt es Luc. 1, 16. 17: καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα. Es werden hier die zwei zusammengehörigen Hauptstellen Mal. 3, 1 und 23. 24 mit einander verbunden. Das: „in Geist und Kraft des Elias", erhebt sich über die damals gangbare Auffassung und erklärt, daß das Fleisch nichts nütze sey. Wo die pars melior des Elias ist, sein Geist und seine Kraft — und diese sollen in Johannes wieder erscheinen — da ist Elias. Von einer blos vorläufigen Erfüllung, der in Zukunft noch die eigentliche folgen werde, wie mehrere christliche Ausleger fingirt haben, ist hier keine Spur vorhanden. Wie der Engel, so deutet auch Christus die Weissagung des Malcachi einfach und unbedingt auf Johannes den Täufer. Er sagt in Matth. 11, 14: καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Das vorausgeschickte: wenn ihr es annehmen wollt, weist entfernt das: Er ist, zu mildern, verstärkt vielmehr dasselbe, indem es darauf hinweist, daß das Nichterkennen des Elias in Johannes aus fehlerhafter geistiger Disposition hervorgeht. In Matth. 17, 10f. antwortet der Herr auf die Frage der Jünger, was von der Behauptung der Schriftgelehrten zu halten sey, daß Elias zuvor erscheinen müsse, Elias sey schon gekommen und sie haben ihn nicht erkannt, sondern an ihm gethan, was sie wollten. „Da verstanden sie — sagt der Evangelist — daß er von Johannes dem Täufer zu ihnen geredet." Man hat nun gemeint, Johannes habe sich mit der bloßen Verneinung nicht begnügen dürfen; wenn er sich wirklich für den Elias der Weissagung hielt, so habe er

dies ſagen müſſen. Aber darauf hat ſchon Quesnel treffend geantwortet: St. Johannes hat den Geiſt und die Kraft des Elias, aber er findet ſich nicht veranlaßt es zu entdecken, da er es verbergen kann ohne die Wahrheit zu beleidigen. Er iſt ganz erfüllt von der Größe ſeines Herrn und denkt nur daran ſich vor ihm zu erniedrigen." Hätte Johannes ſeine eigne Ehre geſucht, ſo würde er ſogleich an die Negation die Poſition angeſchloſſen haben. So aber begnügt er ſich damit zu ſagen wer er nicht iſt. Was man aber hier vermißt, das bringt er nach, da er gefragt wird wer er iſt. Der beziehungsweiſen Verneinung hier tritt die beziehungsweiſe Bejahung gleich in V. 23 entgegen, zur Vollendung des Einklanges mit den Erklärungen Chriſti. Indem Johannes ſich hier für die Stimme rufend in der Wüſte des Jeſaias, erklärt er ſich zugleich für den: „mein Bote", und den Elias des Maleachi nach der richtigen Deutung. Es iſt in der Chriſtologie gezeigt worden, daß die Weiſſagung Maleachi's nur Wiederaufnahme der des Jeſaias iſt und daß ſie als ſolche von dem Täufer, von Chriſto und den Apoſteln beſtändig betrachtet wird.

Die Abgeordneten fragen ferner: Biſt du der Prophet, und der Täufer antwortet abermals: nein. Luther hat den Sinn weſentlich alterirt durch die Ueberſetzung: Ein Prophet. Ein Prophet zu ſeyn konnte Johannes nicht läugnen ohne ſein ganzes Auftreten zu compromittiren. „Alle halten Johannes für einen Propheten" ſo erklären die Hohenprieſter und die Aelteſten in Matth. 21, 26. Das wäre nicht möglich, wenn Johannes ſelbſt ſich dieſe Würde abgeſprochen. Der Herr erklärt in Matth. 11, 9, daß dem Johannes die prophetiſche Würde in der höchſten menſchlichen Potenz zukomme. Es iſt offenbare Ausflucht, wenn Auguſtinus unter Beziehung auf dieſe St. ſagt: Non erat propheta Johannes, sed major quam propheta. Die Frage: biſt du der Prophet, ſteht in Beziehung auf 5 Moſ. 18, 15: „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, mir gleich, wird dir erwecken Jehova dein Gott: auf ihn ſollt ihr hören." Dies iſt die einzige Stelle des A. T., in der ein zukünftiger Gottesgeſandter als „Prophet" angekündigt wird. Daß die Stelle

in der Zeit Christi vielfach Messianisch gedeutet wurde, erhellt aus 1, 46. 6, 14. 4, 25. Apgsch. 3, 22. 7, 37. Aber daß diese Deutung nicht zu voller Sicherheit und allgemeiner Verbreitung gelangt war, zeigt C. 7, 40. 41, wo von denjenigen, welche in Bezug auf Jesum sprachen: „dieser ist wahrlich der Prophet", andere unterschieden werden, welche sagten: „dieser ist der Christ", wie auch noch in der späteren Jüdischen Exegese Einzelne die Stelle nicht von dem Messias, sondern von einem anderen Propheten der Zukunft erklärt haben. Es lag in der Beschaffenheit der Messianischen Weissagung selbst, in dem fragmentarischen Character derselben, darin, daß immer nur einzelne Seiten des Messianischen Wesens und Berufes hervorgerufen wurden, begründet, daß man vor der Erfüllung gar leicht ungewiß seyn konnte, ob nicht auf verschiedne Personen sich beziehe, was nur Verschiedenheit der Beziehungen war. Bei aller Weissagung, die auf Zukünftiges geht, ist die Deutung mannigfachen Schwankungen ausgesetzt und es ist im besten Fall nur das zu erreichen, daß eine Hauptstraße der richtigen Auslegung mit manchen Seitenwegen vorhanden ist. Uebrigens liegt in dem: bist du der Prophet? nicht, daß die Fragenden selbst mit Entschiedenheit eine Verschiedenheit des Propheten von dem Messias annahmen, sondern nur, daß es solche gab, die diese Meinung hegten, und daß die Fragenden dieselbe nicht von vorn herein und absolut zurückwiesen. Das: wer bist du, wird im Folg. erklärt durch: „was sagst du von dir selbst." Sie wollten zunächst wissen, für wen Johannes sich selbst erklärt, um dann zu untersuchen, was es damit auf sich habe. — Der Täufer antwortete nein, weil der Prophet Christus ist. V. 46. 5, 45—47. Matth. 17, 5. — Mit Luc. 9, 19. Matth. 16, 14, wonach mehrere Christum für den wiedererstandenen Jeremias oder einen andern der alten Propheten hielten, hat unsere Stelle nichts zu schaffen. Bei dem Propheten schlechthin wird man nicht an eine einzelne untergeordnete Persönlichkeit denken dürfen. Jene Meinung hat ihren Grund in der falschen Deutung der Weissagung des Maleachi von Elias dem Propheten. Wird Elias wiederkehren, so wird ein Gleiches auch von anderen ausgezeichneten prophetischen Eigenthümlichkeiten zu erwarten seyn, vor

Allen von Jeremias, der für die nachexiliſche Zeit eine prophetiſche Hauptfigur war.

V. 22. „Sie ſprachen alſo zu ihm: Wer biſt du? damit wir eine Antwort geben denen, die uns geſandt haben. Was ſagſt du von dir ſelbſt? V. 23. Er ſprach: ich bin die Stimme des Rufenden in der Wüſte: bereitet den Weg des Herrn, wie Jeſaias der Prophet geſprochen.“ „Die wahre Demuth — ſagt Quesnel — iſt frei von aller Affectation. Sie will genöthigt ſeyn, aber ſie weicht der Auctorität mit einer weiſen Einfachheit.“ Der Antwort auf die poſitive und allgemeine Frage konnte der Täufer ſich nicht entziehen ohne den Reſpect gegen die geiſtliche Obrigkeit zu verletzen und ohne das von Gott ihm übertragene Amt zu verläugnen. Wer er iſt, das ſagt Johannes in Beziehung auf einen prophetiſchen Ausſpruch des A. T., welcher das Fundament ſeines Auftretens bildete. Es heißt in Jeſaias 40, 3—5: „Die Stimme eines Rufenden in der Wüſte: bereitet den Weg des Herrn! ebnet in der Steppe eine Bahn unſerm Gotte. V. 4. Jedes Thal werde erhöht, und jeder Berg und Hügel geniedrigt, und es werde das Schwierige zur Ebne und das Rauhe zur Fläche. V. 5. Und offenbaret wird die Ehre des Herrn und es ſiehets alles Fleiſch zumal; denn der Mund des Herrn hat geredet.“ Von dieſer St. wird hier der Anfang angeführt. Die LXX geben V. 3 alſo wieder: Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Matthäus hat in C. 3, 3: ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. Marcus in C. 1, 3 und Lucas in C. 3, 4 ſchließen ſich an Matthäus an. Hier werden die beiden Glieder des V. zuſammengezogen, aus dem erſten wird der Weg des Herrn genommen, aus dem zweiten das richtmachen; das ישרו des Grundtextes wird durch ein einziges Wort wiedergegeben. In V. 1 und 2 wird dem in tiefem Elende ſchmachtenden Volke angekündigt, daß der Herr beſchloſſen es zu begnadigen und ihm die Fülle ſeines Heiles zu ertheilen. Die Bedingung dieſes Heiles iſt die Buße. Daß der Herr vor Erſcheinung des Heiles durch die Erweckung kräftiger Bußpredigt die Gelegenheit dazu bereiten werde, verkünden V. 3 und 4. Dann erfolgt nach V. 5 die

Erscheinung des Herrn selbst, deren Vorbereitung V. 3 und 4 schildern. Man hat in V. 3 das: die Stimme eines Rufenden als Ausruf zu fassen: was ist es, das ich vernehme. במדבר steht im Grundtexte in einer gewissen Selbstständigkeit zwischen dem Vorherg. und dem Folgenden, so daß es beidem auf gleiche Weise angehört (Christol. 3, 1 S. 604): die Stimme eines Rufenden in der Wüste: bahnet, s. v. a. ruft in der Wüste, bahnet in der Wüste. Hier ist es nach dem Vorgange der LXX und des Matthäus einfach zu dem Vorherg. gezogen. Daß die Stimme des Rufenden von dem Bundesvolke ausgehen muß, zeigt das unserem Gott. So wie die Predigt aus dem Bundesvolke hervorgeht, so wird sie auch an das Bundesvolk gerichtet. Johannes indem er sagt: ich bin die Stimme, redet nicht exclusiv, sondern positiv. Die Verkündung fand, ebenso wie die sich eng an sie anschließende Weissagung des Maleachi von dem Boten, welcher der Erscheinung des Herrn vorangeht, C. 3, 1, nicht blos in dem Auftreten des Johannes ihre Erfüllung, sondern auch in der anfänglichen Wirksamkeit Christi selbst und seiner Apostel, sofern diese eine Ergänzung und Fortsetzung der des Johannes, eine auf das Herannahen des Reiches Gottes hinweisende und vorbereitende war. Johannes aber ist die eigentliche Incarnation der Stimme des Rufenden in der Wüste, derjenige, in dem diese Stimme persönlich geworden, weil er der Vorläufer des Herrn war und nichts weiter, so daß was von Christi Wirksamkeit dahin gehört, füglich zu der seinigen gerechnet werden kann. Die Wüste ist der Zustand geistlichen und leiblichen Elendes, in dem sich das Volk befindet. Es fragt sich, was unter der Bereitung des Weges des Herrn zu verstehen ist. Luther meint: „Das ist nun die Bereitung des Weges Christi und das eigentliche Amt Christi, daß er alle Welt demüthigen sollte und sagen, daß sie allzumal Sünder verloren, verdammt, arm, dürftig, elende Menschen sind.“ Aber es ist offenbar, daß Johannes nicht allein die Buße in diesem Sinne, daß er vielmehr die μετάνοια, die Aenderung des Sinnes und der Lebensrichtung, einen neuen Wandel in Gerechtigkeit verlangt. Ein Blick auf V. 4 bei Jesaias, der das Bereiten des Weges des Herrn näher erklärt, und

auf die einzelnen Anforderungen, die Johannes nach Luc. C. 3 an das Volk stellt, zeigt dies deutlich. Man wird sich aber wohl hüten müssen, daß man in Bestimmung des Sinnes des Johanneischen: bereitet den Weg des Herrn, nicht in einen unvereinbaren Widerspruch geräth mit seiner nachdrücklichen Hinweisung auf Christum als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt. Darauf weist schon Luther hin: „Johannes bezeuget wohl und spricht: bessert euch oder thut Buße; daß er aber damit nicht meine, du solltest dich bessern und durch dich selbst eine Sünde ablegen, bezeuget er mächtig mit dem anderen Theile, da er spricht: sehet da, das Lamm Gottes nimmt weg aller Welt Sünde." Hätte sich Johannes selbst die Kraft zugetraut eine wirkliche sittliche Reformation zu bewirken, so hätte er nicht so nachdrücklich auf Christum hinweisen können als den Einigen, der mit dem Heiligen Geiste tauft. Was ist also das Werk Johannis? Er verlangt nicht bloße Erkenntniß der Sünde, sondern wirkliche Erneuerung des Lebens, aber weil die wahrhaftigen Schätze der Sündenvergebung und des Heiligen Geistes nur bei Christo niedergelegt sind (gehörten sie nicht ihm ausschließlich an, so müßte er die Ehre der „Enthüllung der Ehre des Herrn" mit Johannes theilen), so hat im letzten Resultat doch Luther das Richtige erkannt. Johannes kann bei seinen empfänglichen Hörern wohl eine äußere Ehrbarkeit, eine justitia civilis wirken, in Bezug auf das Innerlichste aber kann er es nur dahin bringen, daß in den Gemüthern ein lebhafter Kampf entsteht, ein Ringen mit der Sünde, ein Rufen und Schreien: ach daß du den Himmel zerrissest und führest herab. Das ist es, worauf es eigentlich abgesehen, das ist die unbedingt nothwendige Vorbedingung der Enthüllung der Ehre des Herrn, die sicheren Sündern nimmer offenbar werden kann. Uebrigens bemerkt Luther mit vollem Recht: „Das Hinderniß aber, das dem Herrn nicht Raum gibt, ist nicht allein die groben leiblichen Sünden der Unkeuschheit, Zorn, Hoffart, Geiz u. s. w., sondern vielmehr der geistliche Dünkel und der pharisäische rechte Hochmuth, der sein gutes Leben und Werk achtet, sicher darauf ist und verdammet sie selbst nicht und will sie auch unverdammt haben dazu." Der Hochmuth,

welcher die Seele der damaligen Hauptkrankheit des Volkes, des Phariſäismus iſt, wird in der Grundſt. des Jeſaias neben der Niederträchtigkeit und Verzagtheit ausdrücklich hervorgehoben: „Jeder Berg und Hügel ſenke ſich.“ Uebrigens iſt nicht zu überſehen, daß Johannes durch die Art und Weiſe der Beſtimmung ſeines Amtes an die Pforte des Gewiſſens der Abgeordneten anklopft und ſie unangenehm ſtört in dem Bewußtſeyn der Hoheit ihrer Miſſion. P. Anton: „Mein Amt iſt eine Hodoſophie. Nun fragt ſichs: — wie bereitet ihr den Weg des Herrn.“ Berleb. B.: „Ihr werdet die Stimme wohl fühlen am Gewiſſen.“

V. 24. „Und die Abgeſandten waren aus den Phariſäern. V. 25. Und ſie fragten ihn und ſprachen zu ihm: was taufſt du denn, wenn du nicht Chriſtus biſt, noch Elias, noch der Prophet.“ Früher war das Amt der Abgeordneten angegeben worden, hier wird auf die Partei hingewieſen, der ſie angehörten. Dieſe Hinweiſung muß in Beziehung ſtehen auf die Frage, die ſie nach V. 25 an den Täufer richteten. Die Phariſäer waren nach Apgſch. 26, 5 die ſtrengſte Partei, die αἵρεσις ἀκριβεστάτη. Die Mitglieder derſelben wachten überall mit inquiſitoriſcher Strenge darüber, daß die theokratiſche Ordnung aufrecht erhalten wurde, nicht blos in ritueller Beziehung, ſondern auch in Bezug auf die Amtsbefugniß und Lehre, vgl. 9, 13. 7, 47, 48. 12, 42. Bei Allem, was anders war als es nach ihren vorgefaßten Meinungen ſeyn ſollte, waren ſie gleich damit bei der Hand zur Rede zu ſtellen und zu richten. Das: richtet nicht, des Herrn in Matth. 7, 1 iſt zunächſt im Gegenſatze gegen den Phariſäiſchen Geiſt geſprochen. — Die Frage, welche die Phariſäiſchen Abgeordneten an Johannes richten, würden ſie ſich erſpart haben, wenn ſie einerſeits die Tragweite des: ich bin die Stimme des Rufenden in der Wüſte u. ſ. w. erkannt hätten, worin eingeſchloſſen lag, daß Johannes allerdings in einem gewiſſen Sinne, wenn auch nicht dem Phariſäiſchen, die Würde des Elias in Anſpruch nahm, anderer Seits die Bedeutung der Taufe des Johannes als eines blos präparatoriſchen Actes. Auf dieſe doppelte falſche Grundlage der Frage macht der Täufer in der Antwort aufmerkſam. Was das erſtere betrifft, ſo ergänzt er Jeſ. 40, 3 durch die Hinweiſung

auf Mal. 3, 1, den Commentar und die Fortbildung, wo der Vorläufer des Herrn mehr leibhaftig hervortritt. Iſt er die Stimme rufend in der Wüſte, ſo iſt er auch der von dem in Mal. 3, 1 geſchrieben ſteht: „ſiehe ich ſende meinen Boten und er bereitet den Weg vor mir", ſo iſt er auch der, von dem in Mal. 3, 23. 24 geſchrieben ſteht: „ſiehe ich ſende euch den Elias den Propheten und er ſoll das Herz der Väter kehren zu den Söhnen und der Söhne zu ihren Vätern"; denn es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß Elias der Prophet mit dem: mein Bote, identiſch iſt. Iſt er alſo auch nicht ihr Elias, ſo iſt er doch der Elias der göttlichen Weiſſagung in ihrem wahren Sinne.*) Was das Zweite betrifft, ſo weiſt er darauf hin, daß ſeine Taufe nur einem verhältnißmäßig untergeordneten Gebiete angehört, daß ſie nur auf die Erſcheinung eines Höheren vorbereitet, durch den ſie Vollendung und Erfüllung erhalten ſoll. Die Taufe des Johannes ruht vorwiegend auf Jeſ. 1, 16: „waſchet, reiniget euch, entfernet eurer Handlungen Bosheit von meinen Augen, höret auf übel zu thun." Das Moment der Sündenvergebung und der dadurch bedingten Ertheilung des Heiligen Geiſtes gehört vorwiegend der Verklärung der Johanneiſchen Taufe durch Chriſtum an. Die Erfüllung von Ez. 36, 25. 26: „Und ich ſprenge über euch reines Waſſer, und ihr werdet rein von allen euren Unreinigkeiten, und von allem eurem Kothe (den Götzen) will ich euch reinigen. Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geiſt will ich geben in euer Inneres", und von Sach. 13, 1: „Zu der Zeit wird ſeyn ein Quell aufgethan dem Hauſe Davids und den Wohnern Jeruſalems für Sünde und Unreinigkeit" geht in der Hauptſache weit über das Gebiet des Johannes heraus, obgleich man freilich die vorbereitende Gnade, die Anfänge der Ertheilung der Vergebung und des Geiſtes nicht von der Taufe des Johannes losreißen darf, vgl. Chriſtol. 3, 1 S. 662.**)

*) Calv.: In eo falluntur, quod Eliam illum non agnoscunt, cujus fit mentio apud Malachiam, tametsi Eliam se esse neget, quem ipsi somniabant.

**) Lampe: Censuerim, Pharisaeis ignotum non fuisse ex Ez. 36, 25 et Zach. 13, 1 purificationem in temporibus Messiae exspectari. Unde argumentabantur neminem praeter Messiam ejusve socios potestatem habere baptizandi. In quo scintilla aliqua veritatis latebat.

V. 26. „Antwortete ihnen Johannes und ſprach: ich taufe mit Waſſer. Mitten unter euch aber ſteht, den ihr nicht kennet. V. 27. Er iſt es, der nach mir kommt, welcher mir vorangegangen iſt, dem ich nicht werth bin den Schuhriemen zu löſen.“ P. Anton: „Mit meinem Taufen dürft ihr euch nicht aufhalten, daß ihr damit mir wollet zuſetzen und euch dagegen abreißen von dem, worein ich hätte gern geſehen, daß ihr euch wolltet einlaſſen. Mein Taufen iſt nur zum Voraus. Das wird bald vorbei ſeyn, da dürft ihr euch ſo viel Mühe nicht machen, aber ihr werdet einen Anderen unter euch bekommen, der auch unbekannter Weiſe mitten unter euch ſchon getreten iſt.“ Seiner niederen Stellung, die ſich darin kund gibt, daß er nur mit Waſſer taufen kann, alſo keine durchgreifende, radicale Veränderung in den Gemüthern bewerkſtelligen, ſtellt Johannes hier die erhabne Stellung Chriſti im Allgemeinen entgegen, ohne ausdrücklich deſſen zu gedenken, daß Er, wie in V. 33. Matth. 3, 11. Mrc. 1, 7. 8. Luc. 3, 16 geſagt wird, mit dem Heiligen Geiſte taufen wird, und zugleich auch die ſich ſolcher Taufe nicht unterwerfen, mit dem Feuer (Matth. 3, 11. Luc. 3, 16) des verzehrenden Gerichtes.*) Man iſt nicht berechtigt den Gegenſatz der Geiſtestaufe hier gradezu zu ergänzen. Der allgemeine Gegenſatz der ſich in der bloßen Waſſertaufe verkörpernden niederen Stellung des Johannes und der abſoluten Hoheit Chriſti reicht hin. Summa autem huc redit, bemerkt Calvin, ut se dejiciat quantum fieri potest ne qua in parte honor perperam illi delatus Christi praestantiam obscuret. — Daß Chriſtus ſchon mitten unter ihnen ſteht, das weiß der Täufer ſchon aus Mal. 3, 1, wonach unmittelbar auf das Auftreten des Vorläufers die Erſcheinung des Herrn in dem Bundesengel folgen wird. So gewiß er alſo von ſeiner eignen Miſſion überzeugt war, ſo gewiß mußte es ihm auch von

*) Den Commentar zu dem καὶ πυρὶ bei Lc. 3, 16 haben wir in dem: τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ in V. 17. Schon in Jeſ. 4, 4 liegt der Gegenſatz vor der Abwaſchung des Unrathes durch den Geiſt des Rechtes und den Geiſt der Vernichtung, den Geiſt des Rechtes, der die Gutwilligen umwandelt, und den Geiſt der Vernichtung, der die Widerwärtigen verzehrt.

vornherein seyn, daß der Messias bereits auf dem Plane war. Daß aber nicht allein darauf seine Ueberzeugung beruhte, scheint das: „den ihr nicht kennet", zu zeigen. Denn dies scheint vorauszusetzen, daß dem Johannes die Kenntniß beiwohnte, welche den Oberen des Volkes noch nicht beiwohnte, weil Christus sich noch nicht öffentlich kundgegeben hatte, weil seine Epiphanie noch nicht erfolgt war. Im Einklange mit der in diesen Worten liegenden Hindeutung steht die Anrede, womit der Täufer Christum in Matth. 3, 14 empfängt, da er zu seiner Taufe kommt: „mir thut es Noth von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir", Worte, welche zeigen, daß Johannes in Christo bereits den wahrhaftigen, über die menschliche Sphäre weit erhabnen Heiland erkannte. Auf den Ursprung dieser Erkenntniß weist uns das Evangelium des Lucas hin, wonach Johannes schon in den ersten Anfängen seines Daseyns auf Christum hingewiesen wurde. Es konnte nicht anders seyn als daß er in Folge dieser Hinweisung das Auge unabläſſig auf Christum richtete und den Spuren des göttlichen Wesens, welches aus ihm hervorleuchtete, eifrig nachging. Daß aber diese Erkenntniß des Johannes nur eine vorläufige war, daß er die absolute göttliche Gewißheit von der Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn in Christo erst bei der Taufe erhielt, das erhellt aus V. 31. 33, wo er sagt, er habe vor der Taufe Christum nicht gekannt. Damit im Einklange steht auch die Art und Weise, in der er sich hier die Kenntniß Christi beilegt, nur indirect und ganz leise andeutend. — Die Worte: „er ist es, der nach mir kommt, welcher mir vorangegangen" sind schon zu V. 15 erläutert und als ruhend auf Mal. 3, 1 nachgewiesen worden. Αὐτός ἐστιν und ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν fehlt in bedeutenden kritischen Autoritäten. V. 15 und 30 aber, wo unser Zeugniß wiederholt wird, erfordern die Aechtheit namentlich der letzteren Worte. Die spätere Beziehung auf eben diese Rede des Johannes schwebt in der Luft, wenn sie hier verstümmelt und ihres wesentlichen Gehaltes beraubt angeführt werden. Die Abkürzung scheint durch die dreifache Wiederholung hervorgerufen zu seyn. — Das Lösen des Schuhriemens ist einer der geringsten Sclavendienste: Theophylakt: τὸ λύειν τὸ ὑπόδημα

τῆς ἐσχάτης διακονίας ἐστί. „Vor keinem unter den Sterblichen – ſagt Lampe — würde der Täufer ſich alſo gedemüthigt haben, er, der mehr war als ein Prophet, ſo groß, daß unter allen, die von Weibern geboren ſind, iſt nicht aufkommen, der größer ſey, denn Johannes der Täufer.“ Aber derjenige, der bei Maleachi den Boten vor ſich herſendet und nach ihm kommt, iſt האדון, der Herr, für ihn alſo der Dienſt noch zu geringe, der einem Herrn von dem Diener geleiſtet wird. Vor ihm muß Johannes mit ſeiner armen vorbereitenden Taufe, welche die Sünde nicht wahrhaft vergeben, den heiligen Geiſt nicht wahrhaft ſpenden kann, ganz in den Hintergrund treten. „Laſſet uns lernen“, ſagt der Janſeniſt Quesnel, „daß wir einen ſtrengen Unterſchied machen zwiſchen der Ehre, die man Jeſu Chriſto erzeigt, und derjenigen, welche man dem Größten der Heiligen beweiſt und ſelbſt der Mutter des Heiligen der Heiligen. — Das iſt eine der erſten Unterweiſungen, welche uns Gott durch St. Johannes hat geben laſſen, und man kann das Gegentheil nicht thun ohne Alles in der Religion umzuwerfen.“

V. 28. „Dies geſchah zu Bethabara jenſeits des Jordan, wo Johannes am Taufen war.“ Für Bethabara leſen der Syrer, die Vulg. und mehrere Hdſchr. Bethania. Nach Origenes fand ſich dieſe Lesart zu ſeiner Zeit beinahe in allen Handſchriften: σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις, eine Angabe, auf die kein großes Gewicht gelegt werden darf, da Origenes gewiß nicht in der Weiſe eines jetzigen Critikers eine große Anzahl von Hdſchr. darauf angeſehen hat, und da ſeiner Behauptung jedenfalls die des Chryſoſtomus das Gleichgewicht hält, welcher ſagt, alle genaueren Hdſchr. haben Bethabara, wie auch Epiphanius die Lesart Bethania nur einzelnen Handſchriften zutheilt. Was Origenes gegen die Lesart Bethania geltend macht, ein Bethanien ſey in jenen Gegenden nicht vorhanden, wohl aber ein Bethabara *), iſt in der That nicht ohne Beweiskraft. Von einem Bethanien außer dem bekannten findet ſich nirgends eine Spur, und dies iſt um

*) ἀλλ' οὐδὲ ὁμώνυμος τῇ Βηθανίᾳ τόπος ἐστὶν περὶ τὸν Ἰορδάνην· διανοοῦμαι δὲ λέγουσι παρὰ τῇ ὄχθῃ τοῦ Ἰορδάνου τὰ Βηθαβαρᾶ, ἔνθα ἱστοροῦσι τὸν Ἰωάννην βεβαπτικέναι.

so mehr von Bedeutung, da der Name: Haus des Elenden oder Elendshaus*), ganz anders wie z. B. Fischhausen, Bethsaida, so singulär ist, daß von vornherein ein mehrfaches Vorkommen keine Wahrscheinlichkeit hat. Bethbara dagegen, was ohne Zweifel aus Bethabara zusammengezogen ist, vgl. Gesen. in dem thes., erscheint schon in Richt. 7, 24 als die Hauptfuhrt über den Jordan: wenn Bethabara verlegt ist, so ist auch der Jordan verlegt. Grade eine solche Localität war für die Zwecke des Johannes besonders passend. Die Berleb. B. bemerkt: „Bethabara war ein rechter öffentlicher Ort, wo eine Ueberfahrt über den Jordan und also auch stets eine Versammlung von hinüber- und herübergehenden Leuten war." Auch das spricht noch für Bethabara, daß an diesen Ort, wie schon Origenes bezeugt, die Tradition die Taufe des Johannes versetzte. **) Der Name Bethabara paßt zur Oertlichkeit und hat seine Erläuterung in dem Folg. πέραν τοῦ Ἰορδάνου; der Name Bethania steht auf die Oertlichkeit in keiner Beziehung. Der aus der evangelischen Geschichte so bekannte Name konnte auch leicht für den unbekannteren gesetzt werden. Bengel, welcher einfach bemerkt: nomen notius pro ignoto, sah schärfer, wie die modernen Critiker. Nicht zu übersehen ist der Anklang des Namens Bethabara an das עבר in der Verkündung des Jesaias von der Verherrlichung Peräas und Galiläas in der Messianischen Zeit, zu welcher die ganze Gruppe einen historischen Commentar gibt, vgl. die Ortsbezeichnungen in V. 44. 2, 1. 11.

Es folgt in V. 29—34 das zweite Zeugniß des Täufers von Christo.

V. 29. „Am folgenden Tage sieht er [Johannes] Jesum zu sich kommen und spricht: Siehe da das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt auf sich nimmt." Τῇ ἐπαύριον steht nicht

*) Daß der Name so zu deuten ist, zeigt u. A. die Syr. Uebers. Die Erkl. Schiffhausen wird schon allein dadurch zurückgewiesen, daß sie auf das wahre Bethanien nicht paßt.

**) Hieronymus sagt: Bethabara, ubi Joannes baptizabat, unde et usque hodie plurimi de fratribus, hoc est de numero credentium, ibi renasci cupientes vitali gurgite baptizantur.

etwa in weiterer Bedeutung. Johannes referirt hier, bei der Zeit die für sein eignes Leben in Zeit und Ewigkeit entscheidend wurde, so genau, daß er in V. 40 sogar die Stunde angibt. „Von nun an, sagt die Berleb. B., wird ein recht Diarium Messiä gehalten, wie von Tage zu Tage die Person Christi sey bekannter geworden." Dieselbe bemerkt: „dieser Tag schickte sich wohl dazu. Denn den Tag vorher hatte Johannes offenherzig sein Zeugniß abgelegt. Diese Treue wird ihm nun vergolten, daß sein Principal zu ihm kommt." Daß das Kommen Jesu zu Johannes kein anderes ist als das zum Behufe der Taufe, über das die drei ersten Evangelisten eingehend berichtet hatten, haben wir bereits gezeigt. Diejenigen, welche die Taufe früher oder später setzen, müssen hier mit Meyer bemerken: „in einer uns des Näheren unbekannten Absicht", was um so mißlicher ist, da nach allen Spuren ein näherer persönlicher Verkehr zwischen Jesus und Johannes nicht stattfand, vielmehr absichtlich gemieden wurde. Die Geschichte weiß nur von einem Kommen Jesu zu Johannes. Quesnel weist darauf hin, wie groß es an Johannes ist, „nur einmal den Trost zu haben, mit Jesu Christo zu reden, und ihn nur im Vorübergehen zu sehen, und dennoch Gott treu zu seyn." — „Und er spricht", nachdem nämlich inzwischen vorangegangen war, was in Matth. 3, 13—17 berichtet wird und in Mrc. 1, 9—11. Da Jesus zu Johannes kommt, ist die Taufe noch nicht geschehen; was er aber hier spricht, hat dasjenige zur Voraussetzung, was sich bei der Taufe ereignete. — Das: siehe, weist von Johannes ab auf Christum hin, als Den, der allein das Heilsbedürfniß des menschlichen Herzens befriedigen kann. Daß das Lamm nicht bloßes Bild der Gelassenheit und Geduld, daß es vielmehr als Opferlamm zu fassen ist, welches die Sünde der Welt büßend auf sich nimmt, erhellt daraus, daß in V. 36, wo Johannes nicht minder wie hier die Absicht hat, Christum als Versöhner der Welt darzustellen, das: „der die Sünde der Welt auf sich nimmt", fehlt. Hiernach kann dies nur Commentar und Ausdeutung seyn; der Begriff des Versöhners der Welt muß schon in dem: das Lamm Gottes, allein gegeben seyn. Dazu kommt noch, daß Johannes in C. 19, 36 auf Christum überträgt, was im A. T.

von dem Paſſalamm geſchrieben ſteht, daß in der Apokalypſe Chriſtus in Bezug auf die von ihm geſtiftete Verſöhnung ein ἀρνίον ἐσφαγμένον genannt und von dem Blute des Lammes, αἷμα τοῦ ἀρνίου geredet wird, daß auch in 1 Petr. 1, 19 Chriſtus dargeſtellt wird als ein fehler- und fleckenloſes Lamm, durch deſſen Blut wir erlöſt ſind. Daß aber unter den verſchiednen Thieren des Sündopfers grade das Lamm zum Symbole des ſühnenden und büßenden Chriſtus ausgewählt wird, erklärt ſich daraus, daß es am meiſten geeignet war zur Abſchattung der herrlichen Eigenſchaften Chriſti, ſeiner Unſchuld und Gerechtigkeit, vgl. 1 Petr. 1, 19, und beſonders der herrlichen Tugenden, die er in ſeinem Leiden offenbarte, ſeiner ſtillen Geduld und Sanftmuth. Grade dieſe bildet den Vergleichungspunct in der Stelle des A. T., in welcher bereits der leidende Chriſtus mit einem Lamme verglichen wird, Jeſ. 53, 7: „Er ward bedrängt und da er geplagt ward, that er ſeinen Mund nicht auf, wie das Lamm, das zum Schlachten geführt wird, und wie ein Schaaf, welches verſtummt vor ſeinen Scheerern.“ Man wird es aber nicht allein aus dieſer Stelle ableiten dürfen, daß Johannes Chriſtum hier als das Lamm Gottes bezeichnet. Denn ſo entſchieden und nachdrücklich Jeſaias auch in dem ganzen Abſchnitt die Stellvertretung des Knechtes Gottes lehrt, ſo ſtellt er doch das Bild des Lammes darauf nicht in unmittelbare Beziehung. Er faßt dabei nicht die ſtellvertretende Eigenſchaft des Leidens Chriſti in Betracht, ſondern ſeine Geduld in demſelben. Man wird daher zugleich auf den Gebrauch des Lammes als Sühnopfer zurückgehen müſſen. An die gewöhnlichen Sündopfer nun wird man nicht denken dürfen. Das Hauptopferthier bei dem Sündopfer waren nach 3 Moſ. 4 junge Farren, namentlich wurden nur ſolche als Sündopfer für die Gemeinde dargebracht, wie auch für den Hohenprieſter. Für die Sünde des Fürſten wurde ein Ziegenbock dargebracht, zur Sühne für eine Seele vom gemeinen Volke diente die Ziege, in dem letzteren Falle konnte auch ein Schaaf dargebracht werden, aber nur ein weibliches. Ein ausgedehnter und wichtiger Gebrauch aber des Lammes zur Sühnung der Sünde fand beim Paſſa ſtatt, und daran müſſen wir um ſo mehr denken,

da dieſe Sühne die eigentlich wurzelhafte iſt, die Grundlage aller andern Sühnopfer, da in C. 19, 36 Chriſtus als das Gegenbild des Paſſas erſcheint, und ebenſo auch in 1 Cor. 5, 7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Man hat gegen die Beziehung auf das Paſſalamm eingewandt, dies ſey kein eigentliches Opfer, jedenfalls kein Sühnopfer geweſen. Aber dieſer Einwand beruht auf völliger Verkennung der Bedeutung des Paſſas. Daß das Paſſa ein Sündopfer war, zeigt ſchon der Name: Erlöſung und dann Erlöſungs- und Sühnopfer. Jeder Zweifel aber wird beſeitigt durch den Bericht über die erſte Einſetzung. Da alles Erſtgeborne in Aegypten ſterben mußte, verſchonte der Würgengel alle diejenigen Häuſer, die er zum Zeichen der durch das Paſſalamm geſchehenen Entſündigung mit dem Blute deſſelben beſtrichen fand. Wer dieſes Zeichen beſaß, konnte ſeiner Verſchonung und Erlöſung gewiß ſeyn, 2 Moſ. 12, 23. Seine Sünden wurden auf das Lamm, das Bild der Unſchuld gelegt. Das ſühnende Blut dieſes Lammes bildete die Gränze zwiſchen Iſrael und der Welt. Daß die ſpätere Feier des Paſſa nicht etwa bloße Gedenkfeier war, zeigt ſchon, daß die Lämmer fortwährend als Opfer geſchlachtet wurden. Wo ein von Gott eingeſetztes Opfer iſt, da muß auch, falls es im Glauben dargebracht wird, eine Wiederholung der erſten Wohlthat ſeyn, die nur dadurch ausgezeichnet iſt, daß ſie den Anfangspunct der großen Reihe bildet. Das Paſſalamm bildete die Grundlage des ganzen übrigen Opferweſens, nur in Verbindung mit ihm hatten die übrigen Sündopfer Werth und Bedeutung, ohne ſie waren ſie bloße losgeriſſene Glieder. Es war das eigentliche Bundesopfer, dasjenige, worin ſich die Scheidung des Volkes Gottes, das einen verſöhnten Gott hat, von der Welt concentrirte.*) Was das Paſſaopfer von allen andern Sündopfern unterſcheidet, iſt, daß mit ihm eine Communion verbunden, daß es zugleich Sacrament war. Hieraus erklären ſich die unweſentlichen Unterſchiede von den übrigen Sühnopfern, durch deren Wahrnehmung manche von der richtigen Auffaſſung des Paſſaopfers ganz abgeführt worden

*) Vgl. meine Schrift: Die Opfer der heil. Schr. S. 24 f.

ſind. — Der Genit. θεοῦ iſt ein ſolcher der Zugehörigkeit und des Eigenthums. Mit Recht bemerkt P. Anton, er deute nicht allein an, daß dies Lamm von Gott geſendet und gegeben werde (auch nicht allein, daß es Gott wohlgefällig ſey, wie in Pſ. 51, 19 die Schlachtopfer Gottes die ihm wohlgefälligen ſind), ſondern zugleich wie nahe dies Lamm Gott angeht, vgl. V. 34. 50. In Sach. 13, 7 heiße es, „der Mann, der mir am Nächſten iſt.“ Erläuternd iſt für dieſen Genitiv Apoc. 5, 6, wo das Lamm ſteht „inmitten des Stuhles und der vier Thiere, und inmitten der Aelteſten“, als der Mittler Gottes und der Menſchen, dann C. 7, 17: „das Lamm mitten im Stuhle wird ſie weiden“, wo das Verhältniß Chriſti zu dem höchſten Gott als ein noch innigeres bezeichnet wird, Er als Theilnehmer der göttlichen Herrlichkeit. — In den Worten: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου fragt ſich vor Allem, in welcher Bedeutung das Verbum αἴρω zu nehmen iſt. Die Ausleger theilen ſich meiſt in die Bedeutungen tragen und wegnehmen. Beiden aber ſtehen nicht unbedeutende Bedenken entgegen. Gegen die Bedeutung tragen reicht ſchon das hin, daß αἴρω, von ἀήρ, contrahirt aus ἀείρω, eig. lüften, dann heben, aufheben, weder im bibliſchen Sprachgebrauche, noch in dem der claſſiſchen Schriftſt. je tragen bedeutet. In der St. Klagel. 3, 27 LXX: ἀγαθὸν ἀνδρὶ, ὅταν ἄρῃ ζυγὸν ἐν νεότητι αὐτοῦ, die man für dieſe Bed. angeführt hat, heißt es nicht tragen, ſondern auf ſich nehmen. Dann wird bei der Annahme der Bedeutung tragen jede Brücke abgebrochen zwiſchen unſerer Stelle und der 1 Joh. 3, 5: καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ· καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι, wo αἴρειν in der Bedeutung wegnehmen ſteht. Gegen die Anwendung der Bedeutung wegnehmen auch an unſerer Stelle entſcheidet, daß der Ausſpruch des Johannes bei dieſer Auffaſſung zu weit entfernt wird von der Grundſt. des A. T., auf welcher er nach Aller Zugeſtändniß ruht, Jeſ. C. 53. Daß der Knecht Gottes die Sünde und ihre Strafe auf ſich nehmen und tragen wird, das iſt dort der ſtets wiederholte Grundgedanke. Man vgl. V. 4: „Aber unſere Krankheiten nahm er auf ſich und trug unſere Schmerzen“, V. 11: „Durch ſein Erkenntniß wird Er der

Gerechte, mein Knecht, die Vielen rechtfertigen und ihre Miſſethaten wird er tragen", V. 12: „Und er nimmt auf ſich die Sünden Vieler." Man vermeidet die beiden Erkl. entgegenſtehenden Schwierigkeiten, wenn man αἴρω in der Bedeutung auf ſich nehmen nimmt, die aus der Bed. aufheben, emporheben mit Leichtigkeit hervorgeht, wie ja auch das in der Grundſt. vorkommende Hebr. נשׂא, dem das αἴρειν ohne Zweifel entſprechen ſoll, meiſt aufheben heißt und dann auf ſich nehmen, und in der das Verbum auch ſonſt im N. T. erweislich vorkommt, man vgl. αἴρειν τὸν σταυρόν, Matth. 16, 24. αἴρειν τὸν ζυγόν, Matth. 11, 29. Schon die Alten machten darauf aufmerkſam, daß das Partic. Präſ. geſetzt werde, daß es nicht heißt: der tragen wird, ſondern: der trägt. Das Partic. Präſ. bezeichnet außer der Gleichzeitigkeit die dauernde Handlung. Sein Gebrauch hier weiſt auf die beſtändige Kraft des Opfers Chriſti hin. Gegen die Annahme von Meyer, das Präſens beruhe darauf, daß ſich der Täufer prophetiſch den Verſöhnungsact vergegenwärtige, entſcheidet, daß in der Grundſt. des Jeſaias ebenfalls das Aufſichnehmen und Tragen der Sünde durch den Knecht Gottes als ein fortgehender Act erſcheint, in Hinweiſung auf die beſtändige Kraft ſeines Verſöhnopfers. In Jeſ. 53, 11 heißt es: „Durch ſein Erkenntniß wird Er der Gerechte, mein Knecht, die Vielen rechtfertigen und ihre Miſſethaten wird er tragen." Das Tragen der Miſſethaten iſt hier der Sache nach identiſch mit dem Rechtfertigen. Der Knecht Gottes hat die Sünde ein für allemal getragen; wer ihn erkennt, deſſen Sünden nimmt er in Kraft ſeiner durch Blut bewirkten Stellvertretung auf ſich. Inſofern iſt das Aufſichnehmen und Tragen ein fortgehender Act. In gleichem Sinne heißt es in V. 12: „Und er nimmt auf ſich die Sünden Vieler und für die Frevler wird er ſich verwenden." נשׂא hier entſpricht dem יסבל in V. 11 und bezeichnet wie dieſes nicht ein einmaliges, ſondern ein fortwährendes Thun des Knechtes Gottes. — Völlig mit Unrecht hat man in dem „der Welt" eine „Erweiterung der Jeſajaniſchen Vorſtellung von der Sühnung der Sünde des Volkes auf die ganze Menſchheit" gefunden. Als Heiland der Welt erſcheint der Knecht Gottes durchweg im zweiten Theile

des Jesaias und speciell auch in C. 52, 13—53. Was kann wohl deutlicher seyn als C. 52, 15: „Er wird besprengen viele Heiden, vor ihm werden Könige ihren Mund verschließen, denn denen nicht verkündet ward, die sehen, und die nicht hörten vernehmen.“ — Es ist von großer Bedeutung, daß Johannes der Täufer, im Geiste redend und im unmittelbaren Auftrage Gottes, der durch den Täufer Christum zuerst der Kirche vorstellt, also das Werk Christi bezeichnet, auf die stellvertretende Büßung und Sühnung als den Kern und Mittelpunct desselben hinweist. (Calvin: Alia quidem beneficia nobis confert Christus, sed hoc summum, ex quo reliqua dependent, quod iram dei placando facit, ut justi et puri censeamur.) Wir lernen daraus, daß unser höchstes Streben darauf gerichtet seyn muß, zu dieser Seite des Wesens Christi in wesenhafte Beziehung zu treten, daß für einen Christen im Geiste und in der Wahrheit nur Der zu achten, bei dem dies wirklich der Fall ist, endlich daß die Kirche die Aufgabe hat, diese Lehre wie einen Augapfel im Auge zu hüten, und daß die jetzt in der Theologie so weit verbreitete Preisgebung derselben ein Zeichen tiefen Verfalles ist. Die Verurtheilung aller irgend aus dem Rationalismus stammenden Theorien über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott ist durch das ἴδε ὁ ἀμνὸς u. s. w. ausgesprochen, zu dem schon Augustinus bemerkt: Jam intendite, contra quos superbos intendebat digitum Joannes. Nondum erant nati haeretici, et jam ostendebantur: contra illos clamabat tunc a fluvio etc. — Johannes spricht ferner V. 30: „Dieser ist es, von dem ich sprach: nach mir kommt ein Mann, welcher mir vorangegangen ist, denn er war eher denn ich.“ Es hätte nie daran gezweifelt werden sollen, was so klar am Tage liegt, daß Johannes hier seinen am vorigen Tage gethanen Ausspruch V. 27 wieder aufnimmt und erklärt, daß es auf die vor ihm stehende Persönlichkeit gehe. Die Erläuterung gaben wir bereits zu V. 15, wo derselbe Ausspruch des Johannes, der hier in seinem historischen Zusammenhange vorkommt, schon in den Prolog verwoben worden ist. Eigenthümlich ist hier nur, daß der Messias als Mann bezeichnet wird. So wird er schon in Sach. 6, 12 genannt: „Siehe da ein

zwei Naturen einhertritt, gigas geminae substantiae.“
chdem Johannes erklärt hat, wer Christus ist und was er der
ssen soll, berichtet er ferner in V. 31—34, auf welchem
bei ihm diese hohe Erkenntniß beruht, nicht auf einem
chen, sondern auf einem absolut göttlichen, auf unmittelbarer
r Offenbarung, wie dies absolut nothwendig war, wenn
ussage für die Kirche von Bedeutung seyn soll. Sie kann
Zeugniß von Wichtigkeit seyn, nur als Bericht über
s Johannes gehört und gesehen hat.

31. „Und ich kannte ihn nicht, aber damit er Israel
et würde, deshalb kam ich mit Wasser taufend.“ Mit
emerkt Lücke: „Aus der Art, wie das: und ich kannte ihn
n V. 33 wieder aufgenommen wird, sieht man, daß V.
4 nicht etwa ein anderes von V. 29—31 verschiednes
ß anfängt, wie Lampe meinte, sondern V. 32—34 gibt der
n V. 31 erst ihren Zusammenhang und Schluß.“ Das:
nte ihn nicht, bildet nur die Einleitung zu der Erzählung,
hannes Ihn mit göttlicher Gewißheit kennen lernte. An
strennung von V. 32—34 darf um so weniger gedacht
, da in diesem Zusammenhange Alles einer bestimmten Zeit
esen ist, hieher nur solches gehört, was an dem in V. 29
ueten Tage vorfiel. Der Gedankengang ist somit der: Und
nte ihn (zwar) nicht, aber dennoch hatte meine ganze

ἔρχῃ πρός με. Diese Worte setzen voraus, daß Joh
Jesu den Sohn Gottes erkannte. „Er würde — sagt (
Gott und seiner Taufe Unrecht gethan haben, wenn er
einem Anderen außer zu dem Sohne Gottes also gered
Die Lösung der Schwierigkeit ist die, daß das: ich k
nicht, hier relativ zu nehmen ist. In Bezug auf die
die er eben erhalten hatte, stellte sich ihm die frühere
sterniß dar. In dem emphatischen Sprachgebrauche wird
vollendete Erkenntniß als Erkenntniß betrachtet, wie i
7, 23 der Herr das: „ich kenne euch nicht", zu denen sı
zu ihm in mannigfachen, jedoch nur äußerlichen Beziehı
standen hatten. Das so aufgefaßte: ich kannte ihn n
auch durch Matthäus bestätigt. Denn wozu anders die
vom Himmel in C. 3, 17: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀ
ἐν ᾧ εὐδόκησα, als um dem Täufer und in ihm d
Christum bekannt zu machen? Diese Stimme richtet
an Jesum: du bist, sondern sie redet von Jesu, als
Täufer. (Marcus in C. 1, 11 und ebenso Lucas ha
dings σὺ εἶ, aber daß Matthäus das Genauere hat,
Vergleichung der Grundst. Jes. 42, 1 und dann die A
hier in V. 34.) Dann steht mit dieser Auffassung V
in Uebereinstimmung. Denn wenn Johannes dort vor
Christi in Bezug auf ihn zu den Pharisäern sagt: den
kennet, so deutet er damit an, daß ihm diese Kenntniß
Eine absolute Nichtkenntniß ist auch nach dem Wesen
der einen und nach dem Wesen des Täufers auf dei
Seite nicht denkbar. Das Resultat ist also: Johannes
dem: ich kannte ihn nicht, nichts Anderes als was auch
Thatsache bezeugt wird, daß bei der Taufe ihm Chris
eine Erscheinung und eine himmlische Stimme kenntlich
wurde. Erläuternd ist es, wenn es in C. 2, 11 heißt: ἐ
εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, als ob sie erst damals zum
gelangt wären, obgleich doch von den Einzelnen schon
zählt war, wie sie zum Glauben gelangten, bei Nathan
1, 51 selbst mit dem Gebrauche des Wortes πιστεύει
seine Jünger glaubten an ihn, tritt der Sache nach

neuen Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn ein. In C. 16, 30 erklären die Jünger wieder, daß sie jetzt, erst jetzt zum Glauben gelangt seyen, ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες, und in V. 31 erklärt Jesus auch diesen Glauben für einen nicht standhaltigen, so daß also noch neue Stufen zu ersteigen sind, von denen aus die früheren als Nichtglauben sich darstellen. Von Johannes heißt es erst nach der Auferstehung in C. 20, 8: καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσε. Es ist aber wohl zu beachten, daß das: ich kannte ihn nicht, hier, die Beziehung auf eine absolute Gewißheit mit sich führende Erkenntniß dadurch erhält, daß im Folg. im unmittelbaren Zusammenhange damit berichtet wird, wie Johannes eben eine solche erhielt. An einen Widerspruch gegen die früheren Evangelisten, deren jüngster Lucas berichtet, wie der Täufer schon vor der Geburt in einem Verhältnisse zu Christo stand, wird von vornherein in diesem einzelnen Falle nicht denken, wer das allgemeine Verhältniß des Johannes zu den drei ersten Evangelien erkannt hat.*) — Wie ist es zu verstehen, daß Johannes getauft hat, damit Christus Israel offenbaret würde? Ganz unrichtig hat man geantwortet: „der Täufer hat getauft, damit er den Messias kennen lerne, und in Folge dessen auch das Volk." Den Schlüssel zu dem richtigen Verständniß gibt die Grundst. Jes. 40, 3—5. Nach dieser St. war die „Stimme des Rufenden in der Wüste" die nothwendige Vorbedingung des Offenbarwerdens der Ehre des Herrn, dies herbeizuführen also ihr Zweck. Das Offenbarwerden der Herrlichkeit des Herrn soll nach der Anschauung des Täufers in der Erscheinung des Messias erfolgen, den er in die innigste Beziehung zu Jehova setzt, vgl. zu V. 15. Auch in C. 2, 11

*) Uebrigens wurde die Schwierigkeit schon in dem Zeitalter der Kchvv. klar und scharf erkannt. Augustinus sagt: Si post baptismum descendit columba, et antequam baptizaretur Dominus, dixit illi Joannes: Tu ad me venis, ego a te debeo baptizari: ante, illum noverat, cui dixit: Tu ad me venis, ego a te debeo baptizari: quomodo ergo dixit: Et ego nesciebam eum. — — Non parva quaestio est, fratres mei. Si vidistis quaestionem, non parum vidistis: superest ut ipsius solutionem Dominus det. Die Lösung ist: Johannes secundum aliquid noverat, secundum aliquid non noverat Dominum. In der näheren Bestimmung aber irrt Augustinus vom

wird Jes. 40, 5 in Beziehung auf Christum gesetzt. Dem Wegebereiten bei Jesaias entspricht die Taufe des Johannes. Wie das erstere Bild, so ist das letztere Verkörperung der μετάνοια, welche die Bedingung der Enthüllung der jetzt verdeckten Herrlichkeit des Herrn ist.

V. 32. „Und Johannes zeugete und sprach: ich sah den Geist herabkommen wie eine Taube vom Himmel und er blieb auf ihm." Johannes stellt im Gegensatze gegen sein bisheriges Nichtwissen die Thatsache hin, durch welche er zum Wissen gelangte, s. v. a.: Und nun, so eben habe ich gesehen. Das dazwischen gesetzte: καὶ ἐμαρτύρησεν u. s. w. unterbricht die Rede des Johannes, um darauf hinzuweisen, daß wir hier das eigentliche punctum saliens in der Rede des Täufers haben, dasjenige, weshalb diese Rede von dem Evangelisten mitgetheilt wird. Gegenstand des Zeugnisses ist die Thatsache, das was Johannes gesehen hat. Nur das Wissen, das auf solcher Thatsache beruht, ist ein völlig reales. Wie sah der Täufer in der Taufe den Geist auf Jesum herabkommen? Origenes weist den Vorgang einer „geistigen Schau", θεωρία νοητική zu. Theodorus von Mopsveste sagt: „Das Herabkommen des Geistes wurde nicht von allen Anwesenden gesehen, sondern durch eine geistige Schau allein von Johannes, wie es die Weise der Propheten war, inmitten Vieler das Allen Unsichtbare zu sehen. Denn es war ungehörig zu sagen, daß Johannes zeugete und sprach, er habe den Geist geschaut, wenn er alle Anwesende zu Theilnehmern dieser Schau hatte." In der That, wäre die Erscheinung mit leiblichen Augen sichtbar gewesen, so würde das „Zeugniß" des Johannes jede Bedeutung verloren haben. Der Vorzug seiner Stellung wäre dann ganz weggefallen. Bei Matthäus, Marcus und Johannes ferner wird die Eröffnung des Himmels und das Herabkommen der Taube nicht an sich berichtet, sondern nur im Zusammenhange mit der Wahrnehmung durch Christum und durch Johannes. Bei Matth. in C. 3, 16 werden Christo die Himmel geöffnet und er sieht den Geist Gottes herabkommen, ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον, Marcus sagt C. 1, 10: εἶδε σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα καταβαῖνον,

i Johannes ſagt der Täufer: τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον. ei Lucas endlich tritt der innerliche Character des Vorganges iefern hervor, als die Eröffnung des Himmels im Zuſammen- nge damit ſteht, daß Jeſus betete, 3, 21. Daß ein Anderer ßer Jeſus und Johannes die Erſcheinung wahrnahm, davon det ſich nirgends eine Spur. Auch das iſt noch von Bedeu- ng, daß die Eröffnung des Himmels, deren die erſten Evan- ien gedenken, zurückſieht auf Ez. 1, 1.*) Da aber geſchieht e, wie ausdrücklich geſagt wird, im Geſichte. Das gewonnene ſultat iſt inſofern wichtig, als dadurch ein für allemal die oft ſgeſtellte Behauptung zurückgewieſen wird, alle in der Schrift rzählten Vorgänge müſſen dem Gebiete der Aeußerlichkeit ange- ören, bei denen das Gegentheil nicht ausdrücklich bemerkt wird, gl. dagegen meine Schrift über Bileam. Freilich wird man renze die Objectivität und Aeußerlichkeit von einander unter- heiden müſſen. Es handelt ſich nicht um die Objectivität, es handelt ſich nur darum, mit welchem Sinne das Gegenſtändliche wahrgenommen wurde. Wenn man dies verkennt, wenn man mit Lücke ſagt: „War die Taubenerſcheinung des Geiſtes eine äu- ßere, objective, ſo konnte, ja mußte ſie auch von andern wahr- genommen werden“, wenn man mit ihm an die Stelle der Viſion, welche ein Gegenſtändliches zur Vorausſetzung hat, welches geiſtlich geſehen wird, eine bloße Einbildung des Johannes ſetzt, deren Geneſis pſychologiſch erklärt werden ſoll**), ſo wird es unbe- greiflich, wie hier das Wort des Täufers als ein Zeugniß be- trachtet werden, wie in V. 34 ein ſolches Gewicht darauf gelegt werden kann, daß der Täufer bezeugt, was er geſehen — ein ſolches Schauen gibt ja keinen wahren Stoff für eine μαρτυρία, 19, 35 —, unbegreiflich wie der Heiland ſelbſt in C. 5, 33 auf dies Zeugniß des Johannes Gewicht legen kann. Ganz entſchei-

*) Dem Ezechiel wird im 30. Jahre am Fluſſe Chebar der Himmel geöffnet: sic Christus anno 30 aetatis juxta fluvium in Judaea coelos apertos habuit.

**) Lücke S. 427: „Innerlich, in einer geiſtigen Viſion, die aber nicht willkührlich in ihm entſtand, ſondern durch eine vorhergehende prophetiſche Anregung und durch die jüdiſche Auslegung und Symboliſirung des auf dem Täufer ſchwebenden Meſſianiſchen Schöpfungsgeiſtes beſtimmt worden iſt.“

bend aber gegen solche Auffassung ist, daß dasselbe, wa
den ersten Evangelien von Jesu, nach Johannes vor
Täufer geschaut wird. Eine Vision, die nur eine andere A
nung ist für das was man sonst eine Einbildung nennt,
nur ein Einzelner haben, während dasselbe Object von me
die entwickelte geistliche Sinne haben, zu gleicher Zeit geis
schaut werden kann. Wie schlagend diese Instanz ist,
daraus, daß Meyer sich durch dieselbe zu der Annahme ge
sieht, bei den „Synoptikern" sey die Vision „zu einem obj
Hergang traditionell verändert." Endlich, die Objectivi
Vorganges wird bezeugt durch Luc. 3, 21. 22. Da ist v
Oeffnung des Himmels, von dem Herabkommen des H
Geistes, von der Stimme vom Himmel die Rede ohne Beziehu
die Wahrnehmung durch Jesum oder durch den Täufer. —
nicht an eine wirkliche Taube gedacht werden darf, zeigt da
welches alle Evangelisten hinzufügen. Ambrosius: non co
descendit, sed quasi columba, und: Spiritus sanctus i
cie columbae, non in veritate columbae descendit de
Auf der andern Seite, daß die Vergleichung mit der Tau
nicht blos auf die schwebende Bewegung bezieht, sondern a
Gestalt der Taube, zeigt nicht blos das: in leiblicher G
σωματικῷ εἴδει, des Lucas, sondern es erhellt auch schc
dem τεθέαμαι hier. Denn das Schauen setzt das Vorh
seyn einer leiblichen Gestalt voraus, und welches diese wa
muß in dem ὡς περιστεράν ausgesagt seyn, weil es sonst
nicht angeht, unbestimmt bliebe. Warum aber stellt sich de
lige Geist in Gestalt einer Taube dar? Das Richtige er
hier schon Clemens von Alexandria: „Gott wollte durch da
der Taube die Einfalt und Sanftmuth der neuen Ersch
des Geistes anzeigen." Den Commentar zu der Erscheinu
Heiligen Geistes in Gestalt einer Taube bildet die Seligpr
der πραεῖς, der ἐλεήμονες, der καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, der ε
ποιοί in der Bergpredigt, bildet vor Allem das Wort des
Matth. 10, 16: „seyd klug wie die Schlangen und ohn
(arglos, ohne Bosheit) wie die Tauben." Diese in der
kung des Heiligen Geistes ruhende Beschaffenheit der Mit

des Reiches Christi wird hier vorgebildet. Die Grundlage dieser Symbolik bietet schon das A. T. dar. In Ps. 56, 1 erscheint die Taube als Bild der wehrlosen und arglosen Unschuld. In Cap. 5, 2 des Hohenliedes spricht der Bräutigam zu der Braut, dem Typus der Tochter Zions, der Repräsentation der Genossen des Reiches: „Oeffne mir, meine Freundin, meine Schwester, meine Taube, meine Fromme.“ Das letztere ist die Erklärung und Ausdeutung des ersteren. תמתי kann nur heißen: meine Unsträfliche, meine Rechtschaffene. In 1 Mos. 25, 27 steht das תם von Jakob, dem Stammvater, in Hi. 1, 1 zusammen mit ישר von Hiob, dem Typus Israels. Die LXX haben τελεία μου. vgl. Matth. 5, 48. Phil. 3, 15. In Hhl. 1, 15 heißt es: „Siehe du bist schön meine Freundin, deine Augen Tauben.“ Ebenso in C. 4, 1. „Die Vergleichung der Augen der Tochter Zions mit Tauben bezeichnet die Gemeinde des Herrn als die Genossenschaft der Sanftmüthigen, Unschuld, Sanftmuth, Freundlichkeit als ihr Wesen.“ Auch von dem Bräutigam heißt es in Hhl. 5, 12: „Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen.“ In Hinweisung auf diese alttestamentlichen Stellen wurde durch die Erscheinung des Geistes in Taubengestalt die Beschaffenheit der Kirche abgebildet, die sie durch den Heiligen Geist erhalten sollte. Quesnel: „Die Unschuld, die Einfalt, die Sanftmuth, die Liebe, die Fruchtbarkeit in guten Werken u. s. w., das sind die Tugenden, welche Jesus und der Heilige Geist uns einflößen wollen, indem der Eine das Lamm zum Symbole nimmt und der Andere die Taube.“ — Das: und er blieb auf ihm, weist zurück auf Jes. 11, 2, wo es von Christo heißt: „und es ruhet auf ihm der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn.“ Diese Weissagung des Jesaias erhielt in dem Vorgange eine symbolische Darstellung. Die Beziehung auf sie liegt hier noch deutlicher vor, wie in Matth. 3, 16, wo mehr noch die Parallelst. Jes. 42, 1 ins Auge gefaßt wird. Statt des καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν steht in V. 33: καὶ μένον ἐπ' αὐτόν. Das Particip.: und er blieb (wie ich sah) auf ihm, ist hier wie es scheint gesetzt, um die Beziehung auf das נחה der Grundst. deut-

licher hervortreten zu lassen, so daß also das ἔμεινε als mit Anführungszeichen versehen zu denken ist, vgl. übrigens Buttmanns Gramm. S. 327. „Jesus Christus — sagt Quesnel — ist allein würdig den Heiligen Geist in seiner ganzen Fülle zu empfangen, und St. Johannes würdig zuerst ein so großes Geheimniß kennen zu lernen. Je mehr man mit dem Heiligen Geiste erfüllt ist, desto mehr begreift man, in welcher Fülle Jesus Christus ihn empfangen hat um ihn mitzutheilen." Diese Mittheilung des Heiligen Geistes an die Gläubigen hat in dieser Thatsache ihre Grundlage und wird durch sie vorgebildet. So gewiß als der Heilige Geist bei der Taufe auf Christum herabkam und auf ihm blieb, so gewiß mußte auch geschehen, was in Apgsch. 2, 3 berichtet wird: καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς, ἐκάθισέ τε ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν und in 1 Petr. 4, 14: ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. Christus hat den Heiligen Geist nicht blos für sich empfangen, sondern damit er, wie gleich darauf gesagt wird, als das Haupt der Kirche ihre Glieder mit dem Heiligen Geiste taufen könne. Luther sagt: „Siehe aber, welche große Herrlichkeit die Taufe hat, auch wie ein großes Ding es sey, daß, da Christus getauft worden ist, sich der Himmel aufthut, der Vater läßt sich hören in der Stimme, und der Heilige Geist fährt herab, nicht wie ein Gespenst, sondern in einer Form und Gestalt einer natürlichen Taube. — Wenn die Taufe ein menschlich Werk und Thun wäre, so würden solche hohe Dinge sich hier nicht zutragen. — Es stehen Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist noch täglich um uns bei unserer Taufe." —

V. 33. „Und ich kannte ihn nicht, aber der mich sandte zu taufen mit Wasser, der sprach zu mir: auf welchen du den Geist herabkommen siehst und bleiben auf ihm, der ist es, der mit dem Heiligen Geiste tauft." Was Johannes sah, das erhielt seine volle Bedeutung erst dadurch, daß er durch eine vorangehende göttliche Offenbarung die Bedeutung dieser Erscheinung kennen gelernt hatte. Wir ersehen aus unserer St., daß der Täufer unmittelbarer göttlicher Mittheilungen gewürdigt wurde, und daß es daher verkehrt ist, seine Aussprüche mit dem Maaßstabe der

damals gangbaren jüdischen Theologie zu messen, sie danach zu drehen und zu deuten oder ihre Aechtheit zu verwerfen, weil sie dazu nicht passen wollen. Zu dem: „auf welchen du siehst den Geist herabkommen", bemerkt Meyer mit Recht, „nämlich indem du ihn mit Wasser taufst. Johannes, zum Taufen gesandt, mußte im Vollzug dieses Berufes die verheißene Kundgebung erwarten." Das Zeichen steht übrigens zu der bezeichneten Sache in einem innerlichen und wesentlichen Zusammenhange, den die dem Täufer gewordene Offenbarung nur aufdeckt. Der auf Christum herabkommende und ruhende Geist ist der Quell, aus dem er mit dem Heiligen Geiste tauft. So gewiß also das Eine geschieht, so gewiß muß auch das Andere erfolgen. Der Ausdruck: taufen mit dem Heiligen Geiste, für mit demselben überströmen, ist durch den Gegensatz gegen die Wassertaufe hervorgerufen worden. Zu Grunde liegen die Stellen des A. T., welche von der Ausgießung des Geistes in der Messianischen Zeit reden, Joel 3, 1: „Und es geschieht, danach werde ich ausgießen meinen Geist über alles Fleisch", Jes. 44, 3. Der Ausgießende ist in diesen Stellen Gott, und in der That geht auch das Taufen mit dem Heiligen Geist über die menschliche Sphäre weit hinaus, es gehört zu den göttlichen Privilegien, nirgends in der heil. Schrift wird dergleichen von einem Menschen ausgesagt. Mit vollem Rechte bemerkt die Berleb. B.: „Der in dem Heiligen Geiste tauft — also muß der Heilige Geist von ihm mit ausgehen und er Gottes Sohn seyn."

V. 34. „Und ich habe gesehen und bezeugt, daß dieser ist Gottes Sohn." Statt des Perf. μεμαρτύρηκα könnte man das Präsens erwarten, da der Täufer das Zeugniß eben jetzt ausspricht. Das Perf. aber, das sich auch in C. 19, 35 findet, geht auf den Moment des Schauens zurück. Mit diesem nahm das Bezeugen seinen Anfang, indem der Täufer innerlich dazu aufgefordert und in den Stand gesetzt wurde. In der Erklärung des Täufers: dieser ist der Sohn Gottes, klingt offenbar die Stimme vom Himmel in Matth. 3, 17 nach: οὗτός ἐστι ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. Daß Johannes den Ausdruck Sohn Gottes in tieferem Sinne gebraucht als die ordinäre Jüdische

Theologie, erhellt aus der Hinweisung auf die Präexistenz Christi in V. 15. 27. 30, daraus, daß er in ihm „den Herrn" des Maleachi erkennt und deshalb sich zu gering ihm den Schuhriemen aufzulösen, ebenso denjenigen, in dem nach Jes. 40, 5 die Ehre des Herrn offenbar wird, aus dem Amte, das er ihm zutheilt, die Sünde der Welt zu tragen und mit dem Heiligen Geiste zu taufen. Schon die Grundstelle des A. T., in welcher der Messias als Sohn Gottes erscheint, der zweite Psalm, weist uns über das menschliche Gebiet hinaus, indem in ihr der Sohn Gottes schlechthin als derjenige erscheint, dem zu vertrauen Heil bringt, dessen Zorn Untergang.

In V. 35—43 die Begebenheiten des dritten unter den sieben Tagen, das dritte Zeugniß des Täufers von Christo und die Bekehrungen, die sich daran anschließen — Johannes, Andreas, Petrus.

V. 35. „Am folgenden Tage stand wiederum Johannes und von seinen Jüngern zwei." Er stand, nach Mehreren: der Ausübung seines Berufes gewärtig, nach Anderen: in Erwartung Christi. So P. Anton: „Da kam er ins Aufwarten, er stand als auf der Schildwache, und aus seinen Jüngern zween, die hingen sich mit an, stunden mit Schildwache, hingen sich so mit an als Hühnlein, Küchlein, pulli." Die letztere Annahme ist vorzuziehen. Bei dem Propheten, dem Manne der innerlichen Einsprachen, dem auf dem Wege seines Berufes nicht leicht Unerwartetes begegnen kann, wird man am besten thun, den Zweck nach dem Erfolge zu beurtheilen, um so mehr, da das πάλιν, wiederum, darauf zu führen scheint, daß Johannes in gleichen Angelegenheiten dastand. Aehnlich kommt das Stehen vor in Hab. 2, 1. Da steht der Prophet auf seiner Warte, harrend daß der Herr sich ihm kundgebe.

V. 36. „Und er blickte Jesum an da er einherwandelte und sprach: Siehe da das Lamm Gottes." Jesus wandelte einher, er kommt nicht zu dem Täufer wie in V. 29, das that er nur einmal um, alle Gerechtigkeit erfüllend, die Taufe von ihm zu

ß Christi für den Täufer erhielten größere Bedeutung, wenn
on ihnen selbstständig seinen Weg ging. Man wird aber
ıgen dürfen, daß sie sich absichtlich mieden um den Ver-
einer Collusion zu verhüten. Das wäre eine zu niedere
)tungsweise. Man wird vielmehr sagen müssen, sie kamen
ı einander, weil der göttliche Impuls dazu fehlte, der sie
en ihren Schritten leitete, und dieser Antrieb fehlte des-
weil das göttliche Decorum erforderte, daß ihre Kreise für
trennt blieben, weil in solcher Weise die unmittelbar gött-
estimmtheit ihres Thuns zur Anschauung gebracht werden
— Der Täufer sah Jesum an. Was er sagte, setzte das
ı dieses Blickes in Worte um. „Christus, sagt die Berleb.
tte ohne Zweifel etwas Königliches und Heldenmäßiges in
ıgen Johannis." Daß Er das Lamm Gottes sey, das stand
ıen Zügen geschrieben, und Johannes hatte das geöffnete
um diese Züge lesen zu können. — „Siehe da das Lamm
": die Berleb. B.: „Es ist als wenn er ihn schon hätte
sein Kreuz tragen und auf Golgatha zuwandeln." Daß
eglassung des: ὁ αἴρων u. s. w. zur Voraussetzung hat, daß
ır Commentar ist zur Bezeichnung Christi als des Lammes
, der nur einmal gegeben zu werden brauchte, bemerkten
)on früher. Ist dies, so muß das Lamm ein stellvertretend
es Opferlamm seyn. Das erneuerte Zeugniß des Johannes

zu folgen, wohin es geht, Apoc. 14, 4. Auguſtinus ſagt: habebant illum tanquam agnum: et ille: quid ad me adtenditis? Ego non sum agnus. Präciſer wird man ſagen: Johannes weiſt die Jünger von ſich zu Chriſto, weil in ihm erſchienen, was bei dem Täufer niemals jemand ſuchen konnte, die Befriedigung der tiefſten Bedürfniſſe des menſchlichen Herzens, dem durch bloßes Predigen nimmer Genüge geleiſtet werden, was nur in dem vollgültigen Opfer ſeine Heimath und Ruhe finden kann.

V. 38. „Jeſus aber wandte ſich und da er ſie folgen ſah, ſprach er zu ihnen: Was ſuchet ihr?“ Daß Jeſus ſich „zufällig“ umgewandt habe, liegt gewiß nicht im Sinne des Evangeliſten. Im Geiſte hatte er ſchon vorher ſie ſich folgen ſehen und die Aufrichtigkeit ihres Verlangens erkannt. Dieſem Verlangen kommt er liebend entgegen. Die Frage: was ſuchet ihr? ſoll nicht Aufſchluß über Unbekanntes verſchaffen, ſie ſoll nur das Geſpräch anknüpfen, ihnen Veranlaſſung geben ihren Wunſch kund zu thun. V. 39. „Sie aber ſprachen zu ihm: Rabbi, welches verdolmetſchet heißt: Lehrer, wo bleibſt du.“ Das erſte Wort, welches er zu Chriſto geſprochen, iſt Johannes ſo unvergeßlich geblieben, daß er die Anrede Rabbi ſogar in der Grundſprache gibt, mit beigefügter Ueberſetzung. Die an ſich ziemlich gleichgültigen Worte haben für ihn ein pretium affectionis. Daraus, daß in Joh. 3, 26 Johannes der Täufer von ſeinen Schülern als Rabbi angeredet wird, und daß in der Zeit Chriſti dieſe Anrede notoriſch im Verhältniß zu menſchlichen Lehrern ſehr allgemein im Gebrauche war, könnte man wohl ſchließen, daß ſie nur dem erſten Anfange des Verhältniſſes der Jünger zu Chriſto angehörte und daß ſie aufhören mußte, ſobald ſie irgend zur Erkenntniß ſeines übermenſchlichen Weſens gelangten. Allein die Erfahrung beſtätigt die Annahme nicht. Die Anrede Rabbi findet ſich neben der allerdings bei Matthäus nicht minder als bei Johannes viel häufigeren mit κύριε, Herr, bis in die letzten Zeiten des Erdenlebens Chriſti hinein, und ein Unterſchied der Zeiten läßt ſich in dieſer Beziehung nicht wahrnehmen. Die Apoſtel gebrauchen dieſe Anrede bei der Verklärung Chriſti, Mrc. 9, 5, nach der Verfluchung

ie für ſich ausſchließlich in Anſpruch, Matth. 23, 8:
μὴ κληθῆτε ῥαββί, εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ καθηγητὴς,
ὰ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. In der That bezeichnet auch
ede ein Verhältniß der Gläubigen zu Chriſto, was mehr
vorübergehenden Character hat. „Die erſte Eigenſchaft
Quesnel —, welche man in ihm erkennen muß, iſt die,
nſer Meiſter iſt, von dem wir den Weg des Heiles
üſſen, auf daß wir darauf wandeln.“ Aus dieſer Be-
erhellt zugleich, daß dieſe Anrede gerade hier die paſſendſte
r Täufer hatte ſeinen Jüngern Chriſtum als das Lamm
orgeſtellt, aber ehe ſie recht faſſen konnten, was es da-
ſich hat, mußten ſie ihn zu ihrem Meiſter erwählen, ihn
n laſſen, bei ihm in die Schule gehen. Uebrigens findet
Anrede Rabbi in ihrer Hebräiſchen Form bei Lucas
t, bei Johannes am häufigſten unter allen Evangeliſten,
Es iſt dies characteriſtiſch für die von Johannes auch
in heidniſcher Umgebung beibehaltene Vorliebe für das
bliche, die ſich auch auf die Sprachformen erſtreckt und
in dem Evangelium nicht weniger kund gibt wie in der
pſe, wo aus ihr Bildungen hervorgegangen ſind, wie z. B.
ββανοὺ und ἀρμαγεδδών. — Die Jünger fragen, wo Chri-
ibt, wo er eingekehrt iſt, um von ihm eine Einladung zu
und ſich in ſeiner Wohnung mit ihm unterhalten zu

den Beiden überliefert erhalten hatte und der es in Bezug auf Perſon und Weſen Jeſu gebraucht, dann auch der Gebrauch dieſes Wortes in Apoc. 6, 1: „Und ich hörte eins der vier Thiere ſagen als mit einer Donnerſtimme: komm und ſiehe" — die Erſcheinung, welche Johannes dort aufgefordert wird zu betrachten iſt die Chriſti*) — zeigen, daß etwas Tieferes zu Grunde liegt, daß Jeſus nicht umſonſt zum Kommen und Sehen überhaupt auffordert. Auf daſſelbe Reſultat führen uns zwei Stellen des A. T., welche hier unverkennbar zu Grunde liegen. Die erſte iſt V. 5 des von David verfaßten Pſ. 66: „Kommt und ſehet die Werke Gottes, der furchtbar in ſeinem Thun an den Menſchenkindern", LXX: δεῦτε καὶ ἴδετε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ, φοβερὸς ἐν βουλαῖς ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων — furchtbar iſt Gottes Thun auch für diejenigen, denen es zum Heile gereicht, denn ſeine tremenda majestas gibt ſich darin kund. Das: kommt und ſeht die Thaten Gottes, weiſt hin auf das große Privilegium der Kirche im Verhältniß zum Heidenthum, Gottes im Verhältniß zu den Götzen. Der Gott der Kirche iſt der einzige, der ſich auf Thatſachen berufen, der ſein Volk einladen kann zu kommen und zu ſehen. Auf dieſer erſten Grundſt. ruht die zweite, V. 9 des ſich auf die Kataſtrophe unter Hiskias, den großen Triumph über die Aſſyriſche Weltmacht beziehenden Pſ. 46: kommt und ſehet die Thaten Jehovas, welcher Wunder thut auf Erden, LXX: δεῦτε καὶ ἴδετε τὰ ἔργα τοῦ κυρίου, ἃ ἔθετο τέρατα ἐπὶ τῆς γῆς.**) In der Anſpielung auf dieſe Pſalmenſtellen gibt Jeſus zugleich eine leiſe Hindeutung auf ſeine

*) „Das kommt und ſehet war nach Joh. 1, 40 das zweite Wort geweſen, was Johannes nebſt ſeinem Begleiter Andreas von Jeſu vernommen. Dies Wort hatte ſich dem tiefen Gemüthe des Apoſtels unauslöſchlich eingeprägt. Durch ihn war es wahrſcheinlich an Philippus gekommen und tönt darauf hier wieder."

**) שמות wird nach der Grundſt. Pſ. 66, 5 und nach Jerem. 5, 30 beſſer in der Bed. stupenda, mirabilia genommen, als in der in meinem Comm. vorgezogenen Bedeutung: Zerſtörungen. שמה kommt in der Bed. stupor ſchon in 5 Moſ. 28, 37 vor, im Parallelismus mit משל. Das Verbum שמם bezeichnet nicht minder wie das äußere, auch das geiſtige verſtört werden, das außer ſich gerathen, ſich entſetzen, ſtaunen.

Gottheit, darauf daß der Elohim und Jehova derſelben ſich in ihm leibhaftig darſtellte. Bei einem Sterblichen wäre eine ſolche Inſinuelung frevelhaft geweſen. — „Sie blieben bei ihm jenen Tag“, erſt die beiden allein. Dann holen ſie auch Petrus herbei. Denn was in V. 41—43 erzählt wird, gehört noch demſelben Tage an. Was am folgenden Tage ſich begab, berichtet V. 44. Wir haben hier recht eigentlich ein Tagebuch. Der Tag iſt hier nicht der bürgerliche Tag, ſondern der Tag in dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens, deſſen Ende entweder die vollendete Dunkelheit iſt (1 Moſ. 1, 5: „Und nannte das Licht Tag und die Finſterniß nannte er Nacht“, V. 14, Plinius: vulgus omne a luce ad tenebras) oder vielmehr das Schlafen gehen. Sie hatten ſo viel mit Jeſu zu reden, daß ſie gewiß auf eine nach menſchlicher Willkür dem Tage gegebene Gränze nicht achteten, ſondern ſich einfach ſo lange bei Jeſu aufhielten bis die ſchwache Natur ihr Recht verlangte. Schon vor Ende des Tages waren ſie völlig überzeugt, daß Jeſus der Chriſt ſey. Dies zeigt das Wort, welches Andreas an ſeinen Bruder richtet, nicht blos in ſeinem Namen, ſondern zugleich auch in dem des anderen Jüngers. Quam beatum diem duxerunt, ſagt Auguſtinus, quam beatam noctem! Quis est, qui nobis dicat, quae audierint illi a Domino? Warum Johannes von dem Inhalt der Geſpräche nichts mittheilt? Der Sache nach kam daſſelbe ohne Zweifel auch anderweitig vor. So konnte Johannes das Geſprochene als ſein Geheimniß bewahren, brauchte nicht die Wurzeln ſeines Lebens bloßzulegen. — „Es war um die zehnte Stunde“ nämlich da ſie zu ihm kamen, nicht da ſie weggingen. Denn der Tag war ja nicht mit der zehnten Stunde zu Ende. Der Stunde gedenkt Johannes hier, weil ſie für ihn perſönlich die Lebensentſcheidung herbeiführte, zugleich aber auch, weil ſie gewiſſermaßen die Geburtsſtunde der Kirche war. Auch in C. 4, 6 wird bei einem merkwürdigen Ereigniſſe der Stunde gedacht. Welches die zehnte Stunde iſt, kann nicht zweifelhaft ſeyn. „So ſehr auch — ſagt Ideler in dem Handb. der Chronologie 1 S. 84 — die Babylonier, Aegypter, Griechen und Römer in der Epoche des bürgerlichen Tages von einander abweichen, ſo übereinſtimmig war

ihre Stundenrechnung. Sie legten nämlich das ganze Jahr hindurch dem natürlichen Tage sowohl als der Nacht zwölf Stunden bei, die sie vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange und von ihrem Untergange bis zu ihrem Aufgange fortzählten, so daß der Mittag auf den Anfang der 7ten Tags- und die Mitternacht auf den Anfang der 7ten Nachtstunde traf." Dieselbe Stundenzählung findet auch überall im N. T. statt. Es war also 4 Uhr Nachmittags. Man hat gemeint, ein Zeitraum von zwei Stunden sey zu gering für den ersten Verkehr zwischen Jesu und seinen ersten Jüngern, und das: sie blieben bei ihm jenen Tag, führe auf eine längere Dauer jenes Verkehrs. Allein man hätte sich durch solche Betrachtung nicht zu unbegründeten Annahmen in Bezug auf die Stundenzählung verleiten lassen sollen. Die richtige Lösung der Schwierigkeit ist, daß mit der zwölften Stunde nur der bürgerliche Tag zu Ende war, hier aber der Tag in dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens gemeint ist, der sich bis zum Schlafengehen ausdehnte.

V. 41. „Es war Andreas, der Bruder Simonis Petri, einer von den zweien, die von Johannes gehört hatten und ihm gefolgt waren." Andreas wird mehrfach in der Evangelischen Geschichte als der Bruder Simonis Petri bezeichnet, weil der letztere der ausgezeichnetere, höher gestellte unter den Brüdern, der Fels unter den Aposteln war. Daß der andere Jünger Johannes selbst war, wurde schon im Zeitalter der Kchvv. erkannt, z. B. von Chrysostomus. Dafür spricht, daß der Evangelist es auch sonst liebt sich zu verbergen, vgl. C. 20, 2, nicht aus einer allgemeinen Scheu vor einem persönlichen Hervortreten — in der Apokalypse macht er sich aufs Nachdrücklichste als Johannes geltend und ebenso auch in den Briefen — sondern aus Furcht durch das Hervortretenlassen seiner Persönlichkeit die historische Objectivität zu verletzen, also aus einem Grunde, der nur für das Evangelium galt, und von dem der erste Apostel unter den Evangelisten nicht minder geleitet wurde, der auch schon bei der Geschichtschreibung des A. T. bewirkte, daß die Verfasser sich zurückzogen. Die Leser sollten sich ganz in die Thatsachen versenken und von dem Werkzeuge der Berichterstattung den Blick abwenden,

daß sich bewußt war, seine Person und sein Name thun nichts zur Sache. Das ist derselbe Grund, aus dem auch hervorging, daß Moses von sich in der dritten Person redet. Ferner, die bis auf die Angabe der Stunde gehende Genauigkeit der Berichterstattung führt auf eine persönliche Betheiligung des Erzählers bei der Thatsache; nur bei der Annahme einer solchen erklärt es sich, daß der Name nicht genannt wird, während alle Anderen, Andreas, Petrus, Philippus, Nathanael namentlich genannt werden; in Matth. 4 ist Johannes neben Andreas und Petrus unter denen, an welche zuerst der Ruf ergeht: „kommt und ich will euch zu Menschenfischern machen", ein Ruf, welcher voraussetzt, daß er schon längere Zeit vorher in das Verhältniß eines Jüngers zu Jesu eingetreten war; endlich nach V. 42 stand der andere Jünger in einem vertrauten brüderlichen Verhältniß zu Petrus, und Johannes ist der einzige, bei dem ein solches Verhältniß geschichtlich documentirt ist. Mit Recht bemerkt Lampe: „Ehrwürdig ist die Bescheidenheit, in der Johannes den Vorzug mit Schweigen bedeckt, dessen er sich nach dem Fleische hätte rühmen können, daß er unter den Ersten und vielleicht als der Erste unter den Aposteln den Zutritt zu Jesus erlangt hat."

V. 42. „Es findet dieser zuerst seinen eignen Bruder Simon und spricht zu ihm: wir haben den Messias gefunden, welcher verdolmetschet ist: Christus." In Bezug auf das εὑρίσκει Bengel: Cum festivissima illorum dierum novitate pulchre congruit verbum: invenit, hic saepius positum. Daß Andreas sogleich seinen Bruder herbeiholt, sagt Calvin, darin gibt sich die Natur des Glaubens zu erkennen, der das Licht nicht im Inneren zurückhält und dadurch erstickt, sondern es vielmehr nach allen Seiten ausstreut. In dem: er findet zuerst, eig. als der erste, unter den beiden Jüngern, πρῶτος nicht πρῶτον, wie einige crit. Hülfsm. haben, liegt, daß auch der andere Jünger mit Petrus befreundet war und, auf anderm Wege, ihn suchen ging. Dies führt auf Johannes. Nach dem innigen Verhältniß, in dem dieser zu Petrus stand, versteht es sich eigentlich von selbst, daß er Andreas nicht allein ausgehen ließ. Nicht umsonst ist τὸν ἴδιον hinzugesetzt, das nie müßig, nie blos zur Umschreibung des Pron. Possess. steht.

Es weiſt darauf hin, daß auch der andere Jünger im weitere Sinne der Bruder des Petrus war. Es bezeichnet gleichſam d Privatbrüderſchaft, die leibliche im Gegenſatze gegen die geiſtl und geiſtliche, wie David von ſeinem Bruder Jonathan red wie Johannes ſich in der Apokalypſe 1, 9 als den Bruder de jenigen bezeichnet, an welche er ſchreibt. Johannes war d Bruder des Petrus in Chriſto, doch nicht das allein, der Brud auch in der innigen Freundſchaft. Ganz ähnlich ſteht ἴδιος 5, 18, wo die Juden Jeſu zürnen, weil er πατέρα ἴδιον ἔλε τὸν θεόν. Wie dort der eigne Vater den Vater im eigentlich Sinne bezeichnet, ſo hier der eigne Bruder.*) Nach Meyer ſo Johannes nicht mit Andreas zuſammen den Petrus, ſondern ſein eignen Bruder, den Jakobus, geſucht und gefunden haben, ab dafür iſt die Andeutung zu leiſe, man muß dabei zu viel e gänzen. Auch ſpricht dagegen ἴδιος, was alsdann müßig ſteh und auch das εὑρήκαμεν, wir haben gefunden, was auf ein g meinſames Verhältniß der Beiden zu Petrus hinführt. — Simo befindet ſich auch am Jordan. Er gehörte, wie die Anrede d Andreas an ihn zeigt, zu dem Kreiſe derer, welche die Erlöſun erwarteten in Iſrael, Luc. 2, 38, und ſein feuriger Geiſt hat ihn in die Nähe des Täufers hingezogen, welcher den Mittelpun dieſer Erwartung bildete. „Wir haben gefunden“ den Genoſſ dieſes Findens darf Andreas dem Petrus nicht erſt nennen. E kann kein Anderer ſeyn als der, welcher mit dem Brüderpaar dem Suchen des Erlöſers, in dem herzlichen Verlangen na ihm auf das Innigſte verbunden war. Bengel: εὕρηκαμεν magnum et laetum εὕρημα, 40 propemodum saeculis a mund exspectatum. Ex Johanne didicerant in proximo esse. D Hebräiſche Meſſias findet ſich nur hier und in C. 4, 25, bei Male mit der Griechiſchen Ueberſetzung. In C. 1, 20. 25, d Aeußerungen des Täufers gibt es Johannes ohne Weiteres dur ὁ Χριστός wieder. Hier das Hebräiſche Wort mit hinzugefügt

*) Lampe: Indigitare vult Johannes, licet ipse quoque Petro ta familiaris fuerit et licet eadem cupiditate fuerit incensus gaudium suu aliis communicandi, Andreae tamen hanc felicitatem contigisse, ut i prior potuerit quae crediderat loqui.

men, ſtets Bezeichnung der Ertheilung der Gaben des
n Geiſtes, wie ſie allen Dienern Gottes in ſeinem Reiche
il werden, das von den Reichen dieſer Welt eben durch
ſitz dieſer Gaben characteriſtiſch geſchieden iſt. Dieſe Be-
z tritt deutlich hervor in der Erzählung von der Salbung
1 Sam. 10, 1 und Davids, 16, 13. 14. - Geſalbte wur-
rzugsweiſe die Könige Iſraels genannt, weil ſie zu ihrem
htigen Amte, welches der Kanal der Gnade für das ganze
ar, Klagel. 4, 20. Sach. C. 4, ein beſonders reiches
der göttlichen Gnade erhielten. Von ihnen wurde der
ıf übergetragen auf den König ſchlechthin, denjenigen, in
h die Idee des Königthums vollkommen realiſiren ſollte.
srüſtung mit dem Geiſte ohne Maaß, der ſeinen Vorbil-
r im beſchränkten Maaße ertheilt worden, wird bei Jeſaias
11 als weſentliches Merkmal des großen Königes der Zu-
ervorgehoben. Den geſchichtlichen Commentar zu dem
bildet der Vorgang bei der Taufe, die Thatſache, daß
der Geiſt auf Jeſum herabkam und auf ihm blieb, V.
. Im A. T. erſcheint der Erlöſer zweimal unter dieſem
, zuerſt in V. 2 des von David verfaßten zweiten Pſalmes,
nn in Daniel 9, 25, „bis auf einen Geſalbten einen Für-
der Stelle, in welcher die Zeit der Erſcheinung Chriſti be-
wird, und auf der es vorzugsweiſe beruhte, daß man da-

ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, also gradezu als Nomen propr. d
sers. Dem ist auch hier das bloße Χριστός, nicht ὁ X
gebildet. Die Formel ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον findet s
Matth. 1, 23. Dann in Mrc. 5, 41. 15, 22. 34.
hannes nur hier. Lucas gebraucht sie in Act. 4, 36.

V. 43. „Und er führte ihn zu Jesu. Jesus sal
und sprach: Du bist Simon, der Sohn Jona, du wirst
genannt werden, welches wird verdolmetschet*) Petrus."
du bist Simon der Sohn Jona, bemerkt P. Anton im
mit vielen anderen älteren Ausll.: „Ein Zeugniß der Allw
Jesu. Er hatte zuvor weder Simon noch seinen Vater g
oder gekannt." Aber das ist unwahrscheinlich. Es liegt
daß der ihn zu Jesu führte, ihn auch Jesu bekannt mach
Simon ist, wird vielmehr nur gesagt um daran zu knüp
er sein wird. Die indifferenten Namen, die er bis dahin
hatte, Simon, der Sohn des Jona, stehen im Contrast
bedeutsamen, den er nun erhält. Auch im A. T. wird
Ertheilung neuen Namens gewöhnlich der alte vorausgesd
den Contrast des sonst und jetzt hervorzuheben. So in
32, 28: „Und er sprach zu ihm, wie heißest du? Und e
Jakob. Und er sprach: nicht Jakob soll ferner dein Na
sondern Israel, denn du hast gekämpft mit Gott und m
schen und obgesiegt." Dann 1 Mos. 17, 5: „Und dei
soll nicht ferner genannt werden Abram, sondern Abra
dein Name seyn", Stellen, die um so mehr hieher geh
Jesus hier offenbar bei der Namengebung die Stelle e
welche unter dem A. B. Jehova eingenommen hatte u
altteſtamentlichen Namengebungen vor Augen hat. Zu
übrigens Matth. 16, 17. 18, wo Jesus ebenfalls den al
men, Simon bar Jona, und den neuen, Petrus sich g
stellt. Für Ἰωνᾶ findet sich in mehreren critischen Hülf
Ἰωάνου, welches Lachmann vorzieht, in andern Ἰωάννο
bald man von der gewöhnlichen Annahme ausgeht, daß in M
der Name Jona identisch ist mit dem des Propheten Jo

*) Johannes wechselt absichtlich in den Formen, vgl. V. 39.
hiesige kehrt in C. 9, 7 wieder. Sonst kommt sie im N. T. nicht

aube, ſo wird man dieſe Lesarten ohne Weiteres verwerfen und
ne Entſtehung daraus erklären müſſen, daß die minder dreiſten
bſchreiber aus Ἰωνᾶς machten Ἰωάνης, um es dem bekannteren
ohannes mehr anzunähern, die dreiſten gradezu ſo ſchrieben.
in Widerſpruch zwiſchen Matthäus und Johannes in Bezug
uf den Namen von Petri Vater iſt von vornherein kaum zu
enken und die zahlreichen und wichtigen Zeugniſſe für die Schrei-
ung Jona erhalten durch dieſe Erwägung verſtärkte Bedeutung.
lber jene Annahme unterliegt gegründeten Bedenken und es ſtellt
ich als überwiegend wahrſcheinlich heraus, daß der Name Jonas
ei Matthäus mit dem Namen des Propheten nichts zu thun hat,
ielmehr eine bloße Abkürzung aus dem Namen יהוחנן iſt.
. Schon das muß auffallen, daß der Name Jona, Taube, ſonſt
n ganzen A. T. nicht vorkommt. Dies iſt um ſo mehr von
Bedeutung, da auch ſonſt Prophetennamen vorliegen, die dem
llgemeineren Gebrauch entzogen waren, Habakuk, Maleachi,
Haggai, ein Umſtand, der ſich daraus erklärt, daß dieſe Namen
nicht ſolche waren, die den Betreffenden bei der Geburt beigelegt
urden, ſondern heilige und Amtsnamen, die ſie ſpäter annahmen.
uch der Name Jona, Taube, war zu ſolchem heiligen Gebrauche
efflich geeignet. 2. Es konnte von vornherein nicht anders ſeyn,
ls daß ein ſo langer Eigenname wie Jehochanan mancherlei
bkürzungen erlitt, um ſo mehr da dieſer Name beſonders häufig
ar: ſchon im A. T. kommt eine ganze Anzahl Jehochanans vor.
ir finden auch wirklich ſolche Abkürzungen vor. In 2 Chron.
8, 12 wird bei den LXX der Name Jehochanan durch Ἰωάνης
iedergegeben, in Luc. 3, 30 geht der Name Ἰωνάν ohne Zweifel
uf Jehochanan zurück, ja in 2 Kön. 25, 23 findet ſich das Ἰωνά
elbſt. Hiernach nun wird man in Matth. 16 den Accent ändern
nd annehmen müſſen, daß der Name von Simons Vater mit
em des Propheten Jonas nichts zu thun hat. Ob bei Johannes
er Name auch Ἰωνά geſchrieben war, wie bei Matthäus, oder
b Johannes die der urſprünglichen Form des Eigennamens näher
ommende Ἰωάνου gebrauchte, kann man dahin geſtellt ſeyn
laſſen. — Jeſus ſagt nicht zu Simon: du biſt Petrus, wie er
u Nathanael ſpricht: ſiehe da ein Iſraelit u. ſ. w., ſondern du

wirst Petrus genannt werden, du wirst dich in Zukunft als solcher kund geben. Calvin: Christus Simoni nomen imponit, non, ut fieri solet inter homines, ex praeterito aliquo eventu, vel ex eo, quod jam cernitur: sed quia Petrum facturus ipsum erat. Freilich war schon in der natürlichen Begabung des Petrus eine Grundlage vorhanden für das, was er durch Gottes Gnade werden sollte. Bei dem Felsen, כיפא, kommt hier die Festigkeit in Betracht, vgl. Ezech. 3, 9: „Wie Edelstein, fester denn Fels, mache ich deine Stirn, du sollst dich nicht fürchten vor ihnen und nicht erbeben vor ihrem Angesichte", und den Gegensatz von Fels und Sand in Matth. 7, 24—26. Zur Zeit, da Johannes schrieb, hatte sich diese Weissagung schon vollkommen bewährt, Petrus hatte schon bis zum Märtyrertode seine Felsennatur kundgegeben. Der Fall des Petrus bildet keine Instanz gegen dieselbe. Er würde nicht in eine so schwere Versuchung geführt worden seyn, wenn er nicht die Kraft gehabt hätte sie, wenn auch Anfangs unterliegend, zu bestehen. Daß sich die Felsennatur gleich nach dem Falle wieder bewähren werde, sagt der Herr ausdrücklich voraus, Luc. 22, 32: καὶ σὺ ποτὲ ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου. Wer seine Brüder stärken und befestigen soll, muß selbst durch Festigkeit und Character vor ihnen ausgezeichnet seyn. Die Versuchung des Petrus hat vielmehr seine Felsennatur zu ihrer Voraussetzung. Er sollte durch sie von den Schatten befreit, von den Flecken gereinigt werden, die solcher Eigenthümlichkeit beiwohnen, von dem Selbstvertrauen, von dem Mangel an Demuth, von dem vorschnellen Zufahren, von dem lieblosen Richten. Uebrigens steht diese Namengebung in gleichem Verhältniß mit dem, was unter dem A. B. bei Abraham, Isaac, Israel, Josias, Kores geschah. Was unter dem A. T. Jehova, das thut hier Jesus. — Noch müssen wir das Verhältniß unserer St. zu Matth. 4, 18—22 ins Auge fassen. Im Allgemeinen hat schon Luther dies richtig bestimmt. „Johannes der Evangelist redet nicht vom Berufe der Apostel, sondern daß sie allein geselliger Weise sich zu Christo gethan haben und mit ihm umgegangen sind, dieweil er sich freundlich zu den Leuten gesellt. — — Gehen auch wieder weg, kehren

wieder zu Hause, als sie Freundschaft und Bekenntniß mit ihm gemacht haben, und sind noch nicht Christi Jünger geworden oder dazu berufen. Aber hernach kommt Christus an das Galiläische Meer, wandelt da umher und beruft sie zu seinen Aposteln. — — Johannes redet auch diesmal nicht vom Beruf, sondern allein von der Kundschaft, wie Christus ein leutseliger Mann gewesen sey, der mit jedermann Freundschaft gemacht habe, daß die Leute gern mit ihm umgingen. Matthäus aber redet allein vom Berufe der Apostel, lässet ihre Kundschaft, davon Johannes sagt, anstehen." Man wendet ein, daß schon hier die Jünger zur beständigen Nachfolge Christi berufen werden, erhelle aus C. 2, 2. 12. Aber man hat keine Berechtigung ohne Weiteres zu generalisiren, was dort gesagt wird. Die St. schließen nicht aus, daß die Jünger zugleich ihrem Berufe oblagen und ab und zu gingen und kamen. Nicht einmal in Matth. 4, 18 — 22 liegt, daß die Jünger von da an ihren niederen Beruf völlig aufgaben und beständig um Jesum oder auf sein Geheiß thätig waren. Man hat dies nur angenommen, weil man die Beziehung dieser St. auf Ezech. 47, 1—12 verkannte, welche Weissagung hier gleichsam in Scene gesetzt werden sollte. Um darauf hinzuweisen, daß sie in der Erfüllung begriffen sey, mußten die Jünger sofort ihre Thätigkeit abbrechen, mit der wir sie ja später, und noch nach der Auferstehung wieder beschäftigt sehen. Nach der Weissagung des Ezechiel, einer der merkwürdigsten des A. T., soll das schlechte Wasser des todten Meeres, der Welt, durch das Wasser, das aus dem Heiligthum kommt, gesund gemacht werden. „Und es geschieht — heißt es in V. 9. 10 — alles lebende Wesen, davon es wimmeln wird überall, wohin der Doppelfluß (s. v. a. der starke Fluß) kommt, wird leben und es werden der Fische sehr viel, denn es kommen dorthin diese Wasser und sie werden geheilt. Und es geschieht, stehen werden an ihm (dem todten Meere, dem Symbol der in Sünden erstorbenen und verdorbenen Welt) Fischer von Engedi an bis Eneglaim, ausbreiten wird man die Netze dort; aller Arten werden die Fische seyn, wie die Fische des großen Meeres, ihrer sehr viel." Auf dieser Weissagung ruht wie unsere Begebenheit, so auch der nach Luc. mit ihr verbundene wunderbare

Fischzug des Petrus, in dessen Ausdeutung der Herr sagt: „von nun an wirst du Menschen fangen", Luc. 5, 10, der wunderbare Fischzug des Petrus nach der Auferstehung, Joh. 21, das Gleichniß von dem Netze, das ins Meer geworfen wird und womit man allerlei Gattung fängt. Uebrigens hat Matth. 4, 18—22, weit entfernt dem hier Erzählten zu widersprechen, in mehrfacher Beziehung dasselbe zur Voraussetzung. Bei Johannes handelt es sich noch nicht um die Wirksamkeit, den apostolischen Beruf, sondern einzig und allein um die Anknüpfung eines persönlichen Verhältnisses, das Verhältniß des Jüngers zu dem Meister, V. 39. Dies letztere muß nothwendig der Berufung zur Wirksamkeit vorangegangen seyn, von der bei Matthäus allein die Rede ist. Die Anrede an Simon Petrus und Andreas δεῦτε ὀπίσω μου καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων wäre eine abentheuerliche, wenn nicht schon früher ein Verhältniß zwischen ihnen und Christo angeknüpft worden. Nach dieser Seite tritt Johannes ergänzend ein. Daß damals das Band nicht zuerst geknüpft wurde, erhellt auch aus der Bereitwilligkeit, mit der Johannes und Jakobus das Schiff verlassen und ihren Vater und Christo nachfolgen. Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον: den Schlüssel für die Entstehung dieses Beinamens gibt Matthäus nicht und doch ist ein solcher Schlüssel erforderlich. In C. 16, 18 ist Simon schon Petrus. Endlich, auch darin zeigt sich freundliche Zusammenstimmung, daß dieselben drei Jünger, welche hier zuerst zur Nachfolge Christi berufen werden, dort auch diejenigen sind, an welche zuerst der Ruf zur apostolischen Wirksamkeit ergeht, neben ihnen nur noch der Bruder des Johannes Jakobus, den wir als seinen unzertrennlichen Gefährten zu denken haben. Es ist sehr natürlich, daß die zuerst als Jünger berufenen auch zuerst zu Menschenfischern erwählt werden, daß der Herr sie grade auswählt, da er die bevorstehende Erfüllung der Weissagung Ezechiels ankündigen will.

Es folgen nun in V. 44—52 die Ereignisse des vierten unter den sieben merkwürdigen Tagen, die Berufung des Philippus und Nathanael.

V. 44. „Am folgenden Tage wollte er nach Galiläa aus-

ziehen, und findet Philippus und spricht zu ihm: folge mir. V. 45. Es war aber Philippus von Bethsaida, aus der Stadt des Andreas und Petrus." In dem ἠθέλησεν liegt, daß Jesus die Reise noch nicht angetreten hatte, sondern im Begriffe war sie anzutreten. Die wirkliche Abreise erfolgte sogleich nach der Berufung des Philippus. Dieser war ohne Zweifel schon durch Andreas und Petrus vorbereitet worden. Darauf hinzudeuten scheint der Zweck der Notiz in V. 45 zu seyn. Wäre nicht in solcher Weise schon die Brücke zwischen Philippus und Christo geschlagen gewesen, so hätte der erstere mit dem Worte Christi: „folge mir", womit er sogleich begrüßt wurde, nichts anfangen können. Philippus hatte gewiß auch eine Pilgerfahrt an den Jordan zu dem Täufer gemacht. Andreas und Petrus hatten ihm die frohe Botschaft mitgetheilt und ihn veranlaßt sich an dem Orte einzustellen, von dem sie mit Jesu nach getroffener Abrede den Rückweg nach Galiläa antreten wollten. Die Formel ἀκολούθει μοι bezieht sich zunächst auf den äußeren Anschluß. Dies zeigt besonders deutlich Matth. 9, 9, wo es, nachdem Jesus zu Matthäus gesprochen: ἀκολούθει μοι heißt: καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ, vgl. Luc. 5, 28. Dann steht die Formel aber auch von geistiger Nachfolge, Matth. 16, 24. Joh. 8, 12. 12, 26. 21, 19. 22 (dort von gleichem Ergehen), Apoc. 14, 4. Im A. T. kommt das nachwandeln mehrfach vor von dem Verhältnisse zu Gott und zu den Götzen, z. B. 5 Mos. 13, 5: „hinter dem Herrn eurem Gott sollt ihr wandeln und ihr sollt ihn fürchten und seine Gebote bewahren und auf seine Stimme hören und ihm dienen und ihm anhangen", vgl. 1, 36. 4 Mos. 32, 11. 12. Hier nun bezieht sich das ἀκολούθει μοι zunächst auf die äußere Nachfolge. Denn es steht in unverkennbarer Beziehung auf das vorhergehende: er wollte nach Galiläa abreisen. In dem Gefolge Christi finden wir die ersten Jünger in C. 2, 11. 12. Doch ist hinter der Aufforderung zur leiblichen Nachfolge die zur geistigen verborgen, welche der alleinige Zweck der äußeren ist. Eben deshalb liegt in dem ἀκολούθει μοι nicht, daß die äußere Nachfolge eine durchaus ununterbrochene seyn soll. Sie wird nur insoweit verlangt, als es für den Zweck erforderlich

war. Philippus wußte nach dem Bemerkten schon von Christo, das ἀκολούθει μοι aber gab die Lebensentscheidung. Jesus bewährte sich als der Herzenskündiger, als der, der da wußte, was in dem Menschen war, C. 2, 25, dadurch, daß er das ἀκολούθει μοι bei der ersten Begegnung zu einem persönlich Unbekannten sprach. Zu der Zeit, da Johannes schrieb, hatte sich das Urtheil über die Persönlichkeit des Philippus, auf dem das ἀκολούθει μοι beruhte, schon als begründet bewährt. Noch ist zu bemerken, daß das ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν hier zurückweist auf das: τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην in Matth. 3, 13. Ferner, daß es zwar ein doppeltes Bethsaida gab, eins in Galiläa und eins auf der Ostseite des Jordan, Luc. 9, 10, daß es aber unnöthig war dies Bethsaida als das Galiläische zu bezeichnen, weil dies als die Heimath des Petrus allgemein bekannt war.

V. 46. „Philippus findet Nathanael und spricht zu ihm: Von dem Moses schrieb in dem Gesetze und die Propheten, den haben wir gefunden, Jesum den Sohn Josephs, aus Nazareth.“ Wo Philippus den Nathanael fand, ist nicht gesagt. Aber da die Thatsache noch dem Tage der Abreise nach Galiläa angehört (mit vollem Rechte sagt Lampe: Inventionem hanc eodem die contigisse, quo Philippus vocatus erat, nexus temporum in nostro Evangelista requirit), so ist nicht anzunehmen, daß Philippus den Nathanael erst in seiner Heimath Kana (C. 21, 2: Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας) antraf. Auch daß Philippus den Nathanael *findet*, führt auf ein Zusammentreffen an einem fremden Orte, nicht auf einen Besuch in seiner Heimath. Und der Feigenbaum in V. 49 kann kaum ein solcher seyn, der die eigne Wohnung Nathanaels beschattete. Denn dann könnte, was Jesus in V. 49 sagt, aus einer Combination geflossen seyn, und würde nicht einen so tiefen Eindruck auf Nathanael gemacht haben. Wahrscheinlich war auch Nathanael, zu dem Kreise der durch Johannes Angeregten gehörend, auf dem Rückwege vom Jordan zu seiner Heimath. Er war früher abgereist als Jesus mit seinen Gefährten und irgendwo unterweges, seitwärts vom Wege, eingekehrt. Philippus, der seinen Reiseplan kannte, sucht

ihn, seine Reisegesellschaft verlassend, dort auf, um ihm die frohe Botschaft mitzutheilen, die er bei sich nicht bergen kann, so tief ist sein Herz davon ergriffen. Die Identität Nathanaels mit dem Apostel Bartholomäus wird jetzt allgemein angenommen. Sie beruht auf folgenden Gründen. Die Berufung Nathanaels erfolgt hier mitten unter lauter Aposteln. Ebenso erscheint er in der Umgebung von Aposteln auch in C. 21, 1. 2. Die drei ersten Evangelisten gedenken nie des Nathanael, Johannes nie des Bartholomäus. Bei Johannes erscheint Nathanael in Verbindung mit Philippus; bei den drei ersten Evangelisten wird mit Philippus Bartholomäus zusammengenannt und zwar so, daß Philippus voransteht, vgl. Matth. 10, 3, der Philippus und Bartholomäus zu einem Paare verbindet und ihnen dieselben Apostel vorangehen läßt, die auch hier vor Philippus und Nathanael berufen werden, außer ihnen nur noch den Jakobus: Simon, Andreas — Jakobus Johannes — Philippus Bartholomäus. Einen Grund für die Identität bietet auch noch Act. 1, 13 dar. Dort ist Bartholomäus mit Matthäus verbunden. Der Grund dieser Abweichung von den Apostelverzeichnissen in den Evangelien, auch dem des Lucas selbst, 6, 14, vgl. Mrc. 3, 18, kann kaum ein anderer seyn als der, daß der eigentliche Name des Bartholomäus, Nathanael, mit dem Namen des Matthäus gleichbedeutend ist, beide Namen entsprechen dem Griechischen Theodor, Gottesgabe. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Bartholomäus mit Philippus blickt auch hier durch. Bartholomäus ist von Philippus nur durch den einzigen eingeschobenen Thomas getrennt. Nehmen wir noch hinzu, daß Bartholomäus, der Sohn des Tholmai, gar kein eigentlicher Eigenname ist, so kann in Bezug auf die Identität kein Zweifel seyn. Es ist aber gewiß nicht zufällig, daß grade der sinnige Johannes den bedeutsamen und sich eben hier bewährenden Namen Nathanael gebraucht. Den Grund, weshalb die ersten Evangelisten sich seiner nicht bedienten, bietet die Thatsache dar, daß schon im A. T. sieben verschiedne Personen den Namen Nathanael führen. Ein so häufiger Name erschien zur Kennzeichnung der Person, auf die es in den Apostelverzeichnissen zunächst ankam, nicht als hinreichend. — Wenn Philippus

Jeſum als den bezeichnet, von dem Moſes im Geſetze und die Propheten geſchrieben haben, ſo haben wir hier wahrſcheinlich einen Nachklang der Unterweiſung, welche Jeſus ſeinen beiden erſten Jüngern in jener längeren Unterredung V. 40 ertheilt hatte und die von ihnen auf Philippus gekommen war. Es wird auch von jener Unterredung wohl gelten was in Luc. 24, 27 geſchrieben ſteht: καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διηρμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ. Wenn Jeſus den Juden in Joh. 5, 46 vorhält: εἰ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψε, ſo läßt ſich erwarten, daß er auch bei ſeinen Jüngern vor allen anderen Mitteln der Ueberzeugung dieſes angewandt haben wird. Aus Moſes hat Philippus (und Derjenige, auf den ſeine Ausſage zurückweiſt) ohne Zweifel vorzüglich die St. 5 Moſ. 18, 15—19 im Auge. Denn eine perſönlich Meſſianiſche Weiſſagung enthält außer dieſer St. nur 1 Moſ. 49, 10, und die Merkmale des Schilo waren bei Jeſu viel weniger deutlich vorhanden, wie die des Propheten. Auf dieſe St. führt auch die Hervorhebung des Moſes, welcher bei 1 Moſ. 49, 10 viel weniger betheiligt iſt, und die des Geſetzes. Endlich grade dieſe St. wurde damals in der Regel Meſſianiſch erklärt und zog vielfach die Aufmerkſamkeit auf ſich, vgl. zu V. 21. — Der Plural: wir haben gefunden, zeigt daß Philippus ſich als Theil eines Ganzen gläubiger Bekenner weiß. Wenn Philippus Jeſum als den Sohn Joſephs, aus Nazareth bezeichnet, ſo ſoll er damit nach der gangbaren Anſicht zeigen, daß er Jeſum noch nicht als Sohn Gottes kennt*) und nichts von der Geburt in Bethlehem weiß. Von dieſer Auffaſſung aus bemerkt Anton: „Jeſus war weder Joſephs Sohn noch von Nazareth gebürtig. Was denn nun dieſen Leuten noch fehlte an Erkenntniß, das gab ſich bald und indeß warf ſie der Herr nicht weg.“ Allein nothwendig iſt dieſe Auffaſſung nicht. Als Sohn Joſephs betrachtet Jeſum auch

*) Beza: haeret adhuc in ipsis elementis, quomodo Messias esse potest Jesus et filius Joseph? Si enim filius esset Joseph, in peccatis conceptus et natus esset et per consequens non potest nos a peccatis nostris liberare.

Matthäus, indem er sein Geschlecht durch Joseph auf David zurückführt, und Jesus muß wohl Sohn Josephs seyn, weil sonst die Weissagung des A. T., die so nachdrücklich sein Geschlecht auf David zurückführt, in einem wesentlichen Puncte irrig sein würde. Joseph war, wenn auch nicht der leibliche doch der Nährvater Christi, durch welchen dieser in die Gemeinschaft des Davidischen Stammes aufgenommen und eingefügt wurde. Daß Jesus Sohn Josephs ist, konnte man nur verkennen, indem man die Paternität sehr oberflächlich blos auf die leibliche Seite beschränkte. „Aus Nazareth" war Jesus trotz seiner Geburt in Bethlehem. Hier, wo es sich zunächst nur um die äußere Orientirung, um die Kennzeichnung der Person, um die beste Weise handelte einen Irrthum in Bezug auf dieselbe auszuschließen, kam weder die Erzeugung Jesu durch den Heiligen Geist in Betracht und seine verborgene Gottheit, noch der vorübergehende Aufenthalt seiner Eltern in Bethlehem. Nöthigen aber die Worte nicht zu der gangbaren Auffassung, so wird man billig Bedenken tragen müssen sich ihr anzuschließen. Philippus kann sich schwerlich Jesum als bloßen Sohn Josephs gedacht haben; er gehörte ohne Zweifel zu dem Kreise der Jünger des Täufers, welcher das übermenschliche Wesen des Messias so nachdrücklich betonte; er hatte so eben die Unterweisung des Andreas und Johannes empfangen, welche Christus schon mit seinem zweiten Worte ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε auf seine göttliche Natur hinwies, welche ihnen zu erhärten nach allen Analogien ein Hauptgegenstand des Gespräches mit ihnen war; das ἔρχου καὶ ἴδε, welches Philippus in V. 47 zu Nathanael spricht, in Beziehung auf jenes ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε des Heilandes, zeigt, daß er die ihm äußerlich zugekommene Lehre in sein Inneres aufgenommen hat. Bei dem zweiten Puncte liegt die Unrichtigkeit der gangbaren Ansicht noch deutlicher am Tage. Die „Propheten", auf welche Philippus sich ausdrücklich beruft, verkünden so bestimmt und deutlich die Geburt des Messias in Bethlehem, und in der damaligen Jüdischen Theologie war dieser Punct so ins Klare gestellt, vgl. Matth. 2, 4. 5, daß Philippus unmöglich die Ueberzeugung aussprechen konnte in Jesu den Messias gefunden zu haben, wenn er Nazareth für seinen Geburtsort hielt und

ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, also gradezu als Nomen propr. des Erlösers. Dem ist auch hier das bloße Χριστός, nicht ὁ Χρ. nachgebildet. Die Formel ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον findet sich zuerst Matth. 1, 23. Dann in Mrc. 5, 41. 15, 22. 34. Bei Johannes nur hier. Lucas gebraucht sie in Act. 4, 36.

V. 43. „Und er führte ihn zu Jesu. Jesus sah ihn an und sprach: Du bist Simon, der Sohn Jona, du wirst Petrus genannt werden, welches wird verdolmetschet*) Petrus." Zu dem: du bist Simon der Sohn Jona, bemerkt P. Anton im Einklang mit vielen anderen älteren Ausll.: „Ein Zeugniß der Allwissenheit Jesu. Er hatte zuvor weder Simon noch seinen Vater gesprochen oder gekannt." Aber das ist unwahrscheinlich. Es liegt zu nahe, daß der ihn zu Jesu führte, ihn auch Jesu bekannt machte. Was Simon ist, wird vielmehr nur gesagt um daran zu knüpfen, was er sein wird. Die indifferenten Namen, die er bis dahin geführt hatte, Simon, der Sohn des Jona, stehen im Contrast mit dem bedeutsamen, den er nun erhält. Auch im A. T. wird bei der Ertheilung neuen Namens gewöhnlich der alte vorausgeschickt, um den Contrast des sonst und jetzt hervorzuheben. So in 1 Mos. 32, 28: „Und er sprach zu ihm, wie heißest du? Und er sprach: Jakob. Und er sprach: nicht Jakob soll ferner dein Name seyn, sondern Israel, denn du hast gekämpft mit Gott und mit Menschen und obgesiegt." Dann 1 Mos. 17, 5: „Und dein Name soll nicht ferner genannt werden Abram, sondern Abraham soll dein Name seyn", Stellen, die um so mehr hieher gehören, da Jesus hier offenbar bei der Namengebung die Stelle einnimmt, welche unter dem A. B. Jehova eingenommen hatte und diese altteſtamentlichen Namengebungen vor Augen hat. Zu vgl. ist übrigens Matth. 16, 17. 18, wo Jesus ebenfalls den alten Namen, Simon bar Jona, und den neuen, Petrus sich gegenüber stellt. Für Ἰωνᾶ findet sich in mehreren critischen Hülfsmitteln Ἰωάνου, welches Lachmann vorzieht, in andern Ἰωάννου. Sobald man von der gewöhnlichen Annahme ausgeht, daß in Matth. 16 der Name Jona identisch ist mit dem des Propheten Jona, יוֹנָה,

*) Johannes wechselt absichtlich in den Formen, vgl. V. 39. 42. Die hiesige kehrt in C. 9, 7 wieder. Sonst kommt sie im N. T. nicht vor.

Taube, so wird man diese Lesarten ohne Weiteres verwerfen und ihre Entstehung daraus erklären müssen, daß die minder dreisten Abschreiber aus Ἰωνᾶς machten Ἰωάννης, um es dem bekannteren Johannes mehr anzunähern, die dreisten gradezu so schrieben. Ein Widerspruch zwischen Matthäus und Johannes in Bezug auf den Namen von Petri Vater ist von vornherein kaum zu denken und die zahlreichen und wichtigen Zeugnisse für die Schreibung Jona erhalten durch diese Erwägung verstärkte Bedeutung. Aber jene Annahme unterliegt gegründeten Bedenken und es stellt sich als überwiegend wahrscheinlich heraus, daß der Name Jonas bei Matthäus mit dem Namen des Propheten nichts zu thun hat, vielmehr eine bloße Abkürzung aus dem Namen יהוחנן ist. 1. Schon das muß auffallen, daß der Name Jona, Taube, sonst im ganzen A. T. nicht vorkommt. Dies ist um so mehr von Bedeutung, da auch sonst Prophetennamen vorliegen, die dem allgemeineren Gebrauch entzogen waren, Habakuk, Maleachi, Haggai, ein Umstand, der sich daraus erklärt, daß diese Namen nicht solche waren, die den Betreffenden bei der Geburt beigelegt wurden, sondern heilige und Amtsnamen, die sie später annahmen. Auch der Name Jona, Taube, war zu solchem heiligen Gebrauche trefflich geeignet. 2. Es konnte von vornherein nicht anders seyn, als daß ein so langer Eigenname wie Jehochanan mancherlei Abkürzungen erlitt, um so mehr da dieser Name besonders häufig war: schon im A. T. kommt eine ganze Anzahl Jehochanans vor. Wir finden auch wirklich solche Abkürzungen vor. In 2 Chron. 28, 12 wird bei den LXX der Name Jehochanan durch Ἰωάνης wiedergegeben, in Luc. 3, 30 geht der Name Ἰωνάν ohne Zweifel auf Jehochanan zurück, ja in 2 Kön. 25, 23 findet sich das Ἰωνά selbst. Hiernach nun wird man in Matth. 16 den Accent ändern und annehmen müssen, daß der Name von Simons Vater mit dem des Propheten Jonas nichts zu thun hat. Ob bei Johannes der Name auch Ἰωνά geschrieben war, wie bei Matthäus, oder ob Johannes die der ursprünglichen Form des Eigennamens näher kommende Ἰωάνου gebrauchte, kann man dahin gestellt seyn lassen. — Jesus sagt nicht zu Simon: du bist Petrus, wie er zu Nathanael spricht: siehe da ein Israelit u. s. w., sondern du

lippus: komm und siehe, auf das Wort Christi in V. 40 zurückweist, bemerkten wir schon.

V. 48. „Jesus sah Nathanael kommen zu sich und sagt von ihm: siehe da wahrhaftig ein Israelit, in welchem kein Falsch ist." Jesus, indem er von solchen redet, welche wahrhaftig Israeliten sind, „theilet das Volk Israel in zwei Haufen", wie Luther sagt. In solcher Scheidung war schon das A. T. vorangegangen. In Ps. 73, 1 heißt es: „Nur gut ist Gott Israel, denen die reinen Herzens sind." „Das näher bestimmende: gegen die reinen Herzens, zeigt, daß der S. unter Israel nur die Auswahl versteht, die wahren Israeliten, mit Ausschluß des falschen Samens, Jes. 57, 4, der Seelen, die nach dem Ausdrucke des Gesetzes ausgerottet sind aus ihrem Volke, wenn sie sich auch noch äußerlich in seiner Mitte befinden." Nach Ps. 24, 6 sind Jakob nur, die das Antlitz des Herrn suchen, diejenigen, die ein Leben des Gebetes führen. Im N. T. ist diese Scheidung weit verzweigt. Nach Röm. 9, 6 sind nicht alle, die von Israel, auch Israel, nach Röm. 2, 28. 29 besteht das Wesen eines „Juden" nicht in der äußeren Beschneidung, sondern es gehört dazu nothwendig die Beschneidung des Herzens, in 1 Cor. 10, 18 werden die Juden der Gegenwart als Israel nach dem Fleische bezeichnet, im Gegensatze gegen das wahrhaftige geistliche Israel, ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, Gal. 6, 16, welches sein schon unter dem A. B. vorhandnes Daseyn in der christlichen Kirche fortsetzt. Das Leibliche kann für das Volk Gottes nur untergeordnete Bedeutung haben. Sein Wesen liegt auf dem Gebiete des Geistes. Daß statt Ἰσραηλίτης auch stehen könnte Ἰουδαῖος zeigt Röm. 2, 28. 29, zeigt auch Ps. 24, 6, wo die, welche Gott nicht suchen, von Jakob ausgeschlossen werden. Der Unterschied des wahrhaftig und nicht wahrhaftig findet bei allen Bezeichnungen des Volkes Gottes statt. Doch ist allerdings Ἰσραηλίτης die hier passendste Bezeichnung. Der Name Israel wurde dem Stammvater von Gott selbst beigelegt in Folge der höchsten Bewährung in dem eigenthümlichen Wesen des Volkes Gottes, welches das ist, im Gebete mit Gott zu ringen und obzusiegen. Er wurde in Folge dieses Ursprungs der höchste, der eigentlich theologische

Name des Volkes. Er war also derjenige Name, welcher in sich selbst schon einen Protest enthielt gegen diejenigen, welche den Anspruch auf die Prärogativen des Volkes Gottes erhoben ohne mit ihm in einem andern Zusammenhange zu stehen als in dem der leiblichen Abstammung. — Worin das Wesen eines wahrhaftigen Israeliten besteht, weshalb er Nathanael als einen solchen bezeichnet, darauf weist der Herr hin in den Worten: ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι. Man wird in diese Worte nichts hineinlegen dürfen, wodurch Nathanael ausgeschlossen wird von dem Lamme Gottes, das der Welt Sünde trägt. Man wird ferner von vornherein erwarten, daß der Heiland auf eine Stelle des A. T. zielt, in welcher von δόλος frei zu seyn als zu dem eigenthümlichen Wesen des Volkes Gottes gehörig erscheint. Beiden Anforderungen wird genügt durch die Annahme, daß Jesus hier speciell Ps. 32, 2 vor Augen hat und darauf hinweist, wo derjenige selig gepriesen wird, „in dessen Geiste kein Trug ist", LXX: μακάριος ἀνὴρ, ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν, οὐδέ ἐστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος. „Worin der Trug bestehe, darüber gibt das Folgende uns näheren Aufschluß. Als Ausfluß desselben erscheint dort das verschweigen, das nicht kund thun, das bedecken der Schuld, das nicht bekennen der Vergehungen. Der Trug, die innere Unwahrheit, welche die Sünde abläugnet, verringert, beschönigt, entschuldigt, ist dasjenige, was so wenige zu dem von David hier gepriesenen Glücke der Sündenvergebung gelangen läßt, die nur für die erkannten und bekannten Sünden gewährt wird." Wird der δόλος so aufgefaßt, so steht unser Ausspruch in trefflichem Zusammenhange mit der Hinweisung des Täufers auf das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt. Die Freiheit von Trug in diesem Sinne macht die Sündenvergebung nicht überflüssig, sondern ist die Bedingung zu ihr zu gelangen. Der δόλος in diesem Sinne war damals die Grundkrankheit des Volkes. Nathanael, als ein solcher in dem kein δόλος, war das Gegentheil eines Pharisäers, welche δόλος übend ihre wahre Beschaffenheit vor sich und Anderen verbergen, als ὑποκριταί, Matth. 6, 16, vgl. Matth. 23, 27: ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν

ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας. Der Trug gibt ſich darin zu erkennen, daß man ſich im Gegenſatze gegen die wirkliche Beſchaffenheit des Herzens ſelbſt rechtfertigt, Luc. 16, 15. Der Zöllner war frei vom Truge, da er ſprach: Gott ſey mir Sünder gnädig, der Phariſäer war voll von Trug, da er ſprach: Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie die übrigen Menſchen.*) Mit Recht bemerkt Lampe, Jeſus wolle zugleich characterem hunc veri Israelismi statim tum ab initio discipulis suis inculcare in aetate tam perversa. Indem Jeſus mit feſter Gewißheit dieſe verborgene Eigenſchaft des Herzens bei Nathanael erkannte, die von der Heuchelei ſo täuſchend nachgemacht werden kann, gab er ſich als den Herzenskündiger zu erkennen, zum Troſt für alle aufrichtigen, zum Schrecken für alle unlautern Gemüther. Quesnel: „Das Licht Jeſu Chriſti durchdringt Alles. Das iſt der Troſt des Einfältigen, indem er die Aufrichtigkeit ihres Herzens kennt, und das muß der Schrecken ſeyn für die doppelten und falſchen Herzen, indem die Doppelheit und die Künſte ihres Geiſtes ihm nicht verborgen ſeyn können.“

V. 49. „Spricht zu ihm Nathanael: woher kennſt du mich? Antwortete Jeſus und ſprach zu ihm: ehe dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaume warſt, ſah ich dich.“ In der Frage des Philippus liegt ſchon die aufdämmernde Erkenntniß von dem übermenſchlichen Weſen Jeſu. Dieſer beantwortete die Frage nicht direct, ſondern durch Vorlegung einer Thatſache, aus welcher die Antwort entnommen werden konnte. Daß ſeine Ausſage nicht aus menſchlichem, phyſiognomiſchem und pſychologiſchem Scharfblicke gefloſſen iſt, zeigt er dadurch, daß er ſich mit einer Situation Nathanaels als bekannt erweiſt, die er menſchlicher Weiſe gar nicht kennen konnte. Als Philippus den Nathanael

*) Treffliche Bemerkungen über das: in dem kein Falſch iſt, gibt Auguſtinus. Er ſagt u. A.: Si dolus in illo non erat, sanabilem illum judicavit medicus, non sanum. — Quomodo dolus in illo non erat? Si peccator est, fatetur se peccatorem. Si enim peccator est et justum se dicit; dolus est in ore ipsius. Ergo in Nathanaele confessionem peccati laudavit, non judicavit non esse peccatorem . . . Multi Pharisaei, qui abundabant peccatis, justos se dicebant, et dolum afferebant, per quem sanari non poterant.

rief, befand er sich grade zufällig unter einem Feigenbaume. Der Artikel steht generisch, der Feigenbaum im Unterschiede von einer andern Art von Bäumen. Nathanael befand sich auf der Reise vom Jordan nach Kana. Der Feigenbaum stand ohne Zweifel am Wege, ἐπὶ τῆς ὁδοῦ, Matth. 21, 19, und diente ihm zum Ausruhen. Mit Unrecht hat man aus V. 51 geschlossen, daß ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν nicht zu φωνῆσαι gehöre, sondern zu εἶδόν τε. Daß Jesus Nathanael unter dem Feigenbaume sah, bleibt bestehen, wenn auch das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν zu dem Vorherg. gezogen wird. Dies ist aber nothwendig, weil sonst die Zeit, da Nathanael unter dem Feigenbaume war, gar nicht näher bestimmt wäre und doch die Bestimmung des Momentes nothwendig zur Sache gehörte. Nathanael war unter dem Feigenbaume, da Philippus ihn rief. Jesus sah ihn dort schon früher, ehe er durch Philippus Kunde von ihm erhielt. Sein Blick ging seinem Boten voran. Das mußte Philippus aufs Höchste frappiren und ihm das Herz öffnen für den Eindruck der göttlichen Hoheit, welcher ihm aus der ganzen Persönlichkeit Jesu entgegenstrahlte. (Quesnel: „Ein Anfang der Gnade, der klein erscheinen kann in den Augen der Menschen, ist fähig uns ganz zu Gott zu ziehen, wenn er sein Licht und seine Liebe in dem Herzen ausbreitet.") Nathanael wußte aus dem Unterrichte des Philippus, daß Jesus sich selbst für den Sohn Gottes erklärte und so mußte die vorliegende Thatsache ihn erinnern an Ps. 139, 1—3: „Herr du erforschest mich und kennest mich. Du kennest mein Sitzen und mein Aufstehen, du verstehest meine Gedanken von ferne. Meinen Weg und mein Lager bemerkest du, und bist vertraut mit allen meinen Wegen." Manchen Ausll. ist die Thatsache so wie sie vorliegt unbequem gewesen, und sie haben daran gekünstelt, um sie mit ihren Voraussetzungen in Einklang zu bringen. Das bloße Sehen erscheint ihnen zu grob, sie substituiren ihm ein innerliches Erkennen. Schon Bengel bemerkt: Admonetur Nathanael de cogitationibus, quas tum habuerit vere Israeliticas et a dolo immunes. Und Lücke sagt: „Was ihn in Erstaunen setzt, ist eben nur, daß Jesus mit einem Blicke auch von ferne ihn innerlich erkannt hat." Von einem innerlichen Erkennen ist aber gar nicht

die Rede. Lücke selbst sagt: „εἶδον gehört nach regelmäßigem Sprachgebrauche auch des N. T. zur Bedeutung des Sehens, nicht des Erkennens." Man wird nicht einmal mit Meyer behaupten dürfen: „Einen gewöhnlichen Juden würde Jesus nicht gesehen haben." Schon die Prophetie des A. T. bietet Analogien für das Sehen im gewöhnlichsten Sinne dar. Samuel läßt sich so tief herab, daß er dem Saul Aufschluß gibt über seine verlorenen Esel, 1 Sam. 9, 20. 10, 2, und über andere an sich ganz gleichgültige Umstände, 10, 3. 4, die ihre Bedeutung nur als Zeichen haben, ihn willig machen sollen der Autorität des Propheten in wichtigen Dingen zu folgen. Den richtigen Gesichtspunct hat völlig schon Luther erkannt, welcher Nathanael zu Christo sprechen läßt: „Dieweil du mich gesehen hast unter dem Feigenbaume sitzen, so wirst du mehr können."

V. 50. „Antwortete Nathanael und spricht zu ihm: Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels." So geringfügig dem Anscheine nach die Thatsache war, so bildete sie doch eine hinreichende Unterlage für das Bekenntniß des Nathanael, und dieser würde in die Zahl derer gehören, welche der Herr bei Lucas in C. 24, 25 als βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν bezeichnet, wenn er nicht durch sie zu solchem Bekenntniß gelangt wäre. An sich freilich konnte eine solche übernatürliche Wissenschaft auch einem Propheten beiwohnen. Die Propheten heißen nicht umsonst Seher und Schauer. Aber hier treten die Erklärungen Jesu selbst und des Täufers hinzu. Eben diesen Erklärungen wurde durch das Zeichen das Siegel aufgedrückt. Man darf aus dem σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ nicht schließen, daß der Ausdruck σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ in abgeschwächter Bedeutung zu nehmen sey, als bloßer Messiasname. (Selbst Luther bemerkt: „Ich halte dafür, daß er ihn einfältiger Weise heißt einen Sohn Gottes, als wir einen frommen heiligen Mann heißen: einen Mann Gottes, daß Nathanael auch also von ihm redet als von einem Propheten.") Das A. T. lehrt auf das bestimmteste, daß der König Israels, der Messias über die menschliche Stufe weit erhaben sey. Diese Lehre ist grade auch in dem Psalme enthalten, in dem die beiden Bezeichnungen des Messias als König und als

Gottessohn zusammen vorkommen und zwar unmittelbar nebeneinander, Ps. 2, 6. 7, und in dem diese beiden Bezeichnungen ihre Wurzel haben. Der Sohn Gottes erscheint in V. 12 als derjenige, dem zu vertrauen Heil bringt, dessen Zorn Untergang, und wird damit über die menschliche Sphäre erhoben: „Küsset den Sohn, damit er nicht zürne und ihr umkommet auf dem Wege, denn bald wird entbrennen sein Zorn, Heil allen, die auf ihn trauen.“ Zwar will selbst Delitzsch Alles von: „damit er nicht zürne“, auf Jehova beziehen. Aber dabei ist die Beziehung auf V. 9 außer Acht gelassen worden, wo Gott zu dem Gesalbten spricht: „Du wirst sie zermalmen mit eisernem Scepter, wie Töpfergeräth sie zerschmeißen.“ Es liegt am Tage, daß der Sänger die Empörer ermahnt, sich diesem durch den Gesalbten zu vollführenden vernichtenden Zorngerichte nicht auszusetzen, s. v. a. damit er euch nicht zermalme mit dem eisernen Scepter, wie Töpfergeräth euch zerschmeiße. In Jes. 9, 5 führt der große zukünftige König Israels den Namen des Gotthelden, des Helden, welcher Gott, der also unendlich über alle menschlichen Helden erhaben ist. Jesus würde Nathanael nicht den Glauben beilegen, wenn er sich nicht über die rein menschliche Sphäre erhoben hätte. Der Glaube bewegt sich überall auf dem überirdischen Gebiete. Man hat aber von vornherein keinen Grund, die Bedeutung des Bekenntnisses Nathanaels zu dem Sohne Gottes abzuschwächen. Der Mensch wird im A. T. so tief gestellt, daß ein bloßer Mensch nach Israelitischer Anschauung gar wenig gewähren konnte. Was man von dem zukünftigen Könige Israels erwartete, lag weit über die menschliche Sphäre hinaus. Wir befinden uns hier in dem Kreise, der durch den Täufer angeregt war. Dieser aber hatte auf das Stärkste das übermenschliche Wesen des Messias betont: nach mir kommt ein Mann, der vor mir gewesen ist, dem ich nicht würdig bin die Schuhriemen aufzulösen. — Als König Israels erscheint der Messias außer in Ps. 2 und in Jes. 9, 6 auch in Jer. 23, 5. 6: „Siehe Tage kommen, spricht der Herr, und ich erwecke David einen gerechten Sproß, und er herrscht als König und handelt weise und schaffet Recht und Gerechtigkeit im Lande. In seinen Tagen wird Juda mit Heile begabt werden

und Israel wohnet sicher, und dies ist der Name, damit man ihn nennen wird: der Herr unsere Gerechtigkeit." Dann in Sach. 9, 9: „Juble sehr Tochter Zion, jauchze Tochter Jerusalem, siehe dein König wird kommen dir, gerecht und geschützt ist er; elend und reitend auf einem Esel und auf einem jungen Esel, der Eselinnen Füllen." — Wenn Nathanael den Messias als König Israels bezeichnet, so kommt ihm sicher nicht in den Sinn ihm damit ein beschränktes Gebiet anzuweisen. Der König Israels ist vielmehr nach Ps. 2 und Ps. 72, 8 als solcher zugleich König über die ganze Erde. An Israel schließen sich in Folge der Erscheinung seines Königes die Heiden an, vgl. Jes. 2, 3. Sach. 8, 23, besonders aber Jes. 44, 5, wo angekündigt wird, daß in der Messianischen Zeit eine Aufnahme geborner Heiden in das Reich Gottes im großartigsten Maaßstabe stattfinden soll: „Der wird sagen: Jehovas bin ich, und Der wird ausrufen den Namen Jakob, und Der wird schreiben mit seiner Hand: dem Herrn, und des Namens Israels sich rühmen." Dann noch Jes. 56, 3. 6. 7. Ez. 47, 22. 23. Hand in Hand mit der großartigen Einkindung geht die großartige Ausschließung, auf welche der Herr indirect in V. 48 durch die Unterscheidung eines wahren Israel ohne, und eines falschen mit δόλος hinweist. Die Sünder können nach Ps. 1 auf die Dauer nicht bestehen in der Gemeinde der Gerechten, dem Reiche Christi ist es wesentlich die Scheidung zwischen dem wahren und dem falschen Samen vorzunehmen.

V. 51. „Antwortete Jesus und sprach zu ihm: weil ich dir sagte: ich sah dich unter dem Feigenbaume, glaubst du; du wirst Größeres als das sehen." Man hat keinen Grund πιστεύεις fragend zu nehmen. Es ist einfache Aussage. Luther: „Du glaubst an mich um des einigen Werkes und Mirakels willen, daß ich hier stehe, und du weit von mir bist, und höreſt daß ich dich gesehen habe und glaubeſt, daß ich die Person sey, davon die Propheten geweissagt haben." Zu dem μείζω τούτων ὄψει vgl. Ps. 71, 19, wo Israel spricht: „Der du Großes gethan, Gott, wer ist dir gleich", und V. 21: „Du mehreſt mein Großes", die großen Thaten, die für mich gethan werden.

V. 52. „Und er sprach zu ihm: Wahrlich, wahrlich ich sage

euch, von nun an werdet ihr den Himmel aufgethan sehen und die Engel Gottes aufsteigend und herabsteigend zu dem Menschensohne." Durch das wiederholte Amen, das sich im A. T. in 4 Mos. 5, 22 findet, wo das des Ehebruches verdächtige Weib auf die Fluchformel antwortet: Amen, Amen, und in Neh. 8, 6, gibt sich Jesus als der „treue Zeuge" Apoc. 1, 5 zu erkennen, als der unbedingt Zuverlässige, der redet was er weiß und bezeugt was er gesehen hat, Joh. 3, 11. Es ist der Ausdruck der entschiedenen Plerophorie, die nur aus der innigsten Gemeinschaft mit Gott fließen kann. Dies doppelte Amen findet sich nur in den Reden Christi bei Johannes. Matthäus, Marcus und Lucas haben die Bedeutung der Wiederholung weniger beachtet. Schon Bengel bemerkt, daß der Unterschied besonders in den Parallelstellen hervortrete, vgl. Matth. 26, 21. 34. Joh. 13, 21. 38. Zu dem: wahrlich wahrlich ich sage euch bemerkt Lampe: „Jesus stellt sich durch diese Formel allen Propheten entgegen, die sich gewöhnlich mit den Formeln כה אמר יהוה oder נאם יהוה auf den Herrn berufen, wodurch sie erklären, daß sie nicht auf eigne Auctorität reden, sondern auf die des Sendenden. Solcher Ausdrucksweise enthält sich der Herr standhaft und sagt immer, Er rede, um anzudeuten, Er sey eben jener Jehova, der durch die Propheten geredet hatte." — In den Worten: von nun an werdet ihr den Himmel geöffnet sehen u. s. w. weist Jesus ganz unverkennbar hin auf das Gesicht von der Himmelsleiter, welches Jakob nach 1 Mos. 28 in Bethel hatte. Dies Gesicht, dessen Ausdeutung gleich darauf von dem Herrn im Worte gegeben wird — die Rede des Herrn bildet den Commentar zu dem Gesichte — wird Jakob nicht als Individuum zu Theil, sondern als dem Haupte und Repräsentanten des erwählten Geschlechtes. Es hat somit seine höchste Wahrheit in Christo. Daß es weit über die Lebenszeit Jakobs hinausgeht, zeigt schon das: „es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde." Erst wenn dies eingetreten ist, hat das Gesicht seine Bedeutung völlig bewährt. Der geöffnete Himmel, welcher nach Quesnel bedeutet, daß der Verkehr zwischen Himmel und Erde hergestellt werden soll, ist dem Ausdrucke nach hier und an den übrigen St. des N. T., Matth.

3, 16. Act. 7, 55. 10, 11 zunächſt aus Ez. 1, 1, der einzigen Stelle des A. T., wo der Oeffnung des Himmels gedacht wird: „und es geſchah im 30. Jahre, da wurden die Himmel aufgethan und ich ſah Geſichte Gottes.“ Die Sache aber iſt ſchon bei jenem Vorgange in der Urzeit vorhanden, wodurch Gottes über ſeiner Kirche waltende Vorſehung abgebildet wurde. Jakob ſpricht in 1 Moſ. 28, 17: „Dies iſt das Thor des Himmels.“ Wenn es heißt: Von nun an werdet ihr den Himmel geöffnet ſehen, ſo weiſt Chriſtus uns hin auf das Elende und Jämmerliche unſers Zuſtandes vor ihm und ohne ihn. Den Himmel verſchloſſen zu haben, das iſt für den Menſchen ſo gewiß der tiefſte Jammer, als er nach Gottes Bilde geſchaffen iſt und ſomit nur in der Gemeinſchaft mit ſeinem Urbilde ſeine Seligkeit haben kann. — In unmittelbarem Zuſammenhange mit der Oeffnung des Himmels ſteht das Aufſteigen und Herabſteigen der Engel. Auffallend iſt, daß das Aufſteigen dem Herabſteigen vorangeht. Dies weiſt offenbar zurück auf die Grundſt. 1 Moſ. 18, 12: „Und ſiehe da die Engel Gottes aufſteigend und herabſteigend auf ihn.“ (Daß der Leiter in der Grundſt. hier nicht gedacht wird, zeigt daß ſie keine ſelbſtſtändige Bedeutung hat, nur als Mittel zum Zwecke in Betracht kommt und nur der Viſion als ſolcher angehört.) Jede Erklärung der Thatſache iſt ſomit von vornherein abzulehnen, die nicht zugleich auf die Grundſt. paßt. Wird dies beachtet, ſo wird man den Grund der Vorausſtellung des Aufſteigens nur darin ſuchen dürfen, daß die Engel in natürlicher Folge zuerſt die Anliegen zu Gott emportragen und dann die Erhörung und Hülfe herabbringen. So Luther: „die lieben Engel führen unſer Gebet hinauf gen Himmel und bringen uns wiederum die Botſchaft, unſer Gebet ſey erhört.“ Dem „aufſteigen“ entſpricht es, wenn in Apoc. 8, 3. 4 ein Engel den Weihrauch der Gebete der Gläubigen auf dem Altar darbringt, dem „herabſteigen“ entſpricht es, wenn der Engel in V. 5 im Auftrage Gottes Feuer auf die ſeine Gemeinde verfolgende Erde herabwirft. — Lücke bemerkt: „Wer die Stelle aus den Engelerſcheinungen bei der Geburt, dem Tode, der Auferſtehung und Himmelfahrt Jeſu verſtehen will, verſteht ſie nimmer.“ Und doch ſieht

jeder, daß dieſe Thatſachen unter dem vorliegenden Ausſpruche mit begriffen ſind. Eben weil dieſe Thatſachen vorliegen, können die Engel hier unmöglich ohne Weiteres „Symbol der ununterbrochenen Offenbarung Gottes, der lebendigſten, innigſten Gemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Meſſias“ ſeyn. Auf der andern Seite liegt klar vor, daß man den Ausſpruch Jeſu auf jene Engelerſcheinungen nicht beſchränken darf. Schon daß wir in der Grundſtelle eine Viſion vor uns haben, weiſt darauf hin, daß man zwiſchen dem Gedanken und ſeiner Form wird unterſcheiden müſſen. Das Richtige iſt folgendes. Der Gedanke der über der Kirche waltenden ſpeciellen Vorſehung Gottes gewinnt in der Grundſt. plaſtiſche Anſchaulichkeit dadurch, daß diejenigen, welche vielfach im Dienſte der göttlichen Vorſehung verwandt werden, auf der Leiter auf- und abſteigen. Jeſus nun hat zunächſt eigentliche Engel im Auge, aber dieſe nicht im Gegenſatze gegen die andern Offenbarungsweiſen Gottes, ſondern als die Repräſentanten der göttlichen Offenbarungen und Mittheilungen überhaupt. Die Darſtellung iſt ſomit nicht eine bildliche oder ſymboliſche, ſondern ſie iſt vielmehr eine individualiſirende. Das Ganze wird durch einen hervorſtechenden Theil repräſentirt. — Die Engel ſteigen herab auf den Menſchenſohn, ſo wie ſie auch von dieſem emporſteigen. Als den Menſchenſohn bezeichnet ſich Jeſus nach Abzug der Parallelſt. 55 mal. Die Bezeichnung weiſt überall auf Dan. 7, 13. 14 zurück. Bei Daniel iſt mit dem Erſcheinen des Meſſias als Menſchenſohn zugleich die Hinweiſung auf die himmliſche Hoheit verbunden. Dieſe Verbindung hat der Herr hier, wie auch an einer ganzen Reihe von andern Stellen im Auge. Die Bezeichnung hat in ſolchen Stellen apologetiſche Bedeutung. Sie räumt ein, was vor Augen liegt, deutet aber zugleich hin auf den verborgenen Hintergrund der Hoheit, vgl. Chriſtol. 3, 1 S. 17. So iſt hier: zu dem Menſchenſohne ſ. v. a. zu mir, der ich trotz meiner Erſcheinung in Niedrigkeit und in der Aehnlichkeit der Menſchen, doch daneben Gottes Sohn bin und als ſolcher durch das Herabſteigen der Engel werde erwieſen werden. Der Menſchenſohn ſetzt ſein Daſeyn fort in der von ihm gegründeten Kirche, bei der er alle Tage

ist bis zum Ende der Welt, und von der beständig die Engel Gottes aufsteigen und zu ihr herabsteigen.

Es folgt nun in C. 2, 1—11 die erste Offenbarung der Herrlichkeit Jesu zu Kana in Galiläa. Diese Thatsache steht in unverkennbarem Zusammenhange mit V. 52, wie schon Bengel dies erkannte: Tertio die, post promissum datum 1, 52. Nunc ostenditur specimen. Was Jesus dort in Aussicht gestellt hatte, das ging hier zuerst in Erfüllung, und Nathanael selbst, an den das ὄψεσθε als Repräsentanten der Jünger zunächst gerichtet war, ist dabei Augenzeuge. Der Zusammenhang tritt auch in V. 3 hervor. Die Erklärung Jesu in V. 52 bildet ohne Zweifel den Ausgangspunct für das Wort Marias.

V. 1. „Und am dritten Tage war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa, und es war die Mutter Jesu dort." Am dritten Tage, also an dem siebenten von V. 19 an, der erste in V. 19—28, der zweite in V. 29—34, der dritte V. 35—43, der vierte in V. 44—52. Der dritte Tag kann nur der dritte Tag nach Ende des Tages seyn, an dem Nathanael zu Jesu kam. Denn die Tage sind von V. 19—52 immer vollständige Tage. Dazu kommt, daß wir nur also hinreichende Zeit gewinnen für die Reise von Bethabara bis Kana. Diese nahm mindestens drei volle Tage in Anspruch. Denn die Entfernung beträgt in grader Linie und abgesehen von den Umwegen über zwanzig Stunden, und wenn Nazareth drei Tagereisen von Jerusalem liegt, v. Raumer S. 120, so werden wir für die Reise von Bethabara nach Kana gewiß keine geringere Zeit ansetzen dürfen. Zur Reise diente zuerst der vierte von den einzeln bezeichneten Tagen, an welchem nach V. 44 die Abreise nach Galiläa erfolgte, dann zwei Tage, welche verflossen, bis der dritte Tag nach diesem vierten herankam. Wir haben somit eine Siebenzahl von Tagen, die durch die vier und drei getheilt wird. Dieselbe Theilung kommt auch in der Apokalypse vor, namentlich bei den Siegeln und den Posaunen, neben der durch die drei und vier, bei den Sendschreiben und bei den Schaalen. Auf die eine oder die andere Weise wird die Siebenzahl dort gewöhnlich getheilt. In dem Evangelium findet sich die Theilung der Siebenzahl durch die drei und vier in

G. 21, 2. Man ſollte bei ſolchen Dingen nicht ſogleich mit der Anklage der „Spielerei“ bei der Hand ſeyn. Es gilt zunächſt den Thatbeſtand zu erkennen und dem iſt ein ſich zu raſch vordrängendes Urtheil nur hinderlich. Warum ſtellt man nicht aber auch die Natur unter die Anklage der Spielerei, in welcher die Zahl eine nicht minder bedeutende Rolle ſpielt, als in der heiligen Schrift? — Die Hochzeit dauerte offenbar nur einen Tag. Sonſt könnte ſie nicht ohne Weiteres dem dritten Tage zugetheilt werden. Siebentägige Hochzeiten verbieten ſich bei ärmlichen Umſtänden von ſelbſt. — Seit dem Erſcheinen von Robinſons Reiſe (3, 443—49) wird jetzt gewöhnlich angenommen, daß das neuteſt. Kana nicht das 1½ Stunden im Südoſten von Nazareth gelegne Kefr (Dorf) Kenna iſt, ſondern das drei Stunden im N.N.O. gelegene Kana el Dſchelil. So auch von Ritter, Erdk. 15, 1 S. 389. 16, 1 S. 753 f. Aber dieſe Annahme unterliegt nicht unbedeutenden Bedenken. Wichtiger noch als daß Kefr Kenna näher bei Nazareth liegt, in deſſen Umgebung wir Kana ſuchen müſſen, iſt der Umſtand, daß der Beiſatz τῆς Γαλιλαίας hier nicht Beſtandtheil des Ortsnamens ſeyn, ſondern nur dem Johannes angehören kann. Er ſteht hier in Zuſammenhang mit den anderen örtlichen Notizen, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, 1, 28, ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν in V. 44. Der Ort ſelbſt konnte den Zuſatz nicht führen, da es außerhalb Galiläas kein Kana gab. Galiläa gehörte auch das in Joſ. 19, 28 erwähnte Kana im Stamme Aſſer an, das wahrſcheinlich ſchon längſt verſchwunden war. Iſt nun dies, ſo kann der Name Kana el Dſchelil nicht urſprünglich ſeyn. Er iſt wahrſcheinlich aus einer bloßen Combination hervorgegangen. Kefr Kenna iſt das einzige Kana, deſſen Exiſtenz wirklich geſichert iſt und an dieſem müſſen wir daher vorläufig feſthalten. Hieronymus weiß nur von Einem Kana: Et est hodie oppidulum in Galilaea gentium. In dem angeblichen Kana el Dſchelil iſt eine einheimiſche Bevölkerung, welche den alten Ortsnamen erhalten haben könnte, gar nicht vorhanden. Es iſt eine bloße Ruine und Ruinen ſind geduldig, laſſen ſich benennen, wie man ſie benennen will. Zu dem: und es war auch die Mutter Jeſu dort, bemerkt Luther: „Es ſcheint,

es ſeyen ihre arme nächſte Freunde geweſen, daß ſie hat müſſen der Braut Mutter ſeyn; denn ſie nimmt ſich des Thuns an als ſey ihr ſonderlich daran gelegen, da ſie Mangel ſiehet." Der ergänzende Character des Evangelii Johannis gibt ſich darin zu erkennen, daß er den Namen der Mutter Jeſu niemals nennt, vielmehr ihn als aus den andern Evangelien bekannt vorausſetzt. Daraus daß Joſephs weder hier noch im Folg. jemals Erwähnung geſchieht, hat man mit Recht geſchloſſen, daß er bereits verſtorben war.

V. 2. „Es wurde aber auch Jeſus eingeladen und ſeine Jünger zu der Hochzeit." Die Mutter Jeſu war ſchon dort, als dieſe Einladung erfolgte. Es ſcheint, daß Jeſus und ſeine Jünger ſie dort aufſuchen kamen, und dann eingeladen wurden. Aus dieſer unerwarteten Mehrung der Gäſte iſt der Mangel wohl zum Theil entſtanden.*) Die Liebe war über das Vermögen hinausgegangen. Es iſt nicht unwichtig für die Beurtheilung der Abhülfe, daß die Noth zum Theil durch Jeſum ſelbſt hervorgerufen war. — Das Brautpaar war ohne Zweifel ein gottesfürchtiges. Sonſt würde die Mutter Jeſu ſich ſeiner nicht ſo angenommen, würde auch Jeſus ſelbſt die Einladung zurückgewieſen haben. Die Einladung an Jeſum und ſeine Jünger, wenigſtens jene fünf, deren Bekehrung im vor. Cap. beſchrieben worden, (Lampe: qui magnifacit Jesum, illi etiam discipuli ejus grati sunt) ging, wie es ſcheint, aus einem werdenden Glauben hervor, hatte denſelben Quell, aus dem die Einladung Abrahams an ſeine drei himmliſchen Gäſte gefloſſen. Sie wollen lieber ſich der Beſchämung ausſetzen, als daß ſie Jeſum und ſeine Jünger ziehen laſſen. — Die Bereitwilligkeit, mit der Jeſus für ſich und ſeine Jünger die Einladung zu der Hochzeit annimmt, bildet einen Gegenſatz gegen die ſtrenge Lebensart des Johannes, vgl. Matth. 11, 19. Olshauſen: „Die erſten Jünger Chriſti waren wohl alle Schüler des Täufers. Natürlich ſchien ihnen die Lebensweiſe deſſelben, der ſtrenge Bußernſt, das einſame Leben in der Wüſte, das allein richtige. Welcher Contraſt für ſie, da der Meſſias,

*) Bengel: Jesus uberrime pensat tot hydriis vini, quot circiter comites adduxerat.

an den der Täufer ſelbſt ſie gewieſen hatte, ſie zuerſt auf eine Hochzeit führt." Jeſus bringt neue übernatürliche Kräfte mit ſich, in deren Beſitze ſeine Jünger die Berührung mit weltlichem Weſen nicht ängſtlich zu ſcheuen haben, durch welche ſie daſſelbe überwinden und heiligen können. Die Weltentſagung iſt nur ſo lange indicirt und geboten, als ſolche Kräfte noch nicht vorhanden ſind. Es galt aber darauf hinzuweiſen, daß Hochzeit und Ehe ſolcher Heiligung fähig ſind, es galt für alle Zeiten der Kirche einen Proteſt abzulegen gegen die, welche den Eheſtand als einen profanen betrachten, eine Betrachtungsweiſe, welche wir ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter keimen ſehen, 1 Tim. 4, 3. Uebrigens iſt die Zeit zu beachten, in der Jeſus die Einladung zu der Hochzeit annimmt. Mit vollem Rechte bemerkt ſchon Bengel: magna facilitas Domini: nuptiis interest primo tempore, dum discipulos allicit, per severiores inde vias progressurus ad crucem, in gloriam. Kurz vor ſeinem Leiden würde Jeſus ſchwerlich ſeine Jünger auf eine Hochzeit geführt haben. Wenn er in Matth. 9, 15 in Bezug auf ſeine Jünger ſagt: „Es werden Tage kommen, da der Bräutigam ihnen genommen iſt: dann werden ſie faſten", ſo dürfen wir annehmen, daß auch ſchon da dieſe Zeit unmittelbar ſich anbahnte, Jeſus ſeine Jünger nicht zu Gelegenheiten geführt haben wird, bei denen ſich das Leben mehr nach der heiteren Seite darſtellt. In jener erſten Zeit aber erſcheint die Annahme der Einladung zur Hochzeit um ſo mehr als angemeſſen, da dieſelbe neben ihrer ſelbſtſtändigen Bedeutung noch einen hohen Werth als Symbol und Abſchattung hat.*) Chriſtus war hier nicht der Bräutigam, aber die Hochzeit erſcheint nach einer im N. T. weitverzweigten, durch das Hohelied eingebürgerten Anſchauung als Abbildung des Verhältniſſes Chriſti zu ſeiner Kirche, als Vorbild der Hochzeit des Lammes, vgl. 3, 29. Matth. 9, 15. 22, 1—14. 25, 10. Eph. 5, 32. Apoc. 19, 7. 22, 17. 21, 2, 9. Dieſe ſymboliſche Dignität der Hochzeit und Ehe hat die ſelbſtſtändige zu ihrer Vorausſetzung. Nur ein hei-

*) Auguſtinus: Quid mirum, si in illam domum ad nuptias venit, qui in hunc mundum ad nuptias venit?

liger Stand, eine ehrwürdige Gottesordnung kann eine Abſchattung ſeyn des höchſten und heiligſten unter allen Verhältniſſen.

V. 3. „Und da der Wein ausging, ſpricht die Mutter Jeſu zu ihm: ſie haben keinen Wein.“ Daß die Meinung iſt, Jeſus ſolle den Wein herbeiſchaffen und zwar auf übermenſchliche Weiſe, daß alſo Gedanken wie die Bengels, nach dem Maria Jeſum auffordern ſoll wegzugehen (velim discedas, ut caeteri item discedant, antequam penuria patefiat) und Meyers: „Sie wollte Jeſum zur Abhülfe überhaupt veranlaſſen, welche ja auf dem natürlichſten Wege (durch Herbeiſchaffung von mehr Wein) hätte geſchehen können“, unbedingt abzuweiſen ſind, zeigt die Antwort Jeſu. Hätte Maria nur Gewöhnliches verlangt, ſo würde ſie auch die Bitte deutlicher vorgetragen, auch nicht in V. 5 die leiſe Andeutung Chriſti ſogleich verſtanden haben. Nur wenn ihr Gemüth ſchon von dem Gedanken wunderbarer Hülfe erfüllt war, konnte ſie die hinter der ſcheinbaren Abweiſung verborgene Zuſage derſelben erblicken. Auf ſolchen Gedanken konnte Maria freilich nur dann kommen, wenn ſie in treuem Herzen bewahrt hatte, was ihr von dem Engel geſagt worden, namentlich das: er wird der Sohn Gottes genannt werden, Luc. 1, 35, ferner die Botſchaft der Hirten, von der es in Luc. 2, 19 heißt: ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, die Weiſſagung Simeons u. ſ. w. Nach Luc. 2, 51 bewahrte ſie alle dieſe Worte in ihrem Herzen. Johannes, indem er dieſen Antrag der Maria berichtet, beſtätigt indirect die Kindheitsgeſchichte Jeſu, welche er übergeht, weil hier ſeine Vorgänger Matthäus und Lucas keinen Stoff zu Ergänzungen übrig gelaſſen hatten. In Bezug auf die ſpätere Zeit ſagt P. Anton: „Sie hatte ihn dreißig Jahre lang um ſich gehabt. Was werden nicht neben fleißiger Forſchung der Propheten und Dagegenhaltung der gegenwärtigen Umſtände für Geſpräche vielfach gehalten ſeyn.“ Es bleibt aber noch zu erklären, wie es kommt, daß Maria grade jetzt mit einer ſolchen beſtimmten Erwartung hervortritt. Es beruht dies ohne Zweifel darauf, daß ſie ſo eben von den Jüngern Jeſu, deren Vorhandenſeyn ſelbſt ſchon ein wichtiges Symptom war, Kunde erhalten hatte von den Dingen, die am Jordan vor-

gegangen waren, und namentlich von dem Worte, das Jesus zu Nathanael gesprochen: „du wirst Größeres denn das sehen", und: wahrlich, wahrlich ich sage euch u. s. w. Sie wünscht und hofft, daß diese Worte, die nicht umsonst der Erzählung von der Hochzeit zu Kana unmittelbar vorangehen, sich hier bewähren werden, wünscht und hofft dies um so mehr, da Jesu ganze Erscheinung ihr ohne Zweifel den Eindruck einer großen vorgegangenen Veränderung macht. — Das: sie haben keinen Wein, ist sehr characteristisch. Die Mutter Jesu hat selbst das Gefühl der Ungehörigkeit ihrer Bitte. Sie wagt sie nicht gradezu auszusprechen, sie deutet sie nur leise an, indem sie auf das Bedürfniß aufmerksam macht. So groß ist ihre Ehrfurcht vor dem Sohne. Luther: „Das siehe hier in seiner Mutter: die fühlet und klaget ihm den Mangel, begehret auch Hülfe und Rath von ihm, mit demüthigem und sittigem Antragen. Denn sie spricht nicht: Lieber Sohn schaffe uns Wein, sondern sie haben nicht Wein. Damit rühret sie nun seine Güte, der sie sich gänzlich zu ihm versiehet. Als wollte sie sagen: „Er ist so gut und gnädig, daß nicht Bittens darf, ich will's ihm nur anzeigen, woran es fehlt." Lampe weist darauf hin, wie diese Worte ein Denkmal der edelsten Tugenden Marias sind, ihres Glaubens, ihrer Demuth und Bescheidenheit. „Aber neben diesen guten Eigenschaften war doch etwas darin, was dem Herrn mißfiel." Die Berleb. B.: „Inwendig aber findet sich der Weinmangel, wenn sich alle Heiligkeit und Stärke, so der Seele übrig war, ganz verliert und ihr alles übrig gebliebene von Unterstützung genommen wird."

V. 4. „Spricht zu ihr Jesus: Was mir und dir Weib? Noch kam nicht meine Stunde." Jesus will thun, was Maria verlangt, aber er will es nicht um ihretwillen thun, und damit sie nicht meine: danach also deswegen, so diene ihr zum Bescheide, daß es bis jetzt nicht geschehen ist, weil seine Stunde noch nicht gekommen war, und wenn es geschieht nicht geschehn wird, weil sie gebeten hat, sondern weil nunmehr die Stunde gekommen ist. Die Formel: was mir und dir, steht überall, wenn eine von dem andern Theile beabsichtigte oder bereits ins Leben getretene Beziehung als ungehörig abgewiesen wird, sey diese nun eine freund-

liche oder eine feindliche. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Formel immer einen Tadel einschließt. Mit einem: „was mir und euch", weist David in 2 Sam. 16, 10 die Söhne Zerujas ab, da sie ihn auffordern an Simei Rache zu nehmen. In 1 Kön. 17, 18 spricht das Weib, da ihr Kind gestorben, zu Elias: „Was mir und dir Mann Gottes, du kamst zu mir meine Sünde ins Gedächtniß zu bringen und meinen Sohn zu tödten." Sie kündigt also dem Propheten das Verhältniß auf, was bis dahin zwischen ihnen bestanden, und fordert ihn zum Weggange auf. In 2 Kön. 3, 13 antwortet Elisa auf den Antrag, den ihm der König Israels macht: „Was mir und dir, gehe zu den Propheten deines Vaters." Nach Richt. 11, 12 sandte Jephtha Boten an den König der Söhne Ammons und sprach: „Was mir und dir, daß du gekommen bist gegen mich zu kriegen in meinem Lande." In Matth. 8, 29 sagen die Dämonischen zu Jesu: „Was uns und dir, du Sohn Gottes." Die Redensart ist eine eigenthümlich Israelitische. Von den aus der classischen Literatur angeführten Analogien entspricht nur das Wort eines Stoikers bei Gellius, welcher, da er bei einem Schiffbruche von einem Anderen gefragt wurde, ob Schiffbruch ein Uebel sey, ihm einen Stockschlag gab und sprach: „Was uns und dir, Mensch? Wir kommen um und du willst noch scherzen?" (τί ἡμῖν καί σοι ἄνθρωπε; ἀπολλύμεθα καὶ σὺ θέλων παίζεις;) Hand in Hand mit dem: was mir und dir, geht die Anrede: γύναι, Weib (Bengel: Imprimis huic formulae non congruebat matris appellatio). Jesus deutet dadurch an, daß er in den Angelegenheiten seines Berufes nicht unter das vierte Gebot gestellt ist, im Einklange mit 5 Mos. 33, 9, wo es den Dienern des Heiligthums zur Pflicht gemacht wird, zu Vater und Mutter zu sprechen: „ich sehe sie nicht", im Einklange mit dem Decaloge, wo das Gebot die Eltern zu ehren im Verhältniß zu denen, welche unmittelbar die Stellung gegen Gott betreffen, eine unbedingt untergeordnete Stellung einnimmt. Luther: „Wie wohl keine größere Gewalt auf Erden ist, denn Vater und Mutter Gewalt, so ist sie doch aus, wenn Gottes Wort und Werk angehen." Mit γύναι redet Jesus seine Mutter auch in C. 19, 26 an, aber

auch da hat diese Anrede bestimmten Grund. Mit vollem Rechte bemerkt Calvin: Hac Christi voce palam constat denuntiari hominibus, ne nominis materni honorem superstitiose in Maria evehendo, quae Dei propria sunt, in ipsam transferant. Sic ergo matrem Christus alloquitur, ut perpetuam et communem seculis omnibus doctrinam tradat, ne immodicus matris honor Divinam suam gloriam obscuret. — Da Jesus sofort ans Werk geht, so kann das: noch kam nicht meine Stunde, nur heißen: bis jetzt war die Stunde noch nicht gekommen. Meine Stunde, das kann nach dem Zusammenhange nur soviel seyn als: die Stunde, da es für mich angemessen ist der vorliegenden Noth abzuhelfen. Die Redensart: die Stunde ist gekommen, kommt in den Reden Jesu bei Johannes und in dem ihnen nachgebildeten Sprachgebrauche des Evangelisten selbst besonders häufig vor, und auch der Apokalypse ist die Hinweisung auf die Bedeutung der Stunde mit dem Evangelium gemeinsam, 9, 15. 14, 7. 15. Daß aber der Ausdruck, der überall auf das: „Alles hat seine Stunde" in Kohel. 3, 1 zurückweist, nicht in dem eignen Sprachgebrauche des Johannes seinen Ursprung hat, zeigt das Wort des Herrn in Matth. 26, 45: ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα. Die Redensart weist darauf hin, daß wie alle Dinge, C. 16, 21, so auch besonders Jesu und der Seinen Handlungen und Schicksale (16, 2. 4) unter einer göttlichen Nothwendigkeit stehen, der man sich unbedingt unterordnen, auf die man stets gehorsam, ergeben, freudig blicken muß. Berleb. B.: „Die ganze Lehre von den göttlichen Verweilungen und dem göttlichen Augenblicke liegt hierunter verborgen." Es scheint, daß Jesus diese Worte vor den Ohren der Diener sprach. Maria aber läßt sich dadurch nicht irren. Ihre Liebe ist so groß, daß sie die eigne Beschämung für nichts achtet. Sie faßt nur das eine ins Auge, daß Jesus doch thun will, worum sie ihn gebeten, wenn auch nicht weil sie ihn gebeten. *) Warum aber ist Jesus so bereit der Noth abzuhelfen?

*) Calvin: Significat se hactenus non incogitantia vel torpore cessasse. Interea subindicat, sibi rem curae futuram, ubi opportunitas advenerit. Itaque sicut matrem insimulat, quod intempestive festinet, ita rursum miraculi spem facit. Utrumque agnoscit sancta virgo, neque enim amplius

Wenn bei einer andern Gelegenheit Weinmangel eingetreten wäre, ſo würde Er gewiß nicht ſeine Wunderkraft in Bewegung geſetzt haben. Hier aber ſchreitet er ein zu Ehren der Hochzeit, zur Abhülfe der tiefen Beſchämung, welche die gottesfürchtigen Brautleute erfahren mußten, wenn ſie an ihrem Ehrentage nicht leiſten konnten, was zur Ehre des Tages gehörte. Fand auch keine eigentliche Noth ſtatt, ſo iſt es doch eine recht drückende und in ihren Folgen ſich über das ganze Leben erſtreckende Verlegenheit, wenn man an einem ſolchen Tage nicht blos vor den Gäſten, ſondern auch vor dem ganzen Orte zu Schanden werden muß. Es iſt recht tröſtlich, daß wir aus dieſem Vorgange erkennen, wie Jeſus nicht blos den eigentlichen Nöthen abhilft, ſondern auch den Verlegenheiten, beſonders in dem ehelichen Leben.

V. 5. „Spricht ſeine Mutter zu den Dienern: was er euch ſagt, das thut.“ Maria verſteht die Antwort Jeſu richtig alſo, daß er nur ihre Einmiſchung zurückweiſt, das von ihr Verlangte aber thun wird. Da ſie ſeines Willens gewiß geworden, ſo hat ſie an ſeiner Kraft keinen Zweifel. Das Wort, was ſie zu den Dienern ſpricht: „was er euch ſagt, das thut“, iſt ein Wort unbedingten Glaubens. Es ſcheint, daß Maria in dieſem Worte anſpielt auf 1 Moſ. 41, 55: „Und es hungerte das ganze Land Aegypten und ſchrie nach Brot, und Pharao ſprach zu ganz Aegypten: gehet zu Joſeph, was er euch ſagen wird, das thut“, LXX: ὃ ἐὰν εἴπῃ ὑμῖν ποιήσατε. Die Berührung iſt ſchwerlich zufällig. Mit der Uebereinſtimmung der Worte geht die der Situation Hand in Hand.

V. 6. „Es waren aber dort ſechs ſteinerne Waſſereimer geſetzt gemäß der Reinigung der Juden, faſſend je zwei oder drei Maaße.“ Κεῖσθαι wird auch gebraucht, wo wir ſtehen ſetzen, vgl. 19, 29. Jerem. 24, 1, LXX. Odyſſ. 17, 331. Das κατά nach oder gemäß bezeichnet den Zweck, dem dieſe Gefäße dienten. Die Reinigungen waren gar mannigfaltige und bezogen ſich nicht blos auf den Leib, ſondern auch auf die Geräthe. Ἀνά dient im N. T. gewöhnlich zu diſtributiven Beſtimmungen, vgl. Apoc. 4, 8. Der

---

eum compellat: et quum ministros admonet ut quidquid ille praecepit faciant, novum quiddam sperare se ostendit.

Attiſche Metretes enthielt etwa 33 Berliner Quart. Die ſämmtlichen Gefäße enthielten alſo 12—18 Anker. Das iſt manchen Ausll. zu viel geweſen und hat Feinden des Evangeliums Anlaß zu Angriffen gegeben. Man wird nicht mit Lücke bemerken dürfen, es ſey gar nicht geſagt, daß der ganze Waſſerinhalt Wein geworden ſey. Denn warum hätte Jeſus alle Eimer ganz mit Waſſer füllen laſſen, wenn das Wunder nicht ſo umfaſſende Dimenſionen haben ſollte? Wie hätte auch Jeſus den Dienern überlaſſen können zu ſchöpfen wo ſie wollten? Man wird auch nicht mit mehreren den Hauptaccent darauf legen dürfen, daß bei geringerer Quantität der Verdacht einer Täuſcherei nahe gelegen haben würde. Der Hauptgrund iſt vielmehr der, daß die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn, welche in V. 11 als der Zweck der Thatſache bezeichnet wird, eine unvollſtändige ſeyn würde, wenn das Wunder einen kleinlichen Character trüge. Wenn es von Gott in Pſ. 65, 10 heißt: „Du beſucheſt die Erde und ſchenkeſt ihr Ueberfluß, machſt ſie ſehr reich, das Brünnlein Gottes hat Waſſers die Fülle", ſo ziemte es Jeſu ſich als den reichen Sohn dieſes reichen Vaters zu bewähren. Aus gleichem Grunde geht ja auch bei den Speiſungen das Wunder über den Bedarf hinaus. Wenn man das Bedenken erhoben hat, die Menge des Weines thue der gaſtlichen Ueppigkeit Vorſchub, ſo könnte man eben ſo gut auch verlangen, daß Gott wegen der Säufer keinen guten Herbſt gewähren dürfe. *) Der Mißbrauch war aber in dieſem Kreiſe, bei der Anweſenheit Jeſu, im Angeſichte des mit heiliger Scheu erfüllenden Wunders am wenigſten zu befürchten.

V. 7. „Spricht zu ihnen Jeſus: füllet die Eimer mit Waſſer." Warum läßt Jeſus zuerſt das Waſſer herbeiholen, warum füllt er nicht die leeren Krüge mit Wein? Weil die Wunder ſich möglichſt an das natürliche Subſtrat anſchließen,

*) Calvin: Sed mirum est, quod Christus, frugalitatis magister, vini et quidem praestantissimi magnam copiam largitur. Respondeo, quum nobis quotidie Deus largum vini proventum suppeditat, nostro vitio fieri, si ejus beneficium irritamentum est luxuriae. quin potius haec temperantiae nostrae vera est probatio: si in media affluentia parci tamen ac moderati simus.

wie man das schon an dem Beispiele der Wunder und Zeichen in Aegypten sehen kann. Das Natürliche ist von demselben Gott, der die Wunder wirkt, und die natürliche Ordnung wird nicht anders gestört, als wo sie nicht zureicht. — V. 8. „Und er spricht: schöpfet nun und bringet dem Speisemeister, und sie brachten." Das Wunder liegt zwischen diesem V. und dem vorigen. Das nun weist darauf hin, daß die Wandelung eben vollbracht ist. V. 9.-10. „Da aber der Speisemeister kostete das Wasser geworden zu Wein — und er wußte nicht, woher es war, die Diener aber wußten es, welche das Wasser geschöpft hatten — ruft den Bräutigam der Speisemeister und spricht zu ihm: Jeder Mensch setzt zuerst den guten Wein, und wenn sie trunken geworden sind, dann den geringeren: Du hast den guten Wein bist jetzt behalten." Das Zeugniß des Speisemeisters für die Wirklichkeit des Weines und für die Güte desselben, das allein ist es, worauf es hier ankommt, und an dem: wenn sie trunken geworden sind, zu künsteln ist nicht die geringste Veranlassung.*) Daß die Gäste in diesem Falle berauscht waren, darf man aus der allgemeinen Sentenz nicht schließen. Wo Jesus, seine Mutter und seine Jünger waren, im Hause der gottesfürchtigen Leute die sie geladen hatten, kam dergleichen gewiß nicht vor. Wie schimpflich die Trunkenheit damals unter ehrbaren Leuten gewesen war, das zu zeigen reicht Sirach 32, 30 f. hin. Die heilige Nüchternheit des Kreises bildet die Voraussetzung des Wunders Jesu.

V. 11. „Solchen Anfang der Zeichen machte Jesus zu Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit, und es glaubten an ihn seine Jünger." Der V. ist zugleich die Abrundung der ganzen Gruppe. Mit dem Zeugniß des Johannes von dem nahe bevorstehenden Auftreten Christi und seiner Herrlichkeit hatte sie begonnen, sie schließt mit dem Berichte über die erste Thatsache, wodurch Jesus einen vollen Beweis seiner Herrlichkeit gab, in der also die Vorherverkündung des Johannes ihre Bewährung fand. Indem Christus seine Herrlichkeit offenbarte,

*) Bengel kurz und gut: Simpliciter recensetur oratio architriclini, et consuetudo etiam Judaeorum: ebrietas non approbatur.

drückte er zugleich der Mission des Täufers sein Siegel auf. Wir haben hier auch die erste Bewährung der Worte, die Jesus nach V. 51 und 52 zu Nathanael sprach. Daß die Kluft zwischen Himmel und Erde ausgefüllt worden, das gab sich deutlich darin zu erkennen, daß der Menschensohn ein Werk der Allmacht verrichtete. — Zu Kana in Galiläa, das als der Hauptschauplatz der Heil spendenden Thätigkeit des Erlösers schon in Jes. 8, 23. 9, 1 bezeichnet worden war, vgl. Matth. 4, 14—16, wo also ganz natürlich der Anfang der Zeichen Jesu gemacht wurde. Berleb. B.: „Galiläa war in den Propheten schon viel zugedacht, und daſſelbige bestimmt, daß in diesem verachteten Ländlein das Licht sollte groß seyn." Τῆς Γαλιλαίας würde gewiß nicht wiederholt worden seyn, wenn es nicht durch die Beziehung auf die Prophetenstelle Bedeutung erhielte. — In wiefern die vorliegende Begebenheit ein Zeichen war, zeigt das: er offenbarte seine Herrlichkeit. Aus dem, was Jesus hier that, fiel Licht auf sein Wesen, auf die Fülle der Kräfte, die bei ihm zum Heile für die Elenden und Bedürftigen niedergelegt ist. Das Zeichen unterscheidet sich von dem Wunder τέρας (Zeichen und Wunder werden mit einander verbunden in C. 4, 48: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε) also daß bei dem ersteren die objective Bedeutung und der Zweck ins Auge gefaßt wird, bei dem letzteren die dadurch hervorgerufene subjective Empfindung, indirect das Außerordentliche, den gewöhnlichen Naturlauf übersteigende. Alle Wunder sind Zeichen, aber nicht alle Zeichen sind Wunder, indem zuweilen auch gewöhnliche Dinge als Zeichen angewandt werden. Hier aber ist nach dem Zusammenhange von einem Wunderzeichen die Rede. Ein Zeichen in diesem Sinne war es schon, wenn Jesus den Nathanael unter dem Feigenbaume sah, wo ihn ein Menschenauge nicht sehen konnte. Aber dies Zeichen tritt gegen das größere, das hier vorliegt, so in den Hintergrund, daß es ignorirt werden kann. Dies erste Zeichen fand nachher in Kana selbst eine Fortsetzung. In C. 4, 46 heißt es: ‚Es kam nun Jesus wiederum nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte." Dort spricht er das Wort, durch welches der Sohn des Königischen in Capernaum geheilt wurde.

Es heißt dann in V. 54, welcher den Schluß der zweiten Gruppe bildet, ebenſo wie unſer V. den des erſten: τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Obgleich nun aber hiernach die Fortſetzung zum Theil auch auf Kana ſelbſt fällt, ſo wird dieſe doch nicht als die einzige zu betrachten ſeyn. Es heißt nicht, daß dies der Anfang der Zeichen in Kana geweſen, ſondern daß Jeſus in Kana ſolchen Anfang (τὴν vor ἀρχὴν iſt mit Recht von Lachmann und Tiſchendorf geſtrichen worden) der Zeichen überhaupt gemacht habe. Die nächſten Zeichen, welche das Evangelium berichtet, geſchahen in Jeruſalem, 2, 23. 3, 2. — Zu dem: und er offenbarte ſeine Herrlichkeit, bemerkt Calvin mit Recht: „Hieraus erhellt zugleich der Zweck der Wunder. Denn es iſt ſo viel als wenn geſagt wäre, Chriſtus habe dies Wunder gethan, damit er ſeine Herrlichkeit kund thue.“ *) Die Worte ſtehen in unverkennbarer Beziehung auf Jeſ. 40, 5: „und offenbaret wird die Herrlichkeit Jehovas“, nämlich in der Erſcheinung des Meſſias, von dem es Mich. 5, 3 heißt: „Er ſteht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Majeſtät des Namens des Herrn ſeines Gottes“, der ſo eng mit Gott verbunden iſt, daß die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majeſtät ihm angehört, nach Jeſ. 9, 5 der Gottheld. Johannes, indem er dieſe St. des A. T. auf Chriſtum bezieht, geht von der Anſchauung aus, daß in Chriſto der Jehova des A. B. im Fleiſche erſchienen. Auf dieſelbe St. des Jeſaias bezieht ſich auch ſchon C. 1, 14 das: „Wir ſchauten ſeine Herrlichkeit“ — dort das ראו der Grundſt., hier das נגלה. In der Beziehung dieſer Stelle auf Chriſtum war ſchon der Täufer vorangegangen. War er, der Vorläufer Chriſti, die Stimme rufend in der Wüſte, 1, 23, ſo mußte Chriſtus derjenige ſeyn, in welchem

*) Lampe: Non credibile est Jesum divinam suam potentiam interponere voluisse, ut abundantiam vini in nuptiis terrestribus procuraret, nisi ut majorum illorum operum, quae moliebatur, praeludium daret. Derſelbe weiſt treffend darauf hin, wie die vorliegende Thatſache zu ſolchem Vorſpiele trefflich geeignet war: Nihil spirabat nisi benignitatem, φιλανθρωπίαν, beneficientiam, qua non solum familiari modo inter homines tenuioris etiam sortis conversabatur, sed etiam ad supplendas communes eorum necessitates se demittebat.

die Ehre des Herrn offenbar wurde. In den Worten des Täufers in C. 1, 31: ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ, διὰ τοῦτο ἐγὼ ἦλθον liegt die Beziehung auf dieſe Stelle offen zu Tage. Auf die Gottheit Chriſti führen die Worte auch abgeſehen von der Beziehung auf dieſe einzelne Grundſt. Es iſt unverkennbar, daß die δόξα. die Herrlichkeit, welche Jeſu nach unſerer St. einwohnt, in Beziehung ſteht auf die Herrlichkeit des Herrn, כבוד יהוה, LXX: δόξα κυρίου, die uns im A. T. ſo oft entgegentritt, die unvergleichliche Herrlichkeit, welche dem Herrn beiwohnt und ſich in ſeinen Erſcheinungen kundgibt. Nur der eingeborne Sohn Gottes offenbarte ſeine Herrlichkeit. Von keinem der früheren Wunderthäter wird Aehnliches geſagt. Moſes konnte nur hinweiſen auf die Offenbarung der Ehre des Herrn, 2 Moſ. 16, 7: „Und am Morgen, da ſehet ihr die Ehre des Herrn.“ — In dem: und es glaubten an ihn ſeine Jünger, wird auf den Zweck der Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn hingewieſen, vgl. C. 20, 31, wo als der Zweck der Beſchreibung der herrlichen Thaten des Herrn und alſo auch dieſer Thaten ſelbſt der bezeichnet wird: ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Johannes ſchrieb dies: „und es glaubten“, auf Grund eigner Erfahrung. Für ſein eignes Glaubensleben war das Wunder in Kana epochemachend. Wir haben hier auch den Schlüſſel zu der Ausführlichkeit der Erzählung. Bengel: Prima Christi miracula singulari copia proponuntur, quia his nixa fidei initia.

Zum Schluſſe theilen wir noch eine Reihe von Bemerkungen Luthers mit, welche geeignet ſind die Thatſache in das rechte Licht zu ſtellen. „Dies iſt das erſte Wunderzeichen, das unſer lieber Herr Jeſus auf Erden gethan hat, damit er, wie Johannes ſelbſt meldet, ſeine Herrlichkeit ſeinen Jüngern hat wollen offenbaren, auf daß ſie an ſolchen Wunderzeichen ihn kennen lernten, und für den Sohn Gottes und rechten Meſſias hielten, ſintemal er das kann, das ſonſt kein Menſch auf Erden kann, nämlich die Creatur ändern und aus Waſſer Wein machen. Solche Kunſt iſt allein Gottes Kunſt, der ein Herr über die Creatur iſt; die

Menschen können es nicht. — Deshalb soll dies Werk vornehmlich dahin dienen, daß wir unsern lieben Herrn Christum recht kennen lernen, und mit gewisser Zuversicht, wo Mangel und Noth sich bei uns findet, zu ihm Zuflucht haben, Hülfe und Gnade bei ihm suchen: die soll uns gewißlich zu rechter Zeit widerfahren. — Weil man aber bei allen Wunderwerken Christi solche Lehre und Trost findet, wollen wir jetzt insonderheit von dem handeln, daß der Herr solch Wunderzeichen eben auf der Hochzeit thut, auf daß die Lehre vom Ehestande auch unter den Christen bleibe, denn es ist viel daran gelegen. — Er schenket zu der armen Hochzeit guten Wein, mit einem großen Wunderzeichen. Er bestätiget damit, daß die Ehe Gottes Werk und Ordnung ist, es sey auch wie veracht oder gering es wolle unter den Leuten, dennoch erkennet Gott sein Werk und hat es lieb. — Hiebei läßt sich auch Christus merken, daß er kein Mißfallen hat an der Kostung der Hochzeit, noch an Allem, das zur Hochzeit gebührt, als Schmuck und fröhlich seyn, essen und trinken, wie das der Brauch und Landessitte fordert; welches doch scheint, als sey es ein Ueberfluß und verlorne Kost und weltlich Ding, so fern doch, daß solches Alles seine Maaße habe und einer Hochzeit ähnlich sey. — Wenn Mann und Weib fein christlich mit einander leben, so nährt sie unser Herr Gott so leichtlich, daß sie mehr kriegen denn sie meinen. Unser lieber Herr Christus macht noch heutiges Tages in meinem und deinem Hause, wenn wir nur gottselig und fromm sind und ihn sorgen lassen, Wasser zu Wein." Nicht ohne Grund ist die Bemerkung der älteren Ausll., namentlich Lampes: „Während die Wunder Mose's anfingen mit der Verwandlung Wassers in Blut, fangen die Wunder Christi an mit der Verwandlung Wassers in Wein. Dadurch trat der große Unterschied Mose's und Christi ans Licht: jener trägt das Amt des Todes, dieser des Lebens."

C. 2, 12 — 4, 54.

Dieſe zweite Gruppe, bei Capernaum beginnend und eben daſelbſt ſchließend, die dritte in C. 5, 1 — 6, 71, die vierte in C. 7, 1 — 12, 50 enthalten die drei Feſtreiſen Jeſu nach Jeruſalem und was ſich an ſie anſchließt.

Der Schluß der zweiten Gruppe, 4, 54, weiſt zurück auf den Schluß der erſten, C. 2, 11.

C. 2 V. 12—25.

In V. 12. 13 die Reiſe nach Jeruſalem. In V. 14—22 die Reinigung des Tempels, wodurch Jeſus ſeinen Meſſianiſchen Beruf in Jeruſalem antrat. In V. 23—25 wird berichtet, daß in Folge der Zeichen, welche Jeſus in Jeruſalem that, Viele an ihn glaubten, und über die Stellung, welche Jeſus zu ihnen nahm.

V. 12. „Danach zog er hinab nach Capernaum, Er und ſeine Mutter und ſeine Brüder, und ſie blieben dort nicht viele Tage.“ Aus dem Zuſammenhange mit dem folgenden V. erkennen wir, daß Capernaum auf der Feſtreiſe nach Jeruſalem beſucht wurde. Auf eine ſolche Veranlaſſung führt auch die Ungleichartigkeit der Reiſegefährten: die Brüder Jeſu glaubten damals noch nicht an ihn. — Johannes gibt keine vollſtändige Erzählung. Er theilt nur Paraleipomena mit. So übergeht er hier die Rückkehr Jeſu nach Nazareth, das als ſein gewöhnlicher Wohnort in der damaligen Zeit aus den erſten Evangelien bekannt war, vgl. hier C. 1, 46. 47. Daß er von Kana erſt dorthin zurückkehrte, nicht unmittelbar nach Capernaum zog, zeigt, daß wir hier in ſeinem Geleite ſeine Brüder treffen, von deren Anweſenheit auf der Hochzeit zu Kana nichts erwähnt wird. Daß Jeſus nicht unmittelbar von Kana nach Capernaum ging, folgt auch daraus, daß er ſonſt ja überhaupt nur wenige Tage in Galiläa zugebracht haben würde. War das Paſſa ſo nahe, ſo würde Jeſus wohl ſchwerlich erſt vom Jordan nach Galiläa zurückgegangen ſeyn, und ebenſo ſeine Begleiter. — Der Aufenthalt Jeſu in Caper-

naum hier ist nicht identisch mit dem, von welchem Matthäus in C. 4, 13 berichtet. Denn hier bleibt Jesus in Capernaum nur wenige Tage, dagegen bei Matthäus läßt er sich in Capernaum nieder. Jesus kommt bei Matthäus nach Capernaum, da Johannes bereits überantwortet war, dagegen finden wir in C. 3, 23 f. den Täufer noch in ungehemmter Wirksamkeit. „Johannes war noch nicht ins Gefängniß geworfen", heißt es in C. 3, 24. Die Niederlassung Jesu in Capernaum kann erst nach der Reise nach Galiläa erfolgt seyn, über welche C. 4, 43 berichtet. Daß Jesus schon vor seiner Niederlassung vorübergehend dort gewesen war, bezeugt auch Luc. 4, 23, wonach er bei jenem vorübergehenden Aufenthalte dort Wunder verrichtete. — Warum wird dieser kurze Aufenthalt in Capernaum auf der Durchreise zum Feste erwähnt, da Johannes doch keines dortigen merkwürdigen Vorganges gedenkt? Es scheint, daß der Grund ein persönlicher ist, daß Johannes aus Capernaum war, daß Jesus in dem Hause seines Vaters Einkehr hielt. Der Wohnort von des Johannes Vater Zebedäus wird nirgends ausdrücklich bemerkt. Zu Capernaum aber paßt, daß die nächsten Freunde des Johannes, seine und seines Bruders Geschäftsgenossen, Luc. 5, 10, Petrus und Andreas, aus Bethsaida sind, welches, wie es scheint, die Fischervorstadt von Capernaum war, jedenfalls ganz in seiner Nähe lag. Der Zusammenhang von Bethsaida und Capernaum erhellt aus Joh. 1, 45 vgl. mit Luc. 4, 38. Mrc. 1, 29, Stellen, die nur durch die Annahme in Einklang zu bringen sind, daß Bethsaida einen Theil von Capernaum bildete, wozu auch der Name sehr gut stimmt. — Als Jesus aus Capernaum zog und von da nach Jerusalem, war die Versuchung durch den Satan noch nicht geschehen. Nach den drei ersten Evangelien steht nur soviel fest, daß sie, wie nach der Taufe Jesu, so vor der Rückkehr Jesu nach Galiläa nach der Ueberantwortung des Täufers geschehen seyn muß, Matth. 4, 12. Mrc. 1, 14. Luc. 4, 14. Da die Wüste kaum anders als in Judäa gesucht werden kann, da zwischen der Taufe Jesu und der ersten Rückkehr nach Galiläa bei Johannes kein Raum für die Versuchung bleibt, so werden wir sie in die Zeit zu legen haben, da Jesus nach seinem ersten Passafeste und nach dem

damit verbundenen feierlichen Antritte seines Berufes im Tempel mit seinen Jüngern „kam in das Jüdische Land und dort sich mit ihnen aufhielt und taufte", Joh. 3, 22. Daß die Jünger um diese Zeit schon in einer gewissen Selbstständigkeit wirkten, zeigt Joh. 4, 2. Jesus konnte sie also wohl für einige Zeit sich selbst überlassen. Wenn der Teufel Jesum bei der Versuchung mit sich nimmt in die heilige Stadt und ihn auf die Zinne des Tempels stellt u. s. w. Matth. 4, 5, so gewinnt das eine besondere Bedeutung, wenn Jesus kurz vorher als Sohn Gottes in der heiligen Stadt und im Tempel gewesen war und dort durch die Tempelreinigung seinen Beruf angetreten hatte. Das bildete, wie es scheint, den Ausgangspunct für das Ansinnen des Teufels. Jesus, der als der Herr des Tempels aufgetreten war, soll sich als solcher bewähren. Hatten doch schon die Juden gesprochen: „welches Zeichen zeigest du uns, daß du solches thust"? Auch die dritte Versuchung wird erklärlicher, wenn die Tempelreinigung schon vorangegangen war. In Veranlassung dieser erfolgte nach C. 2, 18 der erste Conflikt mit den Juden und daß die Verhältnisse schon damals einen bedrohlichen Charakter annahmen, zeigt, daß sich Jesus auch solchen nicht anvertrauen mochte, in welchen ein Anfang des Glaubens vorhanden war. Wenn der Leidensweg schon damals für Jesum sich anbahnte, so hatte das Anerbieten Satans: „dies Alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mir dienest", weit mehr einen Anknüpfungspunct, als wenn es vor aller Berufserfahrung gemacht wurde. — Daraus, daß Josephs nicht gedacht wird, hat man mit Recht geschlossen, daß er zwischen dem zwölften Jahre Jesu, wo seiner zuletzt gedacht wird, Luc. 2, 42 f., und seinem dreißigsten gestorben seyn müsse. — Sind die Brüder Jesu seine leiblichen Brüder, nachgeborne Söhne der Maria, oder seine Vettern, Söhne des Alphäus oder Klopas und der Maria, die nach C. 19, 25 eine Schwester der Mutter Jesu war, entweder eine leibliche, oder, da es ohne Beispiel ist, daß zwei leibliche Schwestern denselben Namen führten, eine Schwägerin? Gegen die Annahme von leiblichen Brüdern Jesu hat sich der christliche Sinn von jeher lebhaft empört. Augustinus z. B. sagt: Num enim Maria iterum peperit?

Absit! Illa femina mater esse potuit, mulier esse non potuit. Und noch im 18. Jahrh. ſagt der treffliche Reformirte Theologe Elsner: Pie recteque existimat Ecclesia, Josephum nunquam Mariam tetigisse, quamvis domum eandem duxerit.*) Daß die neuere Theologie ſo gar kein Bedenken bei dieſer Annahme hat, zeigt, daß zwiſchen ihr und der altkirchlichen noch eine weite Kluft befeſtigt iſt. Sie ſollte ſich doch billig durch einen Br. Bauer warnen laſſen, welcher in der „Critik der evang. Geſchichte der Synoptiker" 1 S. 46 ſagt: „Hätte Maria wirklich den Gotterzeugten geboren, ſo müßte das Grauen vor dem Wunderbaren, die Scheu vor derjenigen, die unmittelbar von der Kraft des Höchſten berührt worden war, bewirkt haben, daß Joſeph ihr nachher nicht ehelich bewohnte", und welcher die von der „gläubigen Theologie" zugeſtandene „Erwähnung der Geſchwiſter Jeſu" als Beweis geltend macht für den ſpäteren Urſprung der Anſicht von der übernatürlichen Geburt Jeſu.

Die Gründe, auf welche ſich die moderne Annahme ſtützt, erweiſen ſich nicht als probehaltig. Die Behauptung, die Geſchichte rede eben von Brüdern, nicht von Vettern Jeſu, ſcheitert an dem Sprachgebrauche des A. T., in dem der Name der Brüder ſo oft auf die nahen Verwandten ausgedehnt wird. Hier aber trat noch ein beſonderer Grund ein. Die Vettern Jeſu würden vielleicht nicht ſeine Brüder genannt ſeyn, wenn wirkliche Brüder vorhanden geweſen wären. So aber waren ſie die nächſten Verwandten. Vielleicht fanden noch nähere Bande ſtatt, die man ſich in verſchiedner Weiſe denken kann, z. B. ſo, daß Joſeph nach dem Tode ſeines Bruders Klopas die Kinder deſſelben zu ſich genommen habe.

Wenn Matthäus in C. 1, 25 Jeſum den Erſtgebornen Sohn Marias nennt, ſo liegt darin keine Hinweiſung auf andere ſpäter

*) Zu Matth. 1, 25. In der Elektra des Euripides, ſagt er, Colonus, vir tenuis sortis, cui Aegisthus male sibi metuens Electram Agamemnonis filiam in matrimonium dederat, testatur nunquam se cum ea, quamvis una habitasset, rem habuisse. Als Grund giebt er an:

αἰσχύνομαι γὰρ ὀλβίων ἀνδρῶν τέκνα
λαβὼν ὑβρίζειν, οὐ κατάξιος γεγώς.

geborne. Die geſchichtliche Erzählung hat es dort einzig und allein mit der Erfüllung der Weiſſagung des Jeſaias von der Geburt des Heilandes durch eine Jungfrau zu thun. In Bezug auf dieſe kam es allein in Betracht, daß vor Jeſu keine anderen Söhne geboren worden, was nachher geſchah, war für den vorliegenden Zweck des Matthäus gleichgültig. Daß der Erſtgeborne zugleich der Einzige ſeyn kann, zeigt z. B. 2 Moſ. 4, 22.

„Die Brüder Jeſu — ſagt man ferner — können mit den Söhnen Alphäi nicht identiſch ſeyn, weil ſie von den Apoſteln als noch Ungläubige in Joh. 7, 5 geſchieden werden.“ Aber daß die Brüder des Herrn nicht ungläubig blieben, erhellt aus der Angabe in Apgſch. 1, 14, und mit der Angabe in Joh. 7, 5, daß ſie damals noch ungläubig waren, correſpondirt ihre Stellung in den Apoſtelverzeichniſſen. In Matth. 10, 3 ſtehen Jakobus Alphäi, Lebbäus mit dem Beinamen Thaddäus und Simon der Eifrer unmittelbar vor Judas Iſcharioth, hinter Matthäus, deſſen Berufung in C. 9, 9 berichtet wird. Ebenſo bei Marcus in C. 3, 18. Luc. 6, 15. In Apgſch. 1, 13 bilden dieſe drei den Beſchluß des Apoſtelverzeichniſſes.

„Die Brüder Jeſu — wird geſagt — hatten von den Söhnen Alphäi und Vettern Jeſu theilweiſe verſchiedne Namen, da zwei Söhne Alphäi Jakobus und Joſes heißen, Matth. 27, 56. Mrc. 15, 40, während die Brüder Jeſu Matth. 13, 55. Mrc. 6, 3 Jakobus und Joſeph genannt werden nach dem critiſch hergeſtellten Texte.“ Aber die Lesart iſt an den letzteren St. zweifelhaft und controvers. Dann iſt der Name Joſes ohne Zweifel nur eine Abwandlung von Joſeph, ſo daß eine eigentliche Differenz nicht ſtattfindet. Es gilt hier daſſelbe, was in Bezug auf den Namen des Vaters Petri zu C. 1, 43 bemerkt wurde.

„In Apgſch. 1, 14 werden die Brüder des Herrn von den Apoſteln ausdrücklich unterſchieden.“ Daraus folgt aber nur, daß es außer dem Kreiſe der Apoſtel noch andere Brüder oder Verwandte Jeſu gab. Joſes wird ja ausdrücklich noch als ſolcher genannt.

Dagegen entscheiden nun aber folgende Gründe dafür, daß unter den Brüdern Jesu seine Vettern zu verstehen sind.

Wenn Jesus in Joh. 19, 26. 27 zu seiner Mutter spricht: „Weib siehe hier ist dein Sohn", wenn er den Apostel Johannes gleichsam zu seinem Stellvertreter als Sohn der Maria ernennt, so liegt darin nach unbefangener Deutung, daß Maria keine anderen Söhne hatte.

Es heißt in Matth. 13, 55: „Ist er nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria? Und seine Brüder Jakobus und Joses und Simon und Judas?" In C. 27, 56 desselben Evangelisten wird gesagt: „unter welchen war Maria Magdalene und Maria, die Mutter des Jakobus und Joses." Die beiden letzteren können nicht füglich andere seyn, als die in der früheren Stelle genannten. Danach also hatten Jakobus und Joses eine andere Maria zur Mutter als die Muter Jesu. Ferner, in dem Verzeichnisse der Apostel bei Matth. in C. 10, 3 (vgl. Mrc. 3, 18) stehen bei einander: Jakobus der Sohn des Alphäus und Lebbäus mit dem Beinamen Thaddäus, Simon der Eiferer. Bei Lucas in C. 6, 15 werden vor Judas dem Verräther genannt: Jakobus der Sohn Alphäi und Simon genannt der Eiferer, Judas (der Bruder) Jakobi." Es ist offenbar, daß der Judas hier identisch ist mit dem Lebbäus = Thaddäus des Matthäus, daß auch der erstere Name nicht der eigentliche Eigenname ist, daß er nur die Stelle des Eigennamens vertritt, der durch den Verräther gebrandmarkt worden war. Wir haben also drei von den in C. 13, 55 genannten Namen: Jakobus, Simon, Judas im Kreise der Apostel und zwar kommen sie dort nicht sporadisch vor, sondern sie stehen grade so wie in C. 13, 55 beisammen. Ueberall auch steht wie in C. 13, 55 Jakobus an der Spitze. Bei Lucas in C. 6, 15 und in Apgsch. 1, 13 folgen sich alle in derselben Ordnung. Die persönliche Identität mit den in C. 13, 55 Genannten kann hienach keinem Zweifel unterworfen seyn. In den Apostelverzeichnissen aber kann an eigentliche Brüder Jesu nicht gedacht werden. Denn Jakobus wird überall als der Sohn des Alphäus bezeichnet und als seine Mutter

erſcheint in Mrc. 15, 40 nicht etwa Maria die Mutter Jeſu, ſondern eine andere Maria.

Dieſe Maria wird in Mrc. 16, 1 und Luc. 24, 10 Maria Jakobi genannt. Es war ſomit für dieſe Maria characteriſtiſch und unterſcheidend einen Sohn Jakobus zu haben. Dies ſetzt voraus, daß die Mutter Jeſu nicht auch einen Sohn des Namens hatte.

Wenn dieſe Maria in Mrc. 15, 40 die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joſes heißt, ſo wird dadurch vorausgeſetzt, daß es in dem chriſtlichen Kreiſe nur zwei bekannte Männer des Namens Jakobus gab, den Großen, den Sohn des Zebedäus, welcher die erſte Stelle einnahm wegen ſeines höheren Alters in Chriſto, und den Kleinen, den Sohn des Alphäus und der Maria. Verſteht man unter den Brüdern Jeſu leibliche Brüder, ſo erhält man drei hervorragende Männer des Namens Jakobus.

Nach dem Tode des älteren Jakobus weiß Jeder, wen Petrus meint, wenn er in Apgſch. 12, 17 ſagt: „Verkündet dies dem Jakobus und den Brüdern.“ In C. 15, 13 heißt es: „Es antwortete Jakobus“, ohne allen weiteren eine Verwechſelung verhütenden Beiſatz. Ebenſo in 21, 18. „Lucas, der in der Apoſtelgeſchichte (wie im Evangelium) bis zum Tode des Apoſtels Jakobus Zebedäi, Bruder des Apoſtels Johannes, durch die Art der Benennung von dieſem Jakobus beſtändig den Jakobus den Kleineren, Sohn des Alphäus unterſcheidet, gebraucht von dem Tode deſſelben an (12, 1. 2) ſogleich nur noch ſchlechtweg den Namen Jakobus, ſo noch in demſelben Cap. V. 17, ferner 15, 13. 21, 18.“ *) Es war alſo von dem Tode des Jakobus Zebedäi an nur noch ein berühmter, allgemein bekannter Jakobus. Dies kann kein anderer ſeyn, als der zweite Apoſtel dieſes Namens Jakobus Alphäi.

„Paulus im Briefe an die Galater 2, 9. 12 ſtellt den Jakobus ohne weitere Bezeichnung als einen höchſt einflußreichen Mann, eine Säule der Kirche vor, ja er ſtellt ihn neben Petrus

*) Der Br. Jakobi. Erſte Hälfte, der Verfaſſer. (Von dem ſel. Steiger.) Ev. K. Z. 1834 N. 95 f.

und Johannes an die Stelle des dritten nunmehr zum Märtyrer gewordnen Lieblingsjüngers Jakobus Zebedäi."

In Gal. 1, 19 sagt Paulus, nachdem er von seinem Verkehr mit Petrus geredet: „Einen andern unter den Aposteln aber sah ich nicht, als nur Jakobus, den Bruder des Herrn." Nach einfacher Deutung besagt die Stelle, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, Apostel war. Dies wird auch bestätigt durch Apgsch. 9, 27. 28. Nach dieser St. „verkehrte Paulus in Jerusalem mit „den Aposteln", denjenigen, die damals in Jerusalem anwesend waren, also mindestens zweien. Versichert uns nun Paulus selbst, er habe Petrus und sonst niemand gesehen als Jakobus, den Bruder des Herrn, so folgt bestimmt, daß auch Jakobus, der Bruder des Herrn, von Lucas (und mithin auch von Paulus) unter die Apostel gezählt wird." Der Apostel Jakobus aber ist Sohn des Alphäus, kann also nicht Bruder des Herrn im eigentlichen Sinne seyn. Steht es aber fest, daß hier der Sohn des Alphäus als Bruder des Herrn bezeichnet wird, so wird dadurch zugleich das Vorhandenseyn eines leiblichen Bruders des Herrn Namens Jakobus ausgeschlossen. „Es ist durchaus unwahrscheinlich — sagt Wieseler, z. Galaterbr. S. 77 — daß Paulus den Vetter des Herrn Jakobus Alphäi hier als Bruder des Herrn bezeichnet haben sollte, wenn es wirklich neben ihm noch einen eigentlichen Bruder Jesu mit Namen Jakobus gab."

Judas bezeichnet sich in seinem Briefe als den Bruder des Jakobus und ist sicher sich damit hinreichend kenntlich gemacht zu haben. Während Joses aus der Geschichte verschwindet, haben wir über Simon eine Nachricht, die uns ihn in bedeutender Stellung erblicken läßt, und in der er ausdrücklich als Vetter des Herrn bezeichnet wird. „Hegesipp berichtet, daß nach dem Tode Jakobus des Gerechten und der bald darauf erfolgten Eroberung Jerusalems die Apostel zusammenkamen und den Symeon, Sohn des Klopas, zum Bischofe der Gemeinde von Jerusalem ernannten. Eusebius B. 3, 11 und besonders 32. Diesen Klopas (Joh. 19, 25) nennt Hegesippus deutlich den Oheim des Herrn, B. 3, 32 und bes. 4, 22, ja er bedient sich an letzterer Stelle der merkwürdigen Worte: „Nachdem Jakobus der Gerechte zum Märtyrer

geworden — — wird hinwieder Symeon, der Sohn des Klopas, des Oheims des Herrn erwählt, den alle vorzogen, da er der zweite leibliche Vetter des Herrn war."

„Auffallend ist — sagt Steiger ferner —, daß wir auf diese Weise vier Vettern des Herrn haben, die Jakobus, Simon, Judas und Jose heißen, während, wie man behauptet, uns die Evangelisten vier eigentliche Brüder des Herrn vorführen sollen, die grade dieselben Namen tragen." Das ist allerdings schon allein hinreichend an der jetzt gangbaren Ansicht irre zu machen. Daß es aber noch entscheidendere Gründe dagegen gibt, haben wir bereits nachgewiesen.

V. 13. „Und es war nahe das Passa der Juden, und Jesus zog herauf nach Jerusalem." Es versteht sich von selbst, daß Jesus in Begleitung der ganzen in V. 12 genannten Gesellschaft hinaufzog. Denn zum Behufe der Pilgerreise hatte sich diese Gesellschaft gebildet. Warum ging Jesus auf das Passa? Die Antwort liegt in dem, was er dort that. Es galt nicht die Erfüllung einer ihm mit allen Anderen obliegenden Religionspflicht. Wir finden nirgends eine Spur davon, daß Jesus zur eignen Erbauung den Tempel besucht habe. Das aber wäre nothwendig. Denn mit dem bloßen äußeren Erscheinen war der Religionspflicht nicht genügt. War Jesus der Herr des Sabbaths, so war er auch der Herr der Feste. War er nach Matth. 17, 26 von der Tempelsteuer frei, so auch von dem Besuche des Tempels. Der Gesichtspunct der Vermeidung des Aergernisses, Matth. 17, 27, konnte jedenfalls durch andere höhere Rücksichten überwunden werden. Es galt vielmehr für Christum die Ausübung seines Messianischen Berufes, der nach der Bedeutung des Tempels als der geistlichen Wohnstätte des Volkes schlechthin nicht in einem bloßen Winkel geführt werden konnte. Die Propheten verkünden schon, daß der Erlöser zu der Tochter Zion kommen wird. Der Tempel war schon die Hauptstätte für die Wirksamkeit der Prophetie des A. B. gewesen, und nur ausnahmsweise und unter ganz besonderen Umständen waren die Propheten anderwärts aufgetreten. Galt es aber für Jesum die Ausübung seines Berufes, so war grade das Passa die geeignetste Zeit für den Aufenthalt

in Jerusalem. Denn an diesem als dem Hauptfeste versammelte sich das ganze Volk bei dem Tempel. Dies Fest war auch besonders geeignet für die öffentliche und feierliche Ankündigung seiner Reformation, womit der Heiland seine Wirksamkeit im Tempel beginnen wollte. Denn es hatte selbst reformatorische Bedeutung. Die Ausfegung des Sauerteiges predigte dem Volke, daß es aus Herz und Leben den alten Sauerteig ausfegen solle, 1 Cor. 5, 7. Der Genuß der ungesäuerten Brote forderte auf sich der „Lauterkeit und Wahrheit" zu befleißigen, V. 8, und auch das: „lasset eure Lenden umgürtet seyn und eure Lichter brennen", ist nur Ausdeutung des Ritus beim Passa.

V. 14. „Und er fand in dem Tempel die, welche Rinder und Schaafe und Tauben verkaufen, und die Wechsler sitzend." „Es ist sehr merkwürdig — sagt Quesnel —, daß das erste und das letzte Mal, da unser Herr im Tempel gewesen ist seit seiner Taufe, er dort seinen Eifer kundgegeben hat gegen die Unehrerbietigkeiten und Entweihungen, welche die Juden sich zu Schulden kommen ließen. Wird das Beispiel des Hohenpriesters nicht den Eifer aller derer erwecken, die mit seiner Auctorität bekleidet sind, gegen so viele Entweihungen der Kirchen, in denen die Majestät Gottes wohnt." — Der Bericht des Johannes über die Tempelreinigung kommt bei aller Selbstständigkeit doch dem des Matthäus in C. 21, 12. 13 so nahe, daß der Gedanke sich aufdrängt, Johannes will auf diesen Bericht hinweisen und dadurch seine Absicht ankündigen, was Matthäus erzählt hatte über die Handlung zu Ende des Lehramtes zu ergänzen durch den Bericht über eine ähnliche Handlung, welche dem Anfang des Lehramtes angehört. Auf der andern Seite kennen die ersten Evangelisten das Wort, was Jesus im unmittelbaren Zusammenhange mit dieser Handlung gesprochen: Löset diesen Tempel u. s. w., Matth. 26, 61. Mrc. 14, 58. Dadurch bezeugen sie indirect auch den Vorgang selbst, und wenn sie ihn nicht erzählen, so kann der Grund nur darin liegen, daß sie gewöhnlich von zwei sich ähnlichen Begebenheiten die eine auslassen, insbesondere aber darin, daß sie sich bis zu dem letzten Passa Jesu auf den Bericht über seine Thätigkeit in Galiläa beschränken. Trotz naher Berührung hat doch

jede der beiden Thatsachen ihre individuelle Physiognomie. Die eine erfolgt bei dem ersten Messianischen Passa Jesu, die andere bei dem letzten, beide bei dem ersten Betreten des Tempels. Bei Johannes bezeichnet der Herr den entweihten Tempel als Kaufhaus, οἶκος ἐμπορίου, bei den ersten Evangelisten als Räuberhöhle, σπήλαιον λῃστῶν. Dem Johannes eigenthümlich ist, was sich in V. 17—22 an diesen Vorgang knüpft. — Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß diese Handlungen ihren Zweck nicht in sich selbst tragen, daß sie als symbolische zu betrachten sind. Nur eine oberflächliche Betrachtungsweise kann Mißbräuche, wie sie im äußeren Tempel stattfanden, für das nächste Object der Gegenwirkung halten. Faßt man den ganzen damaligen Zustand ins Auge, so war es ziemlich gleichgültig, ob in dem Tempel einige Käufer oder Verkäufer mehr oder weniger ihr Wesen trieben; die tiefere Kenntniß der menschlichen Natur zeigt, daß jede äußere Reinigung, ohne vorhergegangene innere, eine durchaus vergebliche bleibt; was hilft es, das Wasser des Baches für eine Zeit lang aufzuhalten, wenn man den Quell unverstopft läßt. Daß Jesus bei dem letzten Passa genau wieder dieselben Uebelstände vorfindet, welche er beim ersten momentan beseitigt hatte, zeigt deutlich die Zwecklosigkeit seines Thuns, sobald die Bedeutung desselben in den äußeren Erfolg gesetzt wird.

Es ist in Th. 3 der Christologie S. 671 f. nachgewiesen worden, daß beide Handlungen in Beziehung auf Maleachi stehen, nur Verkörperungen eines doppelten Bildes bei ihm sind. Unter dem Bilde einer doppelten Reinigung des Tempels kündigt dieser eine doppelte Reinigung der Theokratie an. Zuerst erscheint der Bote des Herrn und säubert den Weg vor ihm, dann erscheint plötzlich der Herr selbst und der Bundesengel, reinigt und läutert die Kinder Levi und naht sich den Sündern zum Gerichte. — Der Heiland nun kündigt durch die erste Handlung an, daß in ihm die früher durch Johannes repräsentirte Idee in ihrer höchsten Realität erscheine, Gottes Gnade, welche die Sünder zur Buße ruft, durch die zweite, daß er nun die andere Seite seines Wesens entfalten, nicht ferner als Prophet, sondern als Herr und Bundesengel handeln, die hartnäckigen Sünder vernichten werde.

Bei Johannes liegt der reformatorische Character der Handlung am Tage. Schon Calvin bezeichnet sie als „ein Vorspiel der von Jesu zu bewirkenden Reformation“ und sagt: ut omnes ad ejus doctrinam attenti essent, torpentes ac sopitas mentes novo et insolito facinore expergefieri oportuit. Die Nachweisung, daß die zweite Handlung nicht wie die erste eine symbolische Ankündigung der Reformation ist, sondern eine Ankündigung des Gerichtes, das verkörperte: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος in Matth. 23, 38 wurde in der Christologie gegeben. Die Tempelreinigung bildet bei Matthäus den Anfang einer ganzen Folge von Reden, symbolischen Handlungen und Parabeln, die sich alle auf denselben Gegenstand beziehen. Nirgends erscheinen in ihr die Pharisäer als Object reformatorischer Thätigkeit, überall die Rechnung als nun abgeschlossen, das Stäblein zerbrochen, das Urtheil gesprochen. Hätte die symbolische Handlung beidemale dieselbe Bedeutung, so hätte sie nicht wiederholt werden können.

Neben dem gemeinsamen Ausgangspuncte Mal. 3, 1: „Siehe ich sende meinen Boten und er bahnet den Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Bundesengel, den ihr begehret“, der bei Johannes nach seiner ersten Hälfte in Betracht kommt, bei Matthäus nach der zweiten, hat der Herr bei jeder der beiden Handlungen noch eine besondere Stelle des A. T. vor Augen. Bei Johannes, wo der Tempel als Kaufhaus, οἶκος ἐμπορίου, bezeichnet wird, liegt Sach. 14, 21 zu Grunde: „Und es wird kein Cananiter mehr seyn im Hause des Herrn Zebaoth an diesem Tage.“ Aquila übersetzte dort nach Hieronymus gradezu mercator, ἔμπορος, Jonathan: Et non erit amplius exercens mercaturam in domo sanctuarii. Wenn man aber das כנעני nicht gradezu in der Bedeutung Kaufmann nehmen darf, wenn vielmehr hier der Sprachgebrauch stattfindet, wonach die gottlosen Mitglieder des Bundesvolkes als Heiden oder Unbeschnittene oder speciell als Cananiter oder ein anderes einzelnes heidnisches Volk bezeichnet werden, so wird doch der Erklärung Kaufmann ein gewisses Recht nicht abgesprochen werden dürfen. Schon daß Cananiter zugleich

Kaufmann heißt, zeigt daß bei dieſem Volke der profane Sinn ſich beſonders in dem Vorwalten der materiellen Intereſſen zu erkennen gab. In Zeph. 1, 11, wo der Untergang des Bundesvolkes durch die Worte angekündigt wird: „zerſtört iſt das ganze Volk Canaans“ zeigt das parallele Glied: „ausgerottet ſind alle mit Silber beladenen“, daß die Cananiter nicht willkührlich aus der Mitte der Heidenvölker herausgegriffen werden, ſondern daß ſie ſpeciell nach ihrer profanen Gewinnſucht in Betracht kommen, nach ihrem Schachergeiſte, in dem das entartete Bundesvolk ihnen gleich geworden. In Hoſ. 12, 8 wird das aus der Art geſchlagene Bundesvolk bezeichnet als „Canaan, in deſſen Hand iſt Wage des Betruges, zu übervortheilen liebt es.“ Daß der Schachergeiſt ein Erbfehler des Jüdiſchen Volkes iſt, zeigt die Erfahrung bis auf den heutigen Tag, zeigen auch die Mißbräuche, welche die Tempelreinigung hervorriefen, zeigt endlich auch die Erſcheinung des Phariſäismus, der nichts anders iſt als der auf das religiöſe Gebiet übergetretene Jüdiſche Schachergeiſt: ſie wollen auch mit Gott vortheilhafte Geſchäfte machen. Wird in dieſem Schachergeiſte die Jüdiſche Erbſünde erkannt, ſo erſcheint es um ſo bedeutſamer, daß der Herr grade das Kaufweſen zur Materie der ſymboliſchen Handlung wählte, durch welche er die Nothwendigkeit der Reformation veranſchaulichte.

Bei der zweiten Tempelreinigung dagegen liegt die St. Jerem. 7, 11 zu Grunde: „Iſt denn eine Räuberhöhle dies Haus (LXX: μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου, vgl. Matth. 21, 13. Mrc. 11, 17. Luc. 19, 46), worüber mein Name genannt wird, in euren Augen? Siehe, ich ſehe es wohl, ſpricht der Herr.“ Schon dieſe letzteren Worte, welche hindeuten auf das bevorſtehende Gericht, zeigen, von welchem Geſichtspunct aus in dieſer Grundſt. der Tempel als eine Räuberhöhle bezeichnet wird. Das ganze Cap. athmet Verderben für den Tempel und das Volk und von Reformation iſt in ihm nicht mehr die Rede. Es heißt in V. 14. 15: „Und ich thue dieſem Hauſe, über das mein Name genannt wird, darauf ihr vertrauet, und dem Orte, den ich euch gegeben und euren Vätern, wie ich Siloh gethan habe. Und ich verwerfe euch von meinem Angeſichte, wie ich verworfen habe

alle eure Brüder, den ganzen Saamen Ephraims." — Die erste Veranlassung des Vordringens des Jüdischen Schachergeistes bis in die Räume des Heiligthums (im weiteren Sinne) liegt in 5 Mos. 14, 24 f. vor. Dort wird die Erlaubniß gegeben bei zu großer Entfernung vom Heiligthum die dem Herrn zugefallenen Theile des Eigenthums zu verkaufen und für den Erlös am Orte des Heiligthums Rinder, Schaafe u. s. w. zu Opfern und Opfermahlzeiten anzuschaffen. Man suchte es nun den Käufern möglichst bequem zu machen, bis der Markt zuletzt in die äußeren Räume des Heiligthums selbst verlegt wurde. Besonders bei dem Passafeste mußte dies Treiben einen höchst störenden Einfluß ausüben. Wir ersehen aus 1 Sam. 1, 21, wonach Elkanah jährlich zum Heiligthum zog, um da das Opfer der Tage und sein Gelübde darzubringen, daß am Passa das Volk mit dem Herrn gleichsam Abrechnung hielt, daß da die Darbringung der ihm im Laufe des Jahres zugefallenen Theile des Erbes erfolgte. Wenn Augustinus sagt: Non magnum peccatum, si hoc vendebant in templo, quod emebatur ut offerretur in templo, et tamen ejecit illos. Quidsi ibi ebriosos inveniret etc., so ist dabei doch nicht gehörig in Betracht genommen worden, daß der Handelsgeist die Jüdische Schooßsünde war, und daß unter einem solchen Volke dies Treiben besonders verderblich wirken, viel leidenschaftliche Erregung und Geschrei, auch viel mehr Theilnahme der zunächst Unbetheiligten hervorrufen und den Geist der Andacht völlig verscheuchen mußte.

V, 15. „Und er machte eine Geißel aus Stricken und warf alle aus dem Tempel, dazu die Schaafe und die Ochsen, und verschüttete die Münze der Wechsler und warf die Tische um." „Es heißt mit Gott einen Scherz treiben — sagt Quesnel — wenn man kommt neue Sünden zu begehen an dem Orte, wo man die alten beweinen und sühnen soll." Die Stricke zu der Geißel entnahm Jesus ohne Zweifel von den Verkäufern. Des Schlagens mit der Geißel wird nicht gedacht und es war auch dasselbe nicht nothwendig. Sie war nur ein Symbol der Strafwürdigkeit des Treibens, das verkörperte ἐξέβαλεν. Die Schaafe werden absichtlich vorangestellt, damit man das Masc. πάντας

auf die Personen beziehe. Welche „Alle" gemeint sind, die in V. 14 zuerst genannten, das erhellt aus dem: auch die Schaafe und die Ochsen. Bezieht man πάντας nicht auf die Personen, so würde von den Verkäufern nichts gesagt werden und doch hatte Jesus es zunächst mit ihnen zu thun. Die Berleb. Bibel bemerkt zu dem: und er trieb Alle aus dem Heiligthum: „wie er es auch inwendig macht, da alles Fremde weichen muß bei seiner Zukunft in das Herz." Daß das Austreiben der Verkäufer kein eigentliches Wunder war, erhellt aus V. 18, wo die Juden verlangen, daß Jesus durch ein Wunder seine Berechtigung zu solchem Thun erweisen soll. Zur Erklärung der Wirkung ist zuerst ins Auge zu fassen, daß Jesus an dem Gewissen der Betheiligten einen mächtigen Bundesgenossen fand — das böse Gewissen macht feige —, dann, daß das Recht der Propheten ein unter dem Volke anerkanntes und durch leuchtende Beispiele aus der Vergangenheit, wie das des Elias sanctionirtes war, daß damals das Volk von der Ahndung einer großen bevorstehenden Reformation und Umwälzung der bestehenden Verhältnisse ergriffen war. Vor Allem aber ist die Hoheit der Person Jesu ins Auge zu fassen, dessen Angesicht gewiß damals leuchtete wie die Sonne und dessen Augen waren wie eine Feuerflamme. *) Das Seitenstück zu unserm Vorgange haben wir in C. 18, 6, wo es von den Häschern heißt: ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσον χαμαί.

V. 16. „Und zu denen, welche die Tauben verkaufen, sprach er: nehmet dies von hinnen! machet nicht das Haus meines Vaters zum Kaufhause." Anton bemerkt: „Das waren kleine Tetzelchen, die hat er gelinder tractirt, ihnen ihren Kram nicht weggeschmissen." Aber in Wahrheit that Jesus auch den Verkäufern der Ochsen und Schaafe nichts Anderes. Die Geißel aus Stricken war nur ein symbolisches: „nehmet dies von hinnen." Das mußte aber auch wörtlich ausgesprochen werden. Der Sache nach gehört die Geißel auch den Taubenkrämern an, das Wort auch den Verkäufern der Ochsen und Schaafe. Gleich bei der ersten Ausübung seines Amtes in dem Heiligthum der Nation nennt

*) Hieron.: Igneum quiddam et sidereum radiabat ex oculis ejus et divinitatis majestas lucebat in facie.

Jesus Gott seinen Vater, wie er nach Luc. 2, 49 in Bezug auf seinen ersten Besuch des Tempels überhaupt das Wort aussprach: οὐκ ἤδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με. Den Gegensatz gegen das Kaufhaus hier bildet das Bethaus in Jes. 56, 7. Ein Kaufhaus war der Tempel damals auch in einem andern Sinne als dem hier zunächst gemeinten. Man handelte erst um die Opfer, dann mit den Opfern. Wenn an die Stelle des Tempels jetzt für die Juden die Börse getreten ist, so ist der Unterschied kein sehr bedeutender. Der Tempel war auch eine Art von Börse.

V. 17. „Seine Jünger aber gedachten, daß geschrieben steht: der Eifer deines Hauses verzehret mich." Es heißt in Ps. 69, 10: „Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehret, und die Schmähungen derer, die dich schmähen, fielen auf mich." Die beiden Glieder des V. stehen nicht in synonymem Parallelismus, sondern das zweite bezeichnet die Folge des ersten: der Eifer um dein Haus hat mich verzehret, und darum sind die Schmähungen auf mich gefallen. Denn daß das: „er verzehret mich", nicht etwa die äußeren Folgen des Eifers bezeichnet, sondern vielmehr seine innere Intensität, s. v. a.: er reibt mich auf (Luther: ich eifre mich schier zu Tode, mit der Bemerkung: es ist der traurige Muth, dafür einem das Herz verschmachtet, verschwindet und gleichsam verzehrt wird, wie die Motten ein Kleid verzehren) zeigt die Parallelst. Ps. 119, 139: „mich verzehret mein Eifer, daß meine Feinde deiner Worte vergessen." Der Tempel kommt in der Grundst. als der Mittelpunct des ganzen Israelitischen Religionswesens in Betracht. Der Eifer ist hier der Liebeseifer. Luther: „Zu dem Zorn, den er hier beweiset, wird er aus keinem Haß beweget, sondern aus freundlicher Liebe gegen Gott, der diesen Tempel gestiftet hatte zu seiner Ehren, zur Handlung des göttlichen Wortes, daß die Menschen in der Kirche lernen sollten, wie sie selig würden und Gott dienten. — Das thut ihm wehe, daß er in seines Vaters Hause solchen Gräuel und Jammer sehen soll, da die Seelen jämmerlich verderbt werden, darüber ist er unwillig, denn er liebete Gott." Die Anführung dieser Psalmenst. ist characteristisch für die erste Tempelreinigung in ihrem Unter-

ſchiede von der zweiten. Sie zeigt, daß die erſte Handlung nicht eine Chriſto ſchlechthin eigenthümliche ſeyn kann, daß ſie durch das frühere Thun der Gerechten vorgebildet wurde und daß in ihr allen Gläubigen und namentlich allen Dienern der Kirche ein Vorbild gegeben iſt. In Bezug auf die zweite Tempelreinigung hätte die St. nicht angeführt werden können. Denn dieſe bildete nicht die Spitze der allen Dienern Gottes gemeinſamen Thätigkeit (vgl. das: geeifert habe ich für den Herrn, des Elias), ſondern ſie gehört Chriſto, dem Bundesengel ganz allein an. — Die kirchlichen Ausleger machen mit großem Ernſte auf die Lehre aufmerkſam, welche in dieſen Worten für die Diener der Kirche liegt. Quesnel: „Jeſus lehrt uns, daß der Eifer um das Haus Gottes gleichſam die eigenthümliche Tugend der Paſtoren iſt.“ Luther: „Das haben auch alle Apoſtel und Biſchöfe wohl verſucht und noch: die wiſſen ziemlich wohl darum, wenn ſie ſehen, daß ihre getreue Sorge, Mühe und Arbeit gar umſonſt iſt, und ein Teufelskopf kommt und macht einen Lerm und zerbricht in einem Tage mehr, denn einer in etlichen Jahren gebauet hat oder aufrichten kann. Der wird auch ſagen: der Eifer um dein Haus hat mich gefreſſen. Denn je frommer ein Pfarrherr oder Prediger iſt, je mehr er den Eifer fühlet; er ſoll ihn auch fühlen.“ Calvin weiſt darauf hin, wenngleich der Eifer uns Allen mit dem Sohne Gottes gemeinſam ſeyn müſſe, ſo ſey es doch nicht Allen erlaubt, ſogleich die Geißel zu ergreifen und thätlich gegen die Mißbräuche einzuſchreiten. Denn wir haben nicht dieſelbe Vollmacht und das gleiche Amt.

V. 18. „Da antworteten die Juden und ſprachen zu ihm: Welches Zeichen zeigeſt du uns, daß du dieſes thuſt?“ Was die Juden hier ſagen, iſt die Antwort auf die Anrede Jeſu an die Taubenkrämer, die ſelbſt unter ihnen die erſte Stelle einnahmen und deren Sache von den übrigen zu der ihrigen gemacht wurde. „Sie hatten eine gewiſſe Urſache zu fragen — ſagt Calvin —, denn es kommt nicht einem Jeden zu, wenn etwas fehlerhaft oder ihm mißfällig iſt in dem Tempel Gottes, es ſogleich zu ändern.“ Indeſſen die Legitimation Jeſu lag ſchon in der imponirenden

Hoheit seiner Erscheinung und in der Wirkung selbst, die er b
dieser Gelegenheit ausübte. „Ist das nicht Zeichen genug -
sagt Quesnel — so willigen Gehorsam zu wirken ohne irge
ein äußeres Merkmal der Auctorität, und den Schrecken zu ve
breiten mit einer Geißel aus Stricken?“ Dennoch aber g
Jesus das Verlangte, vgl. V. 23, nur gab er es nicht dene
die es hier forderten, weil diese es nicht verdienten.

V. 19. „Jesus antwortete und sprach zu ihnen: löset dies
Tempel und ich werde in drei Tagen ihn wieder aufrichten
Es liegt am Tage, daß man diese Worte nicht, wie Viele a
Grund einer falschen Auffassung von V. 21 gethan haben, n
völliger Beseitigung der Beziehung auf den gewöhnlich so g
nannten Tempel blos auf Christi Tod und Auferstehung bezieh
darf. Die Beziehung auf den äußeren Tempel wird nothwend
dadurch erfordert, daß nur bei ihrer Annahme das Zeichen
einem inneren Nexus steht mit dem Vorgange, den er legitimir
soll. In Bezug auf den äußeren Tempel hatte sich Christ
Vollmacht genommen. So kann er sich nur auf eine Thatsa
der Zukunft berufen, welche seine Vollmacht über den äußer
Tempel documentiren wird. Ferner, die Annahme, daß Jes
da er die Worte sprach, auf seinen Leib gezeigt habe, wi
dadurch zurückgewiesen, daß dann die Jüdische Auffassung ni
stattfinden konnte', die uns nicht blos hier in V. 20 entgege
tritt, sondern auch in Matth. 26, 61. 27, 40. Mrc. 14, 57—5
Wenn aber dies nicht geschah, so konnte unter diesem Tem
zunächst nur der Tempel verstanden werden, um den sich d
Verhandlung bewegte. Ein dritter Grund: es erscheint als u
möglich unsere Worte loszutrennen von Matth. 24, 2, wo d
Herr in Hinweisung auf den äußeren Tempel zu den Jünge
spricht: Sehet ihr nicht dies Alles? Wahrlich ich sage euch,
wird hier kein Stein auf dem andern gelassen werden, ὃς οὐ μ
καταλυθήσεται. Endlich, es heißt in Apgsch. 6, 13. 14: ἔστησ
τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας· ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύετ
ῥήματα βλάσφημα λαλῶν κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμο
ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος· ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτ
καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκ

ἡμῶν Μωϋσῆς. Das falsche Zeugniß bestand darin, daß die falschen Zeugen die Causalität des Unterganges ganz auf Jesum warfen. Soviel aber folgt aus unserer Stelle, daß Stephanus in dem vorliegenden Ausspruche des Herrn den bevorstehenden Untergang des Tempels angekündigt fand, daß er ihn also nicht allein auf den Leib Christi bezog.

Auf der andern Seite, daß man nicht bei der Beziehung auf den äußeren Tempel stehen bleiben darf, zeigt die schon von den Juden hervorgehobene Unmöglichkeit dieses Sinnes, das Ungereimte des also aufgefaßten Ausspruches, und daß die von Johannes hervorgehobene Beziehung auf den Leib Christi, auf seinen Tod und seine Auferstehung wirklich statt findet, zeigt die Erwähnung der drei Tage und die Vergleichung des Ausspruches des Herrn in Matth. 12, 39. 40, wonach den Juden dereinst das Zeichen des Jonas des Propheten, eine Wiederholung desselben gegeben werden soll: „denn wie Jonas in dem Bauche des Meerungeheuers war drei Tage und drei Nächte, also wird seyn der Menschensohn in dem Herzen der Erde drei Tage und drei Nächte", und wie Jonas nachher den Niniviten zum Zeichen des Gerichtes erschien, so wird auch der Menschensohn, nachdem er aus dem Herzen der Erde hervorgegangen, diesem Geschlechte zum Zeichen des Gerichtes erscheinen, vgl. C. 16, 4.

Es ist schon früher*) darauf hingewiesen worden, daß man sich mit der Lösung des heiligen Räthsels, welches der Heiland den Juden hier vorlegt, vergeblich abmühen werde, so lange man nicht die wesentliche Identität des Tempels, der Erscheinung Christi im Fleische und der Kirche des N. T. erkenne. Der Sinn wurde dort also bestimmt: „Wenn ihr dereinst (was ihr thun wollt, das sollt ihr thun) den Tempel meines Leibes und in und mit ihm diesen äußeren Tempel, das Symbol und Unterpfand des Reiches Gottes unter euch löset, so werde ich in drei Tagen den Tempel meines Leibes und in und mit ihm die Wesenheit des äußeren Tempels, das Reich Gottes wieder aufrichten."

*) Beiträge Th. 3 S. 634.

„Daß Johannes — wurde bemerkt — eine enge Beziehung annahm zwiſchen der Erſcheinung Chriſti und dem Tempel, erhellt ſchon aus C. 1, 14. Daß ſelbſt dem rohen Jüdiſchen Verſtändniß die Identität des äußeren Tempels und des Reiches Gottes nicht fern lag, zeigt Mrc. 14, 58, wo die Zeugen die Worte Chriſti alſo wiedergeben: ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Dieſe Auffaſſung iſt, abgeſehen von der boshaften Entſtellung, wodurch das λύσατε in das ἐγὼ καταλύσω verwandelt wird, richtig, nur nicht vollſtändig. Von den drei Beziehungen werden nur zwei aufgefaßt, die dritte, die auf den Leib Chriſti überſehen. Dieſe wird von Johannes in ſeiner andeutenden Weiſe hervorgehoben, als die am meiſten unklare, und nur Verkennung ſeiner gewöhnlichen Weiſe in ſolchen Fällen konnte zu der Meinung verleiten, daß er die beiden andern läugnen wollte."

Was der Tempel bedeutete, das zeigt ſchon der Name, den er in ſeiner älteſten Geſtalt führte, Ohel Moed, das Zelt der Zuſammenkunft, der Ort, da Gott mit ſeinem Volke zuſammenkommt, vgl. 2 Moſ. 25, 22. 29, 43: „Und ich komme dort zuſammen mit den Kindern Iſrael und er wird geheiligt durch meine Ehre", 4 Moſ. 17, 19: „in dem Zelte der Zuſammenkunft, da ich mit euch zuſammenkomme." Solches Zuſammenkommen geſchah nicht etwa blos temporär, wenn das Volk zu den hohen Feſten ſich leiblich bei dem Heiligthum einfand. Jehova kommt vielmehr ſtets in dem Heiligthum mit ſeinem Volke zuſammen. Er iſt immer dort gegenwärtig und bereit die Seinigen zu empfangen und die Seinigen können geiſtlich zu ihm kommen und bei ihm wohnen, wenn ſie auch leiblich weit von dem Heiligthum entfernt ſind. Von Bedeutung iſt in dieſer Beziehung ſchon, daß in dem Gebete Salomos bei Einweihung des Tempels in 1 Kön. 8, 44. 48 auch denjenigen Gebeten Erhörung verheißen wird, die von ſolchen, welche äußerlich vom Tempel getrennt ſind, in der Richtung des Leibes und Gemüthes auf denſelben gethan werden. Entſcheidend aber iſt 3 Moſ. 16, 16, wonach alle Kinder Iſrael geiſtlich bei dem Herrn in ſeinem Zelte

wohnen, welches somit nichts anderes ist als eine Verkörperung der Kirche.*) Entscheidend sind so viele Stellen in den Psalmen, in denen als das höchste Privilegium der Gläubigen das bezeichnet wird, daß sie bei dem Herrn in seinem Tempel wohnen, auch dann bei ihm wohnen, wenn sie leiblich weit von ihm getrennt sind, vgl. z. B. Ps. 84, 4: „der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ein Nest, deine Altäre Herr Zebaoth" — Vogel und Schwalbe sind Bild der Gläubigen nach ihrer Ohnmacht und Hülflosigkeit —. V. 5: „Wohl denen, die in deinem Hause wohnen", wo die Bewohner des Hauses Gottes nicht die „beständigen Besucher desselben" sind, sondern die Hausgenossen Gottes im geistlichen Sinne, Ps. 27, 4: „Eins bitte ich vom Herrn, danach trachte ich, daß ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens", Ps. 23, 6: „ich wohne im Tempel des Herrn mein Leben lang", Ps. 15, 1. 27, 5. 61, 5: „ich will wohnen in deinem Zelte ewiglich", 63, 3. In Ps. 52, einem Ps., der nach der Ueberschrift fern vom Heiligthum gesungen wurde, heißt es in V. 10: „und ich bin wie ein grüner Oelbaum im Hause Gottes" und nach Ps. 92, 14 sind alle Gläubigen im Hause des Herrn gepflanzt. Alle diese Stellen dienen dem Namen Ohel Moed zum Commentar, zeigen, daß das Zusammenkommen zugleich ein Zusammenwohnen ist, der Verkehr ein ununterbrochner. Auch bei den Propheten findet sich dieselbe Auffassung. „Wer wird bewohnen uns ein fressend Feuer, wer wird bewohnen uns ewige Gluthen", so rufen Jes. 33, 14 die Gottlosen aus, erschreckt durch die großen richtenden Thaten des Herrn. Sie gehen von der Anschauung aus, daß alle Israeliten den Herrn, oder sein Heiligthum bewohnen, vgl. Ps. 5, 5, und erklären dies Privilegium nach den Erfahrungen, die sie so eben von dem Wesen des Herrn gemacht haben, für ein gar gefährliches. Als der geistliche Wohnsitz Israels erscheint der Tempel auch in Matth. 23, 38: das Haus, in dem bis dahin der Herr mit ihnen zusammengewohnt hat, soll ihnen nunmehr wüste gelassen werden, indem die Gegenwart des Herrn sich daraus zurückzieht.

*) Vgl. über diese von Bähr falsch gedeutete St. Christol. 2 S. 600.

War der Tempel das Symbol und Unterpfand der Verbindung Gottes mit seinem Volke, so wird es als ganz natürlich erscheinen, daß der Tempel mehrfach als bloßes Bild der Kirche vorkommt. Solche Stellen finden sich schon im A. T. In Jerem. 7, 14 wird dem ungläubigen Bundesvolk die Anmaßung der Prärogative des gläubigen, der Tempel des Herrn zu seyn, vorgeworfen. In Sach. 6, 12 heißt es von dem Messias: „er wird bauen den Tempel des Herrn", die Kirche.*) Auch in Sach. 7, 3 wird durch den Namen des Hauses Gottes die Gemeinde Gottes bezeichnet. Im N. T. ist diese Darstellung weitverzweigt. In Ephes. 2, 19 erscheinen die Gläubigen als Hausgenossen Gottes: das waren früher nur die Juden, jetzt sind es auch die Heidenchristen. Daß der Tempel zerstört ist, kann die Sache selbst nicht ändern, da er eben nur Symbol war, vgl. V. 21. 22. 1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 5.

Bildete den Kern des Heiligthums die Verbindung Gottes mit seinem Volke, so mußte dasselbe nicht blos ein Sinnbild der Kirche, es mußte zugleich ein Vorbild der Erscheinung Christi seyn, in der sich diese Verbindung in der wahrhaftigsten Weise vollzog, in der die Kirche ihre nothwendige Grundlage erhielt. In Christo wohnte Gott wahrhaft und reell unter seinem Volke. Er nahm unter ihm und von ihm Fleisch und Blut an, und die Kirche des N. T. ist nur die Fortsetzung seiner Erscheinung im Fleische, indem er bei den Seinen ist als der wahrhaftige Immanuel alle Tage bis ans Ende der Welt. Auf dies typische Verhältniß des Tempels zu Christo weist außer Johannes in C. 1, 14 auch Paulus hin in Col. 2, 9. 1, 19.

Das: löset, wird man nicht abschwächen dürfen in eine bloße Ankündigung desjenigen was geschehen wird. Es ist unter gleichen Gesichtspunct zu stellen mit der Aufforderung an Judas: „was du thust, das thue bald", mit dem Worte Matth. 23, 32: πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. Wenn die Juden das λύσατε in ἐγὼ καταλύσω verwandelten, so hatten sie ganz richtig herausgefühlt, daß Jesus sich darin eine Ursächlichkeit beilegt; die

*) Christol. 3, 1 S. 313.

Bosheit bestand aber darin, daß sie ihren eignen Antheil ganz beseitigten. Niemand macht Gott einen Strich durch die Rechnung. Was der Sünder thun *will*, das *soll* er thun. „Das hat man eben hieraus zu lernen — sagt Anton — wie der Rath Gottes durchbreche in solchen Verhängnissen. Es scheint, der liebe Gott gebe dies und das den Menschen in ihre Fäuste, wie sichs im Leiden Christi sonderlich angelassen. Da waren seine Feinde so froh und dachten: nun, nun gehts an." Man kann wohl sagen, daß in dem λύσατε eine heilige Ironie liegt. Sie meinen Christo den Garaus zu machen und sind selbst nur die Werkzeuge in seiner Hand.

V. 20. „Da sprachen die Juden: in sechs und vierzig Jahren ist dieser Tempel erbaut worden und du willst in drei Tagen ihn aufrichten?" Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß der hier gemeinte Tempel der Herodianische ist, der ein vollkommner sich bis auf die Fundamente erstreckender Umbau war, aber nach und nach und stückweise unternommen wurde, so daß dieser Tempel überall nicht als ein dritter erscheint, sondern nur als eine Verherrlichung des zweiten.*) Herodes faßte den Plan dieser Erneuerung im 18. Jahre seiner Regierung und vollendete sie nach der Angabe des Josephus in B. 15, 11, 5. 6 der Alterthümer in 9½ Jahren. Ohne Zweifel aber wurden später noch fortwährend neue Ausschmückungen hinzugefügt, so daß das Bauen am Tempel nie ganz aufhörte. Das reicht hin um die Angabe der Juden hier zu erklären, die ja nicht als ein eigentlicher historischer Bericht zu betrachten ist. Es lag in ihrem Interesse den Mund etwas voll zu nehmen.

V. 21. „Jener aber sprach von dem Tempel seines Leibes." Der Leib Christi wird hier nach der richtigen Bemerkung Lampes statt der ganzen Menschheit Christi gesetzt, weil über ihn allein den Feinden die Gewalt gegeben werden konnte. Wenn hier Christus als der wahrhaftige Tempel bezeichnet wird, als derjenige, zu dem sich der Tempel zu Jerusalem verhält wie der Schatten zum Wesen, so liegt darin der bevorstehende Untergang

*) Vgl. in Bezug auf den Tempelbau des Herodes und die sich auf Hagg. 2, 7 beziehende Absicht desselben, Christol. 3, 1 S. 237.

des Tempels in Jerusalem eingeschlossen, oder wenigstens die Beseitigung seiner wesentlichsten Qualität, die Verurtheilung derjenigen, welche von einer Herstellung dieses Tempels träumen, da in den Stellen, auf welche solcher Traum gegründet wird, grade diese wesentlichste Qualität ins Auge gefaßt ist. Nach dieser Seite liegt unsere St. mit C. 4, 23 auf einer Linie. Das erkannte schon Luther: „Aber jetzt im N. T. hat Gott einen anderen Tempel zugerichtet, da Gott wohnen will, das ist die liebe Menschheit unsers Herrn Jesu Christi; da will sich Gott finden lassen und sonst nirgend, nennet Christi Leib Gottes Tempel, darin Gott wohnt; auf daß auf Christum aller unser Herzen und Augen gerichtet seyn möchten, und wir ihn allein anbeten, der da sitzt zur rechten Hand Gottes im Himmel. — Gott ist nicht mehr angebunden an eine Stätte als jenesmal, da er zu Jerusalem wohnen wollte, ehe denn der rechte Tempel, der Herr Christus kam, wie Joh. 4, 23 auch gesagt wird. Es hat der Tempel zu Jerusalem aufgehört und man soll nun an allen Orten, wo einer jetzt nur ist, Gott anbeten und sein Herz und Augen richten auf den Glauben an die Person Christi, wo Gott und Mensch ist." Im Einklange mit unserer St. steht Apoc. 21, 22: „und ich sah keinen Tempel darinnen, denn der Herr Gott, der Allmächtige ist ihr Tempel und das Lamm." Auch hier erscheint Christus als das Gegenbild des Tempels, als der, mit dessen Erscheinung das Fortbestehen des Tempels unmöglich geworden, weil das schattenhafte Wohnen Gottes unter seinem Volke, welches die Wesenheit des leiblichen Tempels bildete, in Christo seine Wahrheit gefunden hatte und am vollkommensten in dem neuen Jerusalem finden wird. Auch in C. 1, 14 deutet Johannes auf dies typische Verhältniß hin, in welchem Stiftshütte und Tempel zur Erscheinung Christi stehen. Wenn anderwärts die Kirche als das Gegenbild des Tempels erscheint, so bildet das keinen Gegensatz gegen diese Stellen, so gewiß als die Kirche der Leib Christi ist, sein gottmenschliches Wesen und Walten sich in ihr fortsetzt. Nicht die Kirche im Unterschiede von Christo ist der Tempel Gottes, sondern die Kirche insofern sie unter Christo als ihrem Haupte verfaßt ist.

V. 22. „Da er nun auferweckt wurde von den Todten, gedachten seine Jünger, daß er dies gesagt hatte, und glaubten der Schrift und dem Worte, welches Jesus gesagt." Es wird nicht gesagt, daß die Jünger damals erst den Ausspruch verstanden, sondern daß damals, da die Erfüllung vorlag, derselbe für die Jünger neue Bedeutung erhielt. — Dem Glauben an diesen Ausspruch wird der Glaube an die Schrift vorausgeschickt, nach dem Sprachgebrauche des Johannes C. 7, 38. 42. 10, 35. 13, 18, und überhaupt des N. T., das Alte Testament, weil erst durch die Vergleichung des A. T. der Ausspruch Christi sein volles Licht und seine rechte Bedeutung erhielt: ohne diese solide Grundlage würde er in der Luft geschwebt haben.*) — Als durch das A. T. bezeugt erscheint die Auferstehung Christi auch in 20, 9: οὐδέπω ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Nach 1 Cor. 15, 4 ist Christus am dritten Tage auferstanden, „nach der Schrift." Daß die Apostel sich in dieser Annahme der Bezeugung der Auferstehung durch das A. T. auf die Auctorität Christi gründeten, zeigt Luc. 24, 25. 26 und V. 44. Doch führt die erstere St.: „mußte nicht Christus solches leiden und in seine Herrlichkeit eingehen", darauf, daß die Auferstehung Christi im A. T. nicht sowohl direct bezeugt seyn wird, sondern vielmehr als die nothwendige Vermittlung zwischen dem Leiden und der Herrlichkeit in Betracht kommt. Auf dasselbe Resultat führt es auch, wenn Petrus in 1 Petr. 1, 11 sagt, der Geist Christi in den Propheten habe zum voraus bezeugt die Leiden, welche Christum treffen sollten, und die Herrlichkeit danach. Wenn die Sache aus diesem Gesichtspunkte betrachtet wird, so enthält das A. T. Bezeugungen der Auferstehung in reicher Fülle. Sie finden sich gemäß dem Ausspruche Christi in Luc. 24, 44 bei Moses — da kommt besonders 1 Mos. 49, 10 in Betracht: ohne die Auferstehung kann Christus nicht der Schilo seyn, in dem Juda zur Weltherrschaft gelangt —, in den Psalmen —, z. B. in Ps. 110, wo Christus als der zur Rechten der Allmacht sitzende

*) Lampe: Scripturam hanc conferebant cum verbis Christi atque ita ex collatione duplicis praedictionis cum implemento omnem dubitationis ansam sublatam videbant.

Herrscher über seine Feinde erscheint — und in den Propheten. Alle Verkündungen des Messias in Herrlichkeit bei den letzteren, wie Jes. 9 und 11. Micha 5, enthalten eine Bürgschaft für die Auferstehung. Ganz besonders aber kommen Weissagungen in Betracht, welche in den Contrast gegen die zuletzt im Tode sich vollendenden Leiden die danach folgende Herrlichkeit stellen. In Jes. 53 wird der sühnende Tod des Knechtes Gottes klar gelehrt. Wenn er nun trotz desselben und durch denselben zu großer Herrlichkeit gelangt, also daß die Heiden sich von ihm besprengen lassen und Könige vor ihm den Mund verschließen, so wird die Auferstehung nothwendig postulirt. In Sach. 9, 9. 10 erscheint der Messias zuerst als elend, עני, und reitend auf einem Esel, dann als der, welcher Frieden redet den Heiden und herrschet von Meer zu Meer und vom Strome bis zu den Enden der Erde. Da das Elend nach C. 12, 10. 13, 7 und C. 11 in den Tod auslaufen wird, so bildet die Auferstehung die nothwendige Brücke zwischen diesen beiden Momenten. Außer den specifisch Messianischen Verkündungen liegt noch ein weites Gebiet der typischen Weissagung der Auferstehung vor, wie Ps. 16, und der weissagenden Geschichte. — Es ist von Bedeutung, daß das N. T. alle Bücher des A. T. unter dem Namen der Schrift zusammenfaßt. Es weist dies darauf hin, daß diese Schriften, so weit sie auch der Zeit nach auseinanderliegen und so verschieden sie auch nach ihrem Inhalte und ihrer Weise sind, doch durch ein mächtiges Band der Einheit verbunden werden, weist hin auf das „gegeben seyn von Einem Hirten", Kohel. 12, 11, die Inspiration und die auf ihr ruhende unbedingte Auctorität, das „nicht gebrochen werden können." Jeder wähleriſchen, eklektischen Stellung zum A. T. wird durch diese Bezeichnung die Wurzel abgeschnitten.

V. 23—25 leiten herüber zu dem Gespräche Christi mit Nicodemus, das neben der Tempelreinigung den zweiten Glanzpunct des ersten Passas Christi in Jerusalem bildet. Johannes berichtet eigentlich nur über diese beiden Thatsachen. Unsere Verse dienen nur als Grundlage für das Verständniß des Gespräches mit Nicodemus.

V. 23. „Da er aber zu Jerusalem war im Passa auf dem

Feste, glaubten Viele an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, welche er that." Lampe bemerkt mit Recht, die Zeitbestimmung hier zeige klar, daß die im Vorigen erzählte Tempelreinigung, grade so wie die, welche dem Ende des Lehramtes Christi angehört, vor den Beginn des Festes falle. Dies steht im trefflichen Einklange damit, daß die Tempelreinigung Hand in Hand geht mit der Ausfegung des Sauerteiges, welche dem Anfange des Festes vorangehen mußte, 2 Mos. 12, 15. 1 Cor. 5, 7. Nicht umsonst wird zu dem: im Passa, noch das: im Feste (vgl. τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων 6, 4) hinzugefügt. Es weist dies darauf hin, daß das ganze Fest gemeint ist und nicht blos der erste Tag desselben, da das Passalamm gegessen wurde. Die Hinweisung war um so nothwendiger, da in dem Gesetze Passa nur von dem Passalamm vorkommt, das ganze Fest nur das Fest der ungesäuerten Brote genannt wird, 3 Mos. 23, 5. 6. 4 Mos. 28, 16. 17. Anderwärts ist von „dem Feste des Passa" die Rede, 13, 1. Luc. 2, 41. Die meisten Zeichen gehörten gewiß den späteren Tagen des Festes an. Johannes gedenkt dieser Zeichen, welche darthun, wie eifrig Jesus schon damals sich bestrebte die Kinder Jerusalems zu versammeln, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, Matth. 23, 37, auch in C. 4, 45. Daß er nicht eingehend über sie berichtet, erklärt sich daraus, daß sie mit denjenigen gleichen Character trugen, über welche die drei ersten Evangelien schon hinreichend berichtet hatten. — Es wird hier von solchen geredet, die an den Namen Jesu glaubten. Der Name steht in engem Zusammenhange mit dem Rufe und dem Ruhme. Es ist die Zusammenfassung der Thaten, vgl. Jes. 63, 14: „also führetest du dein Volk zu machen dir einen herrlichen Namen." Wenn der Name beim Zuwachs der Thaten auch äußerlich derselbe bleibt, so wird doch sein Character wesentlich dadurch verändert. Der Name Jesus erhielt durch die Zeichen eine besondere Emphase, einen anderen Klang. Daß hier von solchen die Rede ist, welche so standen wie Nicodemus, deren Stand somit ein zweifelhafter war, zeigt die Vergleichung von C. 3, 2, dessen Berührung mit unserer St. gewiß keine zufällige ist. Aus dieser St. und aus

seyn kann. Ein Abglanz der hier gerühmten Gabe Christi geht allerdings auch auf die Kirche über, unter deren Gaben in 1 Cor. 12, 10 die der Geisterprüfung erscheint. Wer wahrhaft im Glauben steht, für den schwinden gar viele Nebel, welche der Welt die wahre Gestalt der Personen verhüllen. „Zu diesem Unterschiede des Guten und Bösen — sagt die Berleb. B. — können auch sonst einfältige Christen kommen, wenn sie Christo getreulich anhängen und es ihnen einen Ernst seyn lassen.“ Auch einfältige und ungebildete Christen thun oft tiefe Blicke. Aber die unbedingte Sicherheit und Ausnahmelosigkeit bleibt doch immer ein Privilegium Christi und der Satz bleibt fest stehen: de occultis non judicat ecclesia. — Meyer bemerkt: „Das übernatürliche unmittelbare Wissen wird besonders oft bei Johannes an Jesu hervorgehoben, 1, 49. 4, 17. 6, 64. 11, 4. 15. 13, 11. 21, 17.“ Im Einklange mit dem Evangelium steht hier die Apokalypse. „Ich weiß deine Werke“, das wird in den Sendschreiben beständig wiederholt. Und in C. 2, 23 heißt es: „Und sollen erkennen alle Gemeinden, daß Ich bin, der Nieren und Herzen erforschet, und ich werde geben einem Jeglichen unter euch nach euren Werken.“

C. 3, 1 — 21.

Das Gespräch Christi mit Nicodemus.

V. 1. „Es war aber ein Mensch aus den Pharisäern Namens Nicodemus, ein Oberster der Juden.“ Daß Nicodemus als Repräsentant derjenigen genannt wird, von denen in C. 2, 23—25 geredet war, daran läßt die auffallende Uebereinstimmung der Anrede des Nicodemus an Christum mit dem: „Viele glaubten an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er that“, nicht zweifeln. Damit steht nicht in Widerspruch, daß wir Nicodemus später unter der Zahl der ächten Jünger Jesu erblicken. Denn wirklichen „Glauben“ legt der Herr auch jenen bei, und wenn er sich ihnen nicht anvertraute, so liegt der Grund nicht etwa darin, daß sie unaufrichtig waren, sondern in der Unentschiedenheit ihres Standpunctes, ihrem Dualismus, bei dem die Entscheidung

so oder so ausfallen konnte. Bei Nicodemus erhielt eben die gute Seite die Oberhand. Erst in Folge des Gespräches mit Christo trat er aus der Zahl derer heraus, denen Christus sich nicht anvertrauen konnte. — Daß Nicodemus zu den Pharisäern gehörte, ist für die Sache von Bedeutung. Grade für den Pharisäismus ist es characteristisch, daß er keine Wiedergeburt kennt, sondern nur eine stückweise angeeignete Heiligkeit, bei der der Mensch die primas partes hat, Gott in der Hauptsache das Zusehen und Belohnen. Grade der Pharisäismus hatte den Tempel im geistlichen Sinne zu einem Kaufhause gemacht, in welchem mit Gott ein vortheilhafter Handel getrieben wurde. Josephus sagt, es stehe nach der Lehre der Pharisäer meist (κατὰ τὸ πλεῖστον) in des Menschen Gewalt recht oder unrecht zu thun, ferner, sie lehren, auf des Menschen Willen komme es an, tugendhaft oder lasterhaft zu handeln. Sie hüllten sich ganz in eine selbstgemachte Heiligkeit ein. — Auch seine Stellung als „Oberster der Juden" mußte dem Nicodemus für das Verhältniß zu Christo eher hinderlich als förderlich sein. „Wenn ein Mensch — sagt die Berleb. B. — in großer Hochachtung steht und aller Augen auf solchen gerichtet sind, hat er gar große Mühe klein zu werden und sich andern zu unterwerfen." Doch das ist nicht das Einzige. In hervorragenden Stellungen liegt die Gefahr, daß man ängstlich bemüht ist, sich mit der Stimmung des Kreises über dem man steht im Einklang zu erhalten, aus Furcht sonst „die Ehre bei den Menschen", C. 12, 43, zu verlieren, deren sich zu erfreuen in hoher Stellung gar leicht zum Bedürfniß wird. Die Popularität wird für die Obersten gar leicht zum Götzen. Da der Pharisäische Geist damals die Massen beherrschte, so mußte es den Obersten gar schwer werden sich entschieden zu Christo zu bekennen, der mit diesem Geiste von Anfang an in Gegensatz trat, vgl. 12, 42. — Ἄρχοντες sind im Allgemeinen die, welche etwas zu befehlen haben. In diesem allgemeinen Sinne ist von Obersten z. B. in C. 12, 42. Luc. 14, 1. Matth. 9, 18 die Rede, wo die nähere Bestimmung, daß es ein Synagogenvorsteher war, von Lucas in C. 8, 41 gegeben wird. Hier aber steht nicht blos ἄρχων, sondern ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. Das konnte nur von

einem Mitgliede der obersten Nationalbehörde gesagt werden. Ebenso auch das: „der Lehrer Israels" in V. 10. Schon das bloße οἱ ἄρχοντες steht mehrfach von den Mitgliedern des Synedriums, doch nur da, wo der Zusammenhang die nähere Bestimmung gibt oder die Sache selbst. So sind in Luc. 23, 13 die ἄρχοντες nach der Zusammenstellung mit den ἀρχιερεῖς die nicht geistlichen Beisitzer des Hohen Rathes. Ebenso Luc. 24, 20. In Apgsch. 13, 27 können die ἄρχοντες nur die Mitglieder des Synedriums seyn, denn diese hatten Christus verurtheilt. Auch in Joh. 7, 26 sind οἱ ἄρχοντες die Synedristen. Den Obersten der Juden hier entsprechen die ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι τοῦ Ἰσραήλ in Apgsch. 4, 8, die Obersten derjenigen, welche in Jerusalem wohnen, in Apgsch. 13, 27. Als Mitglied des hohen Rathes erscheint Nicodemus auch in C. 7, 50.

V. 2. „Dieser kam zu ihm bei Nacht und sprach zu ihm: Rabbi, wir wissen, daß du von Gott als Lehrer gekommen bist, denn Niemand kann diese Zeichen thun, die du thust, es sey denn, daß Gott mit ihm." Daß Johannes dem Umstande, daß Nicodemus bei Nacht zu Jesu kam, Bedeutung beilegt, daß er in ihm ein characteristisches Merkmal seines damaligen Herzenszustandes erblickt, erhellt schon aus der wiederholten Hinweisung auf diesen Umstand in Cap. 7, 50. 19, 39. Den Grund des nächtlichen Kommens entnehmen wir mit Wahrscheinlichkeit schon aus der parallelen Bezeichnung bei Joseph von Arimathia an jener zweiten St.: „welcher ein Jünger Jesu war, aber ein geheimer aus Furcht vor den Juden." Ein anderer Grund ist auch überhaupt kaum denkbar, wenn das Kommen bei Nacht kein zufälliges war. Zu vgl. ist noch C. 12, 42, wonach viele von den Obersten an Christum glaubten, aber diesen Glauben nicht bekannten „wegen der Juden, damit sie nicht in den Bann gethan würden." Die Wurzel dieser Menschenfurcht erkennen wir theils aus C. 2, 23—25, theils aus dem Gespräche Christi mit Nicodemus selbst. Die Menschenfurcht kann nur da überwunden werden, wo ein lebendiger Glaube an Christum als den wahrhaftigen Gottessohn und Heiland der Welt stattfindet, und die Grundlage solchen Glaubens ist die gründliche Erkenntniß des eignen Elendes, welche

antreibt in Christo die Heilung für die schweren Wunden des Gewissens zu suchen. Die Menschenfurcht wird oft falsch beurtheilt, indem man als ordinäre Feigheit und Leidenscheu faßt, was nur Ausfluß des niederen Glaubensstandpunctes ist. So lange dieser besteht, ist die Zurückhaltung ganz in der Ordnung. Da Nicodemus sich den Inhalt dieses Gespräches von Herzen angeeignet hatte, trat er auch als Bekenner auf. — Wir werden aber nicht dabei stehen bleiben dürfen, daß Johannes durch das Kommen des Nicodemus bei Nacht auf seine Menschenfurcht habe hinweisen wollen. Es ist ganz der Weise des Johannes angemessen, daß er darin ein Symbol des noch in Nacht gehüllten Gemüthes des Nicodemus *) erkannte, welches sich eben in diesem Umstande kund gab. Darauf scheint der Herr selbst leise hinzudeuten in dem Schlusse des Gespräches in V. 19, wo er von der Finsterniß im ethischen Sinne redet. Als Bild der geistigen Finsterniß kommt die Nacht auch in dem Worte des Herrn in C. 11, 10 vor, und wenn Johannes in C. 13, 30 von Judas dem Verräther sagt: „er ging heraus, es war aber Nacht", so erblickt er offenbar in der äußeren Nacht ein Symbol der geistigen Nacht, da das Licht der Gnade nicht leuchtet und eben damit die Gewalt der Finsterniß beginnt. In solcher geistlichen Deutung der Nacht stimmt auch die Apokalypse des Johannes mit seinem Evangelium überein. Zu vgl. sind noch Ephes. 5, 8. 1 Thess. 5, 4. 5, wo der Zustand der außer Christo Lebenden als Finsterniß und Nacht erscheint, der Zustand der Gläubigen als Licht und Tag. Treffend bemerkt Anton: „Er hätte selbst nicht gewußt, daß noch so viel Finsterniß bei ihm wäre, wenn es nicht bei der Conferenz wäre an den Tag gekommen." — Daß Nicodemus zu Jesu bei der Nacht kam, dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß die Jünger

*) Augustinus schon erblickte in dem Kommen des Nicodemus bei Nacht ein Abbild seines umnachteten Inneren mit Anführung von Eph. 5, 8: Qui ergo renati sunt, noctis fuerunt et diei sunt: tenebrae fuerunt et lumen sunt. Jam credit se illis Jesus et non nocte veniunt ad Jesum sicut Nicodemus, non in tenebris quaerunt diem — Quamvis ad Jesum venerit, tamen quia nocte venit, adhuc de tenebris carnis suae loquitur. Non intelligit quod audit a domino, non intelligit quod audit a luce, quae illuminat omnem hominem, 1, 9.

Jesu, namentlich die drei vertrautesten um ihn waren. Nicht diese hatte Nicodemus zu fürchten, sondern die Juden. Daß Abends an dem fremden Orte der Jüngerkreis um Jesum versammelt war, ist von vornherein wahrscheinlich. Bei späterer Gelegenheit übernachtete Jesus mit den Jüngern in Bethanien, Matth. 21, 17 f. Mrc. 11, 11. Auf die Anwesenheit der Jünger scheint V. 11 bestimmt hinzudeuten. Durch diese Bemerkung wird die Frage beantwortet, woher Johannes eine so genaue Kenntniß des Gespräches erhalten habe. Wenn irgend einen unter den Jüngern, so haben wir diesen als unzertrennlich von Jesu zu denken, namentlich in Jerusalem, wo es keine Geschäfte des irdischen Berufes gab. — Nicodemus sagt: wir wissen. Der Plural erhält Licht aus C. 2, 23—25. Nicodemus tritt als Sprecher derjenigen auf, welche an Jesum gläubig geworden, weil sie die Zeichen sahen, die er that. Auf eine wirkliche Mehrheit führt auch der parallele Gebrauch des οἴδαμεν in C. 9, 24—30. Zu ideal faßt Anton den Plural, wenn er umschreibt: „Von Rechtswegen sollten wir es wissen, und von Rechtswegen könnten wir es alle wissen, und ich will denn also das auf der Anderen ihr Gewissen auch richten." Doch ist darin ein Moment der Wahrheit. Nicodemus bleibt gewiß nicht ängstlich bei denen stehen, von denen er erfahrungsmäßig wußte, daß sie seinen Standpunct theilten. — Hinter der Anerkennung Jesu als des Lehrers von Gott gekommen, liegt die Aufforderung an Jesum verborgen, daß er sich als Lehrer gegen ihn erweisen, daß er ihm die Vorschriften ertheilen soll, durch deren Befolgung er zu dem Messianischen Reiche gelangen kann. Nur wenn dies erkannt wird, erscheint die Antwort Christi als angemessen. Was hier nur angedeutet ist, tritt entwickelt hervor in Matth. 19, 16 (Luc. 18, 18): „Und siehe Einer trat an ihn heran und sprach: „guter Lehrer, was soll ich Gutes thun, damit ich das ewige Leben habe." Aus diesem analogen Falle erkennen wir auch, welcher Art die Lehren waren, die Nicodemus von Jesu erwartete: die Auflegung gewisser außerordentlicher Leistungen, wodurch er den schon vorhandnen Schatz seiner Heiligkeit vermehren und so sich selbst zu einem recht würdigen Candidaten des Himmelreiches machen sollte. —

Es war ein guter Anfang, wenn Nicodemus in Jesu auf Grund seiner Wunderthaten den von Gott gekommenen Lehrer erkannte. Er that dies nicht im Sinne des Rationalismus, der den Lehrer hervorhob um den König und Hohenpriester zu beseitigen, und im Grunde den Lehrer nicht minder verwarf. Er erkannte in dem Lehrer einen solchen von unbedingt bindender Auctorität. Als der „Lehrer zur Gerechtigkeit" erscheint der Messias in Joel 2, 23, und in Jes. 55, 4 heißt es: „siehe zum Zeugen der Völker gebe ich ihn." Wenn aber Nicodemus bei Christo als dem Lehrer, speciell dem Sittenlehrer stehen blieb, so war das ein dürftiger und ungenügender Standpunct, ein solcher, auf dem er nicht zu der eigentlichen Aufgabe, welche den Mitgliedern des Reiches Gottes gestellt ist, der Wiedergeburt, gelangen konnte.*) — Daß Nicodemus in Christo den Messias erkannte, daran ist wohl nicht zu zweifeln: er war ja einer von denen, die an den Namen Christi glaubten, C. 2, 23, und einen solchen Glauben wird Johannes schwerlich solchen beilegen, welche auf die Grundfrage noch nicht die richtige Antwort gefunden hatten. Wenn er Christum als Lehrer begrüßt (vgl. über die Anrede Rabbi, die auch sonst von solchen ausgeht, die von der Messianität Jesu vollkommen überzeugt waren, zu 1, 39), so wird dadurch nur, im Einklange mit seinem persönlichen Bedürfniß, die Seite des Wesens Christi hervorgehoben, welche sich auf die Gemüther des Bundesvolkes bezieht. Nach außen kann er daneben Richter, Herrscher, Gesetzgeber seyn, derjenige, der das Verhältniß Israels zur Heidenwelt völlig umkehrt.

V. 3. „Jesus antwortete und sprach zu ihm: wahrlich, wahrlich ich sage dir: wenn jemand nicht von Neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen." Warum fängt

*) Quesnel sagt schön und tief: Jesus est vraiment le docteur de la vraie justice, promis par les écritures et annoncé par les prophètes: mais il l'enseigne bien d'une autre manière, que ne l'entend ce senateur; puisqu'il le fait en la mettant dans le coeur, et lui en donnant la jouissance et l'amour. Il ne l'enseigne pas seulement de la part de Dieu; mais il l'enseigne en Dieu; et Dieu n'est pas seulement avec lui, il est Dieu lui-même. Enseignez moi ainsi, o Jesus, mon sauveur, mon maître et mon Dieu.

Jeſus grade mit der Wiedergeburt an? Zunächſt deshalb, weil der Gegenſatz gegen die Anſicht des Nicodemus darauf führte: es gilt nicht wie du meinſt einige neue Lebensfrüchte, ſondern neue Lebenswurzeln, nicht eine moraliſche Ausbeſſerung, ſondern einen Neubau von Grund aus, nicht der Empfangnahme und Befolgung einzelner Vorſchriften, ſondern einer neuen Daſeynsſphäre. Dann aber auch, weil die Lehre von des Menſchen Elend und der darauf beruhenden Nothwendigkeit der Wiedergeburt die Grundlage bildet für alle anderen Lehren, welche Chriſtus als der Lehrer von Gott gekommen zu ertheilen hat. Erſt wenn durch dieſe Lehre die Erlöſungsbedürftigkeit hervorgerufen worden, iſt die Empfänglichkeit vorhanden für die Lehre von der Gottheit Chriſti, von ſeiner Verſöhnung und von der Bedeutung des Glaubens. Darauf weiſt der Herr ſelbſt hin, wenn er in V. 12 die irdiſchen Dinge als zugänglicher denn die himmliſchen bezeichnet. „Die Kenntniß der Verderbtheit unſerer Natur — ſagt Quesnel — und die Nothwendigkeit erneuert zu werden durch Jeſum Chriſtum ſind die erſten Elemente der chriſtlichen Religion.“ — Die ſtarke Verſicherung (vgl. über das ἀμὴν ἀμήν zu C. 1, 52) hat die Unkenntniß der großen Wahrheit und das ſich Sträuben gegen ihre Anerkennung zu ihrer Vorausſetzung, wie es in den Worten des Nicodemus ſelbſt angedeutet lag und völlig durchſchaut wurde von dem, welcher wußte was in dem Menſchen war. Es iſt eine tief demüthigende Wahrheit. Deshalb entſchließt ſich der Menſch ſo ſchwer ſie an ſich heranzulaſſen. Mit ihrer Anerkennung fällt alles Rühmen weg. Das ganze Gebäude erträumter Vortrefflichkeit ſtürzt zuſammen. Alles verliert ſeine Bedeutung, was man in einem langen rechtſchaffenen Leben erarbeitet zu haben glaubt. Man wird auf einmal zurückgeworfen auf den Moment, in dem man zuerſt in das Leben eintrat. Sehen wir ſpeciell auf Nicodemus, ſo war der Moment für ihn ein wahrhaft tragiſcher, es blieb nichts von ihm übrig. Der Jude, der als ſolcher ſchon meinte einen Antheil an dem Reiche Gottes zu haben (der Talmud ſtellt in dem Tractate Sanhedrin gradezu den Satz auf: ganz Iſrael hat Theil an der zukünftigen Welt), der Phariſäer, der Abgeſonderte, deſſen Weſen darin lag ſich für beſſer zu halten

als andere Leute, das Mitglied des hohen Rathes, der Ruf eines besonders tugendhaften Mannes, das eifrige Streben ein solcher zu seyn, Alles schien plötzlich zu einem Häuflein Asche zu verbrennen. Er muß von vorne geboren werden, es ist so gut, als ob er noch gar nicht geboren wäre. Da erweist sich wahrlich das Wort Gottes als schärfer denn kein zweischneidig Schwert. Es entsteht die ernste Frage, ob man nicht lieber dem Reiche Gottes entsagen, als es um solchen Preis suchen soll. Und man kann sich ja wohl noch um scheinbar leichteren Preis solcher ungeheuren Anforderung entziehen. Gewiß ging Nicodemus ernstlich mit sich zu Rathe, ob er nicht seine Erklärung: Meister, wir wissen daß du bist ein Lehrer von Gott gekommen, zurückziehen soll. — In der Form, in der die Anforderung gestellt ist, findet noch eine gewisse Schonung statt. Jesus spricht den Satz allgemein aus, sagt nicht gradezu: du mußt von Neuem geboren werden. Directer geht der Herr auf die Person in V. 7 los. — In Beziehung auf das ἄνωθεν findet sich schon in dem Zeitalter der Kirchenväter eine Verschiedenheit der Erklärung. Das ἄνωθεν, sagt Chrysostomus, erklären Einige durch: vom Himmel, Andere durch: von Anfang. Sprachlich sind beide Erklärungen zulässig. Ἄνωθεν, von oben, Matth. 27, 51. Joh. 19, 23, steht im Sinne von: aus dem Himmel C. 3, 31. 19, 11. Jak. 1, 17. 3, 15. 17, in der Bed. von vorne Luc. 1, 3, wo es dem ἀπ' ἀρχῆς in V. 2 entspricht, Apgsch. 26, 5. Gal. 4, 9, wo πάλιν ἄνωθεν verbunden vorkommt, wie auch in Weish. 19, 6. Nach der letzteren Auffassung macht das ἄνωθεν darauf aufmerksam, daß ein ganz neuer Anfang gemacht werden muß, im Gegensatze gegen die Meinung, daß nur auf dem Grunde der Natur fortgebaut zu werden brauche. Für diese Auffassung nun spricht zuerst, daß in der Antwort des Nicodemus dem ἄνωθεν hier das δεύτερον entspricht, ein Grund, welcher durch Bemerkungen nicht beseitigt wird wie die: „Nic. verstand von der Rede Jesu nur soviel, daß er begriff, es sey eine zweite Geburt gemeint", oder: „Das ἄνωθεν hat Nic. nicht gleich δεύτερον, sondern gar nicht verstanden." Ferner, es kommt wohl vor: von oben herabkommen oder kommen, aber es ist zweifelhaft, ob gesagt werden kann: von oben geboren werden,

von oben müßte dann seyn durch eine von oben herabkommende Wirkung. Von entscheidender Bedeutung aber ist, daß alle Parallelst. von einer Wiedergeburt reden, keine von einer Geburt von oben. Der Herr selbst redet in Matth. 19, 28 von der Wiedergeburt der Erde, welche die Wiedergeburt des menschlichen Geschlechtes zur Voraussetzung hat. Als das Bad der Wiedergeburt wird die Taufe in Tit. 3, 5 bezeichnet. Das ἀναγεννήσας in 1 Petr. 1, 3, ἀναγεγεννημένοι in 1 Petr. 1, 23 ist um so mehr von Bedeutung, da ἀνά in den damit zusammengesetzten Verbis mit ἄνω, von vorn, denuo verwandt ist. Auch die καινὴ κτίσις in 2 Cor. 5, 17 correspondirt dem ἄνωθεν in der Bedeutung von vorne. Endlich, die Erklärung von der Wiedergeburt ist die älteste; sie findet sich in der alten Syrischen Uebersetzung, ja schon bei dem etwa ein halbes Jahrhundert nach der Abfassung des Evangeliums schreibenden Justin dem Märtyrer, welcher in der ersten Apologie §. 61 unsere St. also anführt: ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Hienach wird über die Bedeutung des ἄνωθεν kein Zweifel seyn können. Es enthält die schärfste Anklage der menschlichen Natur, auf deren Boden keine Früchte der Gerechtigkeit gedeihen können und die einer absoluten Umschaffung bedarf. *) Von der μετάνοια unterscheidet sich die Wiedergeburt dadurch, daß bei ihr die Anforderung der Versetzung in ein ganz neues Wesen schärfer hingestellt, die Anknüpfung an bereits Bestehendes bestimmter ausgeschlossen wird. Anton: „Der Weg also zu procediren ist dem Menschen ein schweres Kreuz. Er ist nicht gern in einer Schule, da ihm sein Nichts wird vorgelegt; denn der Mensch will doch gleichwohl nonnihil, etwas seyn."

V. 4. „Spricht zu ihm Nicodemus: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? Kann er etwa in den Leib seiner Mutter zum zweitenmale eingehen und geboren werden?" Man hat dem Nicodemus ein thörichtes Mißverständniß aufge-

*) Calvin: Verbo renascendi non partis unius correctionem, sed renovationem totius naturae designat, unde sequitur, nihil esse in nobis nisi vitiosum. Nam si in toto et singulis partibus necessaria est reformatio, corruptionem ubique diffusam esse oportet.

ürdet. Er ſoll die Worte Chriſti von einer zweiten natürlichen Geburt verſtanden haben. Solche Stupidität würde es unerklärlich machen, daß Chriſtus ſich tiefer mit ihm einläßt. Er gibt vielmehr die Antwort, die überall der geben wird, der ein ganzes Leben in dem Elemente der bloßen Natur geführt hat, nach unter den ſporadiſchen Einflüſſen der Gnade, wenn die Anforderung zur Erneuerung der Lebenswurzeln zuerſt an ihn herantritt. Ein älterer Menſch iſt im Ganzen und Großen was er iſt. Er tritt ſolchen Anforderungen mit dem Bewußtſeyn entgegen: das bin ich, und ſie kommen ihm nicht viel anders vor, als wenn man an einen Baum des Waldes die Anforderung ſtellen wollte ein Fruchtbaum zu werden. Er kann im Einzelnen wohl mit Aufbietung aller Kräfte und unter dem Beiſtande Gottes und ſeines Geiſtes, mit dem ja Nicodemus nicht unbekannt ſeyn konnte, an ſich beſſern und flicken, aber „geboren werden", in eine ganz neue Daſeynsſphäre eintreten, das iſt nach ſeiner Anſchauung unmöglich. Dazu müßte er ſein Daſeyn ganz von vorne beginnen, müßte ſchon als ein anderer aus dem Mutterſchoße auf die Welt kommen, da das Meiſte von dem, was ſich nachher entwickelt und conſolidirt hat, auf dem Grunde deſſen ruht, was man ſchon mit auf die Welt brachte, und da dies, wie ſich von ſelbſt verſteht, unmöglich iſt, ſo ſchwebt die Anforderung der Wiedergeburt in der Luft, und der ſie geſtellt hat, wird ſie zurücknehmen müſſen. (Heumann: „Das iſt ja eine Unmöglichkeit. Soll ich denn deswegen aus dem Reiche Gottes ausgeſchloſſen ſeyn?") Die Anforderung iſt eine unmögliche, weil ſie gegen die Natur ſtreitet. Iſt dieſe einmal zur Conſiſtenz gelangt, hat alles eine feſte Geſtalt angenommen, ſo iſt eine totale Umwandlung nicht mehr möglich. So mußte Nicodemus urtheilen, ſo lange er noch nicht von Herzen glaubte und durch den Glauben des ganzen Reichthumes Chriſti theilhaftig geworden war, ſeine Gottheit, die Kraft ſeiner Verſöhnung, die Macht ſeines Geiſtes erfahrungsmäßig erkannt hatte. — Nicodemus ſpricht dies aber nicht als ein kalter Vernünftler, als ein ſolcher, der um jeden Preis die Wahrheit von ſich abwehren will; er ſpricht es mit bebendem Herzen. Er iſt von vornherein zu

Christo gekommen als zu dem Lehrer von Gott gesandt. Und das Wort Christi hat zwar in der Oberfläche seines Herzens Zweifel angeregt, nach seinem innersten Grunde aber ihn in dieser Ueberzeugung bestärkt. Es ist in die Nacht seines Inneren wie ein Blitz hineingedrungen, es hat einen Bundesgenossen gefunden an seinem Gewissen, welches ihm laut zuruft, daß das scheinbar Unmögliche doch seyn muß, wenn er das Reich Gottes sehen will.

V. 5. „Jesus antwortete: wahrlich, wahrlich ich sage dir: wenn jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen." Der Herr wiederholt gegen den Widerspruch des Nicodemus, was er schon früher gesagt hatte, doch also, daß er bestimmter hinweist auf die Factoren des neuen Lebens, welches die unerläßliche Bedingung der Theilnahme an dem Himmelreiche ist. Entscheidende Gründe sprechen dafür, daß unter dem Wasser, welches als der eine dieser Factoren genannt wird, das Wasser der Taufe zu verstehen ist. Schon in V. 22 finden wir die Jünger Jesu in seinem Auftrage taufend, und es liegt nahe anzunehmen, daß dieser Thätigkeit hier ihre doctrinelle Grundlegung gegeben wird. *) In C. 1, 33 ferner sind Wasser und Geist ebenfalls verbunden und das Wasser ist das der Taufe. Dasselbe gilt auch von Matth. 3, 11, und von V. 16: sowie Jesus aus dem Wasser emporgestiegen war, kam der Geist Gottes auf ihn herab. Was dort an Christo geschah, ist vorbildlich auf die Gläubigen. In Apgsch. 2, 38: „so thut nun Buße und es lasse sich taufen ein jeder von euch auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des Heiligen Geistes" werden in derselben Weise wie hier Wasser und Geist, Taufe und Geist mit einander verbunden. Wie hier das Wasser als einer der Factoren und als die Grundbedingung der Wiedergeburt erscheint, so erscheint in ganz gleichem Verhältniß in der sich mit der unsrigen sehr nahe berührenden St. Tit. 3, 5 die Taufe: diese wird dort bezeichnet als λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου·

*) Schon Chemnitz sagt: Quia Christus mox inchoaturus erat caerimoniam baptismi per discipulos, sicut in Evangelista sequetur, ideo praemittit doctrinam de regeneratione ex aqua et spiritu.

Verbieten nun diese Gründe entschieden das Wasser hier von der Taufe loszureißen (vgl. noch Ephes. 5, 26: καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος), so sprechen wieder andere Gründe eben so bestimmt dafür, daß das Wasser hier symbolischen Character trägt und die Vergebung der Sünden abbildet. Man wird das Wasser hier nicht lostrennen dürfen von dem Wasser in einer ganzen Reihe von St. der Psalmisten und Propheten, in denen es die Sündenvergebung bedeutet, die schon in der Symbolik des Mosaischen Gesetzes durch die materielle Reinigung abgebildet wurde. David spricht in Ps. 51, 4: „Wasche mich wohl von meiner Missethat und von meiner Sünde reinige mich." Die Bitte ist die um die Sündenvergebung. Die weitere Entfaltung dieser Bitte liegt in V. 9—11 vor. In V. 12—14 wird dann um die Ertheilung des Zweiten gebeten, was aus der Gewährung des Ersten nothwendig folgt, um die Ertheilung der heiligenden Gnade Gottes. Wie hier so steht also auch dort Wasser und Geist in enger Verbindung. Ist das Wasser dort die Sündenvergebung, so wird es auch hier diese Bedeutung haben. In Jes. 52, 15: „Er wird besprengen viele Heiden", steht das Besprengen gradezu in der Bed. des Entsündigens. In Ez. 36, 25 heißt es: „Und ich sprenge über euch reines Wasser und ihr werdet rein von allen euren Unreinigkeiten und von allem eurem Kothe will ich euch reinigen." Den sachlichen Gehalt dieser Stelle haben wir in Jerem. 31, 34: „Denn vergeben werd' ich ihre Missethat und ihrer Sünden nicht ferner gedenken." An diese erste Wohlthat schließt sich in V. 26 als die zweite: „Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist will ich geben in euer Inneres und ich entferne das Herz von Stein aus eurem Inneren und gebe euch ein Herz von Fleisch." Auch da gehen das Wasser im Sinne der Vergebung und die Ertheilung des Geistes Hand in Hand. In Sach. 13, 1 heißt es: „Zu der Zeit wird seyn ein Quell aufgethan dem Hause Davids und den Wohnern Jerusalems für Sünde und Unreinigkeit." Es liegt am Tage, daß das Wasser auch dort die Vergebung der Sünden bedeutet.

Wie ist nun beides, daß das Wasser nach der einen Reihe von Gründen die Taufe, und nach der andern die Sündenvergebung

bedeuten muß, zu vereinigen? Die Antwort ist: das Wasser ist die Taufe und zugleich ist es die verkörperte Vergebung der Sünden. Denn das Wesen der Taufe besteht eben darin, daß sie die Vergebung der Sünde mit sich führt. Das Wasser der Taufe bedeutet die Vergebung der Sünden, aber nicht so, daß diese unabhängig von ihr existirt und durch sie nur abgebildet wird (wie Olshausen meint, das Wasser gehe nicht auf das Sacrament, sondern auf die Idee der Taufe, es sey „symbolischer Ausdruck des inneren Vorganges der Buße in der Seele"), sondern so daß die Sündenvergebung an das Wasser gebunden ist. Das Wasser erscheint in gleicher Weise wie der Geist als Factor des neuen Lebens. Wenn dies in V. 6 nur von dem Geiste abgeleitet zu werden scheint, so ergänzt sich dies aus V. 5 dahin, daß der Geist, welcher der positive Factor des neuen Lebens ist, das Wasser zu seiner Voraussetzung hat, wie schon im A. T. die Vergebung der Sünden als die eigentliche Grundwohlthat erscheint. Das Wasser versiegelt den Zugang zu dem Geiste. Wenn die Berleb. B. den Sinn so umschreibt: „Wenn einer sich nur auf seine Wassertaufe verlassen wollte, wenn er die neue Geburt versäumt und die Erneuerung des heiligen Geistes nicht in sich geschehen läßt, so kann er nicht in das Reich Gottes eingehen", so heißt das nicht auslegen, sondern im spiritualistischen Interesse einlegen. Das Wasser soll hier nicht herabgesetzt, es soll im Hinblick auf die nächstens zu vollziehende Taufe empfohlen, als das Vehikel der Vergebung der Sünden, die nothwendige Vorbedingung und die sichere Gewähr der Ertheilung des Geistes bezeichnet werden. — Daß der hier vorliegende Ausspruch des Herrn, der mit voller Entschiedenheit schon von Justin Apol. 1, 61 auf die Taufe bezogen wurde, der Lehre der Reformirten Kirche von der Taufe hinderlich ist, sehen wir aus den mannigfachen Versuchen Reformirter Ausleger, auch der besten und frommsten, das Wasser anders zu erklären, Versuche, denen der Stempel der Nichtigkeit schon dadurch aufgedrückt ist, daß man es nie zu einer Einigung bringen konnte. Nach Calvin z. B. soll das Wasser der Heilige Geist selbst seyn, der von seiner reinigenden und belebenden Kraft also benannt werde, nach Lampe der Gehorsam

ristι u. ſ. w. Buddeus hat ſich keines zu ſtarken Ausdrucks
ient, wenn er dieſe Auslegungen frivolas plane atque ab-
as nannte. — Die Hervorhebung des Waſſers mußte dem
arisäer in Nicodemus einen Stich ins Herz geben. Nicodemus
lte bedenken, bemerkt Anton, „wozu man das natürliche Waſſer
rauche, nämlich zum Waſchen, und alſo ferner erkennen, was
für ein Unflath ſeyn müſſe, der da erſt müſſe abgewaſchen
rden.“ — Unſer Ausſpruch verliert auch für diejenigen nicht
ne practiſche Bedeutung, die ſchon zur Wiedergeburt aus Waſſer
d Geiſt gelangt ſind. „Es iſt dieſe neue Geburt — bemerkt
uesnel — die uns das Recht gibt uns unaufhörlich an den
heber unſeres neuen Seyns und an das Princip unſeres neuen
bens zu wenden, und bei jeder Gelegenheit von ihm ſeinen
uen Geiſt zu verlangen.“

V. 6. „Was vom Fleiſche geboren wird, iſt Fleiſch, und
as vom Geiſte geboren wird, iſt Geiſt.“ Die Vorausſetzung
t, daß nur die Geiſtlichen wahrhaftige Mitglieder des Reiches
ottes ſeyn können, welches Geiſt iſt. In ſolchen Stand aber
an man nicht auf dem Wege der Natur gelangen. Von Fleiſch-
hen können nur Fleiſchliche, von Sündern nur Sünder er-
ugt werden. (Berleb. B.: „Du haſt zwar die leibliche elende
eburt an dir, aber damit kannſt du nicht in das Himmelreich
ngehen.“) Alſo bedarf es neben der leiblichen Geburt noch
ner höheren geiſtlichen. Die Lehre, welche der Herr hier
rträgt, liegt auch ſchon im A. T. klar vor. Adam erzeugt
ach ſeinem Bilde und ihm ähnlich, 1 Moſ. 5, 3, alſo nach
inem Falle Sünder gleich ihm. David ſagt in Pſ. 51, 7:
Siehe in Miſſethat ward ich geboren und in Sünden empfing
ich meine Mutter“, bekennt, daß er ſchon bei ſeiner Geburt,
a ſchon bei ſeiner Empfängniß mit Sünde behaftet war. In
ſi. 14, 4 heißt es: „Wie kann ein Reiner von einem Unreinen
ommen? nicht Einer“, vgl. noch 1 Moſ. 8, 21. Pſ. 58 ,4. —
hilippi ſagt in der Glaubensl. 3 S. 200: „Wenn es heißt,
aß was vom Fleiſche geboren wird, Fleiſch iſt, ſo iſt damit
icht nur etwa die materielle Menſchennatur als Sitz der ver-
erbten menſchlichen Triebe gemeint. Dieſe Beſchränkung iſt in

dem vorliegenden Gedankenzusammenhange um so weniger gerechtfertigt, da Nicodemus als Repräsentant des Phariſäerthums auftritt, welches im Gegenſatz zum Sadducäismus nicht nach Sinnenluſt, ſondern nach Gerechtigkeit in guten Werken trachtete, welches geſetzliche Trachten alſo gleichfalls unter der σάρξ begriffen ſeyn muß." Die σάρξ, führt er aus, bezeichne nicht nur die ſinnliche Menſchennatur, ſondern die Menſchennatur überhaupt nach ihrer geiſtig-ſinnlichen Beſchaffenheit, und zwar die Menſchennatur in ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit, alſo die verderbte geiſtig-ſinnliche Menſchennatur. Darum werden Gal. 5, 19. 20 als Werke des Fleiſches ebenſowohl Sünden der Selbſtſucht, als Sünden der Sinnlichkeit angeführt, ja Col. 2, 18 wird der aufgeblaſene Sinn eines übergeiſtlichen Asceten, der grade auf Vernichtung der Sinnlichkeit ausgeht, als fleiſchlicher Sinn bezeichnet. „Σάρξ", wird aus dieſen Gründen geſchloſſen, „bedeutet den Menſchen wie er von Natur iſt vor der Wiedergeburt durch den Geiſt", oder wie Wieſeler zu Gal. 5, 13 ſagt: „σάρξ iſt die ſündhafte geiſtleibliche Menſchennatur." Aber wenn durch ſolche Gründe erwieſen iſt, daß σάρξ unmöglich die bloße „Sinnlichkeit" bedeuten kann, daß es das ganze Gebiet des menſchlichen Verderbens unter ſich begreift, ſo fehlt doch auf der andern Seite die Antwort auf die Frage, warum denn das Ganze des alten Menſchen ſo ohne Weiteres nach dem Fleiſche bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die nach jener Auffaſſung nicht einmal als eine ſolche a potiori gerechtfertigt werden kann. Ferner, wenn man bei der σάρξ jede beſondere Beziehung auf die leibliche Seite der menſchlichen Exiſtenz beſeitigt, ſo erklärt es ſich nicht, daß in Gal. 5, 19—21 die Reihe der Werke des Fleiſches grade mit ſolchen Sünden eröffnet und beſchloſſen wird, bei denen die Beziehung auf die leibliche Seite ganz offen zu Tage liegt, zu Anfang: Hurerei, Unreinigkeit, Ueppigkeit, zu Ende: Trunkenheit, Gelage. Daß σάρξ überall in einer ſpeciellen Beziehung zu der materiellen Natur ſteht, erhellt auch daraus, daß ſtatt des einfachen Fleiſch mehrfach die Bezeichnung: Fleiſch und Blut vorkommt, vgl. zu 1, 13; und daß dem Fleiſche mehrfach der Leib ſubſtituirt wird, wie in Röm. 8, 13: εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.

Nach Röm. 8, 10 bleibt auch bei dem Wiedergebornen das σῶμα noch Sitz der Sünde, die von daher den Geist beständig anreizt. Das erklärt sich nur, wenn die Leiblichkeit in Bezug auf die Sünde größere Bedeutung hat, als die ihr zugestehen, welche unter dem Fleische ohne weiteres die „sündhafte Menschennatur" verstehen. Auch der „Leib des Todes" in Röm. 7, 24, und das „Gesetz in den Gliedern" in V. 23 vertragen sich schwer mit solcher Anschauung. Welches ist nun die richtige Lösung des Problemes? Die Sünde hat ihren Ausgangspunkt nicht im Fleische, sondern im Geiste. Auf den Geist war die Versuchung der ersten Eltern berechnet. Ebenso auch die Versuchung Christi. Von dem Geiste muß auch die Wiedergeburt ausgehen. Der Apostel verlangt Ephes. 4, 23 eine Erneuerung am inwendigen Menschen, am Geiste seines Sinnes, zum Beweise daß von da die Sünde ihren Ursprung genommen hat, da ihr eigentlicher Quell liegt. Was aber die Sünde für den Menschen als geistleibliches Wesen so gefährlich macht, ist, daß die vom Geiste ausgehenden Impulse auf das Fleisch, die materielle Natur einen Eindruck machen, daß die Sünde in dieser sich nach und nach festsetzt und von dort aus den Geist anreizt, diesen zuletzt zu einem elenden Sclaven macht, der unter die Sünde verkauft ist. Das gilt nicht blos von der Wollust und Trunksucht — wenn der Apostel in 1 Cor. 6, 18 sagt: φεύγετε τὴν πορνείαν· πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει, so ist das nur vergleichungsweise geredet: bei der Hurerei ist der Leib am directesten und unmittelbarsten betheiligt — es gilt vielmehr auch von dem Zorne, dem Hochmuthe, dem Geize, dem Neide u. s. w. Alle diese Sünden sind von körperlichen Erregungen begleitet und lagern sich in dem Körper gleichsam ab. Das ist die Wahrheit an der Lavaterschen Physiognomik, der Gallschen Schädellehre und ähnlichen Theorieen. Wenn es anders wäre, so würde die Verbindung von Leib und Geist zu einer rein äußerlichen, mechanischen herabgesetzt werden, so müßte es auch befremden, daß die heil. Schrift mit solcher Vorliebe die Sünde nach ihrem leiblichen Ausdrucke bezeichnet. Sündige Impulse sind in der materiellen Natur auch

ſchon in Folge der Erbſünde — wie könnte es ſonſt Familienſünden geben, die doch nur in Folge der leiblichen Zeugung fortgepflanzt werden können? Grade an der Hartnäckigkeit ſolcher Sünden kann man ſehen, welche gefährliche Rolle auf dem Gebiete der Sünde das Fleiſch ſpielt.

V. 7. „Wundre dich nicht, daß ich dir ſagte: ihr müßt von Neuem geboren werden.“ Solche Verwunderung hatte Nicodemus in V. 4 ausgeſprochen. Daß ſie noch fortdaure, erkannte Jeſus als der Herzenskündiger. Wahrſcheinlich aber war es auch in ſeinen Mienen zu leſen. Das ihr ſieht zurück auf das: wir wiſſen, in V. 2. Nicodemus war als Sprecher ſeiner Geſinnungsgenoſſen aufgetreten und meinte wohl, daß Jeſus die Huldigung, die dieſe ihm darbrachten, in freudiger Ueberraſchung unbeſehens hinnehmen werde. Jeſus weiſt ihn zu ſeiner und ihrer Beſchämung darauf hin, daß er mit ihnen ſo wie ſie ſind gar nichts anfangen kann. — V. 8. „Der Wind weht wo er will, und du höreſt ſeine Stimme, aber du weißt nicht woher er kommt und wohin er geht. Alſo iſt jeder, der aus dem Geiſte geboren worden.“ Luther: „Gleichwie du den Wind mit deiner Vernunft nicht faſſen kannſt, wer er ſey: und ob du ſchon ſein Sauſen auswendig höreſt, dennoch kannſt du weder ſeinen Anfang noch ſein Ende wiſſen und merken, wie fern er von dir angefangen hat, oder wie weit er hinter dir aufhöret, alſo wirſt du viel weniger mit deiner Vernunft begreifen, wie die Wiedergeburt zugehe.“ Daß der Vergleichungspunct einzig und allein die Unbegreiflichkeit iſt, daß diejenigen irren, welche einen dreifachen Vergleichungspunct annehmen: 1. die freie Selbſtbeſtimmung des heiligen Geiſtes, 2. die Erfahrung ſeiner Wirkſamkeit auf Seiten der Menſchen, 3. das „gleichwohl Unbegreifliche derſelben“, daß es ungehörig iſt mit der „Stimme“ des Windes die Früchte des Geiſtes, die guten Werke zu parallelisiren, daß der Gedanke nur der iſt: laß dich gegen die unläugbare Thatſache der Wiedergeburt nicht dadurch einnehmen, daß du nicht begreifen kannſt, wie es dabei zugeht, zeigt die altteſt. Grundſtelle Pred. 11, 5: „So wie du nicht weißt, was der Weg des Windes iſt, gleich den Gebeinen im Leibe der Schwangeren, alſo kennſt du nicht das

Werk Gottes, welcher alles thut." *) Die Gebeine können hier nur nach ihrer Unsichtbarkeit in Betracht kommen, und so kann auch bei dem Winde der Vergleichungspunct nur das Unberechenbare, Unbegreifliche, Mysteriöse seyn. — Der wissenschaftlichen Erforschung des Windes soll hier kein Ziel gesetzt werden. Gelänge es seine Gesetze im Allgemeinen zu erkennen, so würde doch unsere Stelle davon unberührt bleiben. Hier ist nicht die Rede von dem Winde überhaupt, sondern von diesem und jenem Winde, von dem was sich auf den ersten Anblick darbietet, wie schon die Analogie des zweiten Vergleiches in der Grundstelle zeigt. Anton: „Man kann wohl wissen, ob der Wind von Morgen oder Abend komme und wohin er folglich gehe, aber präcise kann niemand bestimmen, wo er zuerst angefangen und wie weit er sich diesmal erstrecken oder wo er aufhören werde. — Und dennoch zweifelst du an der Sache nicht, du sprichst deswegen nicht: ich bilde mir etwa ein, daß ein Wind ist. Also weiß der Wiedergeborne, daß er verändert wird, aber er weiß nicht wie das zugegangen." **) Es soll nicht etwa der Sinn für das geistliche Wunder durch die Hinweisung auf ein Wunder in der sichtbaren Welt geweckt werden, sondern es kommt nur darauf an, dem Gedanken einen anschaulichen Ausdruck zu geben. — Πνεῦμα kommt vom Winde nur selten vor, bei den LXX. 1 Mos. 8, 1. Koh. 11, 5, im N. T. nur Hebr. 1, 7 und auch dort nicht ganz sicher. Hier aber wird die seltne Bezeichnung gewählt wegen der Vergleichung mit dem Geiste, als dessen Symbol der Wind auch in Ez. 37, 9 erscheint, vgl. Christol. 2 S. 590. Auf derselben Symbolik ruht außer Apgsch. 2, 2 auch C. 20, 22, wo der Herr seine Apostel anhaucht und spricht: „nehmet den Heiligen Geist." Die Erklärung vom Geiste scheitert schon an der Grundst., dann an dem οὕτως. Auch steht πνέω nur von dem Winde, 6, 18. Apoc. 7, 1. Das „wo er will" weist darauf hin, daß die Bewegung des Windes eine freie, mannigfache, unberechenbare ist.

*) Lampe: Ad quem locum respexisse Servatorem vix dubitandum est, quia in ipso quoque arcana venti et generationis conjunguntur.

**) Calvin: In summa, ne dubitemus Spiritu Dei nos refingi ac fieri novos homines, quamvis agendi modus nos lateat.

V. 9. „Nicodemus antwortete und sprach zu ihm: wie kann dies geschehen. V. 10. Antwortete Jesus und sprach zu ihm: du bist der Lehrer Israels und dieses weißt du nicht.“ Der Lehrer, das ist nachdrücklicher, als wenn blos von einem Lehrer geredet würde. Der Artikel weist darauf hin, daß in Nicodemus die ideale Person des Lehrers Israels concret geworden: der einzelne Berufsträger repräsentirt das Ganze des Berufes. Aehnlich ist es, wenn in 1 Sam. 17, 58 David auf die Frage Sauls: weß Sohn bist du, antwortet: der Sohn deines Knechtes Isai — die ganze Sohnschaft Isais wird für Saul durch David repräsentirt —, wenn in Hagg. 1, 13 Haggai der Engel des Herrn genannt wird, wenn Jesus in C. 10, 11 sagt: „Ich bin der gute Hirte“, in meiner Person stellt sich der gute Hirt dar. Die strafende Anrede des Herrn fordert, daß die Lehre von der Wiedergeburt im A. T. klar vorliegt, und der ernste Vorwurf führt darauf, daß es sich nicht blos um ein Capitel aus der prophetischen Theologie handelt, sondern um solches, was schon unter dem A. B. erlebt werden konnte und sollte. Wirklich liegt auch die Lehre von der Wiedergeburt im A. T. klar vor, und daß Nicodemus nichts von ihr wußte, darf um so weniger an dieser Thatsache irre machen, da auch Pelagius nichts von ihr wußte, auch Kant nicht, auch Wegscheider nicht. Die Nothwendigkeit der Wiedergeburt liegt in den Grundanschauungen des A. T. begründet. Eine Religion, welche mit so unbedingter Klarheit und Schärfe auf der einen Seite das tiefe und angeborne Verderben des menschlichen Herzens lehrt, auf der andern Seite die höchste Idealität der sittlichen Anforderungen, kann ohne die Wiedergeburt nicht auskommen. Nur ein anderer Ausdruck für die Wiedergeburt ist die Beschneidung des Herzens, welche schon in den Büchern Mose's, 5 Mos. 10, 16. 30, 6 als das nothwendige Merkmal aller wahrhaftigen Mitglieder des Volkes Gottes hingestellt wird. Von Saul heißt es in 1 Sam. 10, 9: „Und es geschah, da er von Samuel wegging, da wandelte Gott ihm sein Herz, daß es ein anderes ward“, und von David in 1 Sam. 16, 13: „Und Samuel nahm die Oelflasche und salbte ihn inmitten seiner Brüder, und es kam der Geist des Herrn auf David

von diesem Tage an und weiter." Nach seinem schweren Falle spricht David in Ps. 51, 12: „Ein reines Herz schaffe mir Gott, und einen festen Geist erneure in meinem Inneren." Er erkennt, daß mit einem bloßen Ausbessern nichts gethan ist, daß es der Entfaltung derselben schöpferischen Kraft bedarf, welche der Geist Gottes einst bewährte, da er auf den Wassern der Urzeit schwebte. So alt wie der A. B. selbst, ist auch die Wiedergeburt als Lehre und als Thatsache. Sie tritt uns gleichsam leibhaftig schon in den drei Patriarchen Abraham, Isaac und Jakob entgegen. Wenn sie in mehreren prophetischen Stellen erst der Zukunft der Messianischen Zeit zugewiesen zu werden scheint, so erklärt sich dies daraus, daß erst in dieser Zeit die Bedingungen der Wiedergeburt vollständig ins Leben treten, die in ihr wirksamen Kräfte zur vollsten Entfaltung gelangen sollten. Die Hauptstellen sind hier Ez. 11, 19: „Und ich gebe ihnen Ein Herz und einen neuen Geist gebe ich in ihr Inneres, und ich entferne das Herz von Stein aus ihrem Fleische und gebe ihnen ein Herz von Fleisch", an die Stelle des natürlichen, das in Bezug auf Gott hart wie Stein ist, unempfindlich, unempfänglich, 18, 31. 36, 26. Jer. 4, 4. 31, 33. Während also der Sache nach die neutestamentliche Lehre von der Wiedergeburt sich im A. T. so vielfach anbahnt, findet sich in Bezug auf den Ausdruck Wiedergeburt eine Anbahnung nur in zwei Stellen des A. T. vor, in Hi. 11, 12: „Und der hohle Mann werde klug und der Waldesel zum Menschen geboren", in dem Sinne von: qui natus est onager, fiat homo per novam nativitatem, und dann Ps. 87, dessen Thema ist: Zion in Zukunft die Geburtsstätte der Völker; sie sollen dort von neuem geboren werden als Kinder Gottes und Kinder Abrahams.

V. 11. „Wahrlich, wahrlich ich sage dir, wir reden was wir wissen und bezeugen was wir gesehen haben, und ihr nehmet unser Zeugniß nicht an." Der Plural οἴδαμεν hier correspondirt dem Plural οἴδαμεν in V. 2 und tritt diesem gegenüber, was um so weniger verkannt werden kann, da auf diesen Plural sich noch das ὑμᾶς in der Rede des Herrn in V. 7 bezog, und da auf ihn im gleich Folgenden das οὐ λαμβάνετε, οὐ πιστεύετε

geht. Da nun dort der Plural eine wirkliche Mehrheit bezeichnet, so wird dies auch hier der Fall seyn. Wer außer Jesu gemeint ist, kann nicht zweifelhaft seyn. „Die göttlichen Gesandten der früheren Zeiten, besonders Johannes der Täufer" hätten näher bezeichnet werden müssen. Man kann auf sie nur durch Rathen gelangen, worauf wir in der Schrift nie hingewiesen sind. Der nächstliegende Gedanke ist der an die persönlich anwesenden Jünger. Im Geleite dieser erblicken wir Jesum immer von C. 1, 40 an, als sein Gefolge werden sie durch das ἀκολούθει μοι in 1, 44 bezeichnet, vgl. 2, 2. 11. 12. 17. 3, 22. Wir können kaum zweifeln, daß sie auch hier um Jesu versammelt waren. Gegen die Annahme, daß Christus hier von sich allein in der Mehrheit rede, nach der Weise der Fürsten, spricht auch die Ausdrucksweise. Der Ausspruch enthält Nichts, was sich auf die Prärogative Christi bezieht, nur solches was auch die Apostel angeht, was Johannes anderwärts sich selbst beilegt, vgl. C. 19, 35, dann den Eingang des 1 Br. Johannis: ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, dann Apoc. 1, 2: ὃς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδε, wozu in meinem Commentar bemerkt wurde: „Johannes redet nicht aus sich selbst, sondern er bezeuget nur das Wort Gottes, wie es ihm durch das Zeugniß Jesu Christi gewiß geworden. Durch das: was er sah, wird die eigne Erfindung, die Einmischung einer üppigen Subjectivität ganz ausgeschlossen." In der Hauptsache wird nur solches ausgesprochen, was die ganze wahrhaftige Kirche Christi mit ihrem Herrn aussagen, was namentlich jeder rechtschaffene Lehrer ihm nachsprechen kann. — Der Herr spricht zunächst eine Thatsache aus, ein großes Privilegium, welches der Kirche im Gegensatze gegen die Weltweisheit mit ihren luftigen Speculationen eignet. Auch die Jünger konnten damals schon aus der Erfahrung der Wiedergeburt reden, und nicht so wie der Blinde von der Farbe. Der Keim der Wiedergeburt war schon tief in ihr Herz gesenkt. Wie sie überhaupt von dem ersten Anfange ihres Verhältnisses zu Christo an auch anfingen zu reden was sie wußten und zu bezeugen was sie gesehen hatten, erhellt aus 1, 42. 46, so daß also der Einwand Lampe's gegen die Mitbeziehung des Ausspruches

auf die Jünger: sed illi nondum testabantur, nicht trifft. Glauben und bekennen, wiſſen und reden, ſehen und bezeugen ſind eng und unzertrennlich miteinander verbunden. In der Aussage liegt aber eine Paräneſe. Wer verſucht wird eigne Einfälle vorzubringen, der muß im Angeſichte dieſer Worte Chriſti erſchrecken.

V. 12. „Wenn ich euch das Irdiſche ſagte und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr dann glauben, wenn ich euch das Himmliſche ſage?“ Eine auffallend übereinſtimmende Parallelſt. iſt Weish. 9, 16: καὶ μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν χερσὶν εὑρίσκομεν μετὰ πόνου· τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασε. Der Unterſchied iſt aber der, daß dort die irdiſchen Dinge dem Gebiete der Natur angehören, während dagegen hier auf dem religiöſen Gebiete ſelbſt zwiſchen Irdiſchem und Himmliſchem unterſchieden wird. Was die himmliſchen Dinge hier ſind, darüber können wir nicht zweifelhaft ſeyn, da die dreifache Erwähnung des Himmels in V. 13 deutlich zeigt, daß wir dort näheren Aufſchluß darüber finden. Danach iſt an Lehren zu denken, wie die von der Gottheit Chriſti. Daß bei den irdiſchen Dingen zunächſt an die Wiedergeburt zu denken ſey, erhellt daraus, daß von dieſer der Herr vorher geredet hatte, εἶπον ὑμῖν. Die Wiedergeburt gehört zu den irdiſchen Dingen, trotzdem, daß das bewirkende Princip derſelben, der Heilige Geiſt, V. 5. 6, ein überirdiſches iſt. Ihre Grundlage iſt die Einſicht in die natürliche Beſchaffenheit des Menſchen, ſein tiefes Verderben. Das iſt eine irdiſche Thatſache. Wer die erſt ſcharf erkannt hat, in wem in Folge deſſen die Sehnſucht nach einer höheren Daſeynsſtufe erwacht iſt, der hat in der Erkenntniß der Wiedergeburt ſchon einen bedeutenden Fortſchritt gemacht. (Man kann auch ſagen, das ἐπίγειον iſt die Erkenntniß der Nothwendigkeit der Wiedergeburt, vgl. das δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, V. 7.) Weſentlich anders iſt es mit den himmliſchen Dingen, der Gottheit Chriſti, V. 13, dem Rathſchluſſe der Erlöſung durch ihn, V. 14. 15. Dieſe können erſt dadurch zugänglich werden, daß erſt in Bezug auf die irdiſchen Dinge Klarheit gewonnen iſt. Die Erfahrung zeigt, daß mit der Erkenntniß des menſchlichen Verderbens ſofort auch der

Glaube an die Gottheit Christi und seine Versöhnung aus der Kirche verschwand. — Das: ihr glaubet nicht, wird in Bezug auf Nicodemus nicht absolut zu fassen seyn. Denn sonst würde der Herr ihm im Folgenden die himmlischen Dinge nicht sagen. Das hieße ja tauben Ohren predigen. Dann ist ins Auge zu fassen, daß von V. 9 an jede Einrede des Nicodemus aufhört. Er verstummt, weil die Wahrheit sein Herz getroffen hat. Er spricht durch sein Schweigen mit Hiob: „Siehe ich bin zu gering, was soll ich dir antworten? Meine Hand lege ich auf den Mund. Einmal habe ich geredet und nicht will ich antworten und zweimal und nicht will ich fortfahren." Mit unserm Ausspruche, der um so schärfer treffen mußte, da Nicodemus gleich mit dem Bekenntnisse, daß Christus der Lehrer von Gott gekommen sey, begonnen und also sich verpflichtet hatte unbesehens hinzunehmen, was er ihm bot, gab der Heiland dem sterbenden Unglauben des Nicodemus den letzten Stoß. In der folgenden Geschichte stellt er sich uns als ein Christgläubiger dar. Wir dürfen nicht zweifeln, daß er dies durch die vorliegende Rede geworden ist. Den entscheidenden Punct aber wird sein Schweigen bezeichnen, was um so bedeutsamer ist, da der Herr ihn in V. 10—12 recht scharf angegriffen hatte. Namentlich V. 10, zu einem Mitgliede des hohen Rathes gesprochen, mußte die Entscheidung nach der einen oder nach der anderen Seite herbeiführen. Anton: „Das sind lauter Stacheln gewesen in Nicodemi Gemüthe, dabei er aber nunmehr submiß und ganz und gar stille ist. Christus muß aber noch weiter mit ihm procediren."

V. 13. „Und Niemand ist aufgefahren in den Himmel, außer der vom Himmel herabgekommen, der Menschensohn, der im Himmel ist" (der wird auffahren in den Himmel). Daß der Herr hier nicht etwa die Sicherheit seines Wissens auf dem religiösen Gebiete bekundet (Meyer: „Und kein Anderer als ich kann euch die himmlischen Dinge offenbaren", de Wette: „im metaphorischen Sinne zu nehmen, vom Erkennen, gleichsam Herabholen dessen, was im Himmel ist"), daß er vielmehr von der Darlegung der irdischen Dinge übergeht zu der Darlegung der himmlischen Dinge, worin die irdischen ihre Wurzel haben,

das erhellt, außer aus der gleich nachzuweisenden Unzulässigkeit der uneigentlichen Auffassung des Auffahrens zum Himmel, aus der offenbaren Beziehung, in der die dreifache Erwähnung des Himmels hier auf die himmlischen Dinge, die ἐπουράνια steht. Unter den himmlischen Dingen nimmt für die Heilslehre die erste Stelle die wahrhaftige Gottheit Christi ein. Denn das ist die Grundlage der durch ihn gestifteten Versöhnung. Auf dieser ruht die in der Taufe versiegelte Sündenvergebung, auf dieser wieder die Ertheilung des Heiligen Geistes. Die Gottheit Christi nun wird hier gelehrt, nachdem vorher der Stolz des Nicodemus gebrochen, und also dem Glauben an die Gottheit Christi und die auf ihr ruhende Versöhnung (V. 14. 15) die Bahn bereitet worden ist. — „Und Niemand ist gen Himmel gefahren." Maaßgebend für den Sinn dieser vielfach unrichtig gedeuteten Worte ist zuerst die Grundst. Prov. 30, 4: „Wer stieg empor zum Himmel und herab." V. 2—6 dort bilden den Commentar zu der Devise: „Mit mir Gott und ich bin stark." Ihr Zweck ist der, durch die Hinweisung auf die menschliche Beschränktheit und Niedrigkeit einzuladen zur unbedingten Unterordnung unter Gottes geoffenbartes Wort, von der nur derjenige sich zu dispensiren berechtigt wäre, der es Gott gleich thun könnte. Kein Mensch kann in den Himmel emporsteigen, die Stätte der Allmacht und Herrlichkeit, keiner sich zu göttlicher Macht und Würde erheben, wir sind vielmehr an die niedrige und arme Erde gebannt. „Und stieg herab", um Dinge zu wirken, wie sie im Folg. weiter aufgezählt werden, den Wind zu fassen in seiner Faust, das Wasser zu binden in sein Gewand, die Gränzen der Erde festzustellen, ein Herabsteigen wie das in 1 Mos. 11, ausgerüstet mit der Macht des Himmels. Die Frage steht im Sinne der Verneinung und dem Sinne nach entspricht das: Niemand ist aufgefahren, hier, genau dem: wer ist aufgefahren, der Grundst. Anton: „Die Welt hat nun schon lange gestanden, und sind immer Himmelsteiger, solche Klettergeister und verwegene Gemüther gewesen (1 Mos. 11, 4: „Wir wollen uns einen Thurm bauen, des Haupt im Himmel sey", Jes. 14, 13: „Und du sprachst in deinem Herzen: ich will gen Himmel emporsteigen, über die Sterne Gottes erhöhen

meinen Thron"), ist denn aber nun jemand, der einmal wä
hinaufgestiegen? Niemand!" Ganz ähnlich sind die Fragen
Jes. 40, 12: „wer maß mit seiner Faust das Wasser" u. s. w
s. v. a. kein Mensch kann es, Hi. 38, 12: „hast du wohl jema
dem Morgen entboten", V. 29. 35 und so viele andere in d
Reden Gottes. Aus dieser Grundst. ersehen wir 1. daß das Pe
fectum in seiner gewöhnlichen Bedeutung steht, daß man nic
mit Luther übersetzen darf: Niemand fähret gen Himmel, w
auch schon sprachlich unzulässig ist. 2. Daß die Himmelfahrt i
eigentlichen Sinne zu nehmen ist. Es ist in der Grundst. offenb
von etwas schlechthin dem Menschen Unmöglichen die Rede. W
stieg je in den Himmel, so daß er nicht mehr zu beten braucht
unser Vater, der du bist im Himmel. Auf eine eigentliche Himme
fahrt führen hier nicht minder wie diese Grundst. auch al
Parallelst. Im ganzen N. T. steht das Emporsteigen in d
Himmel nur von der Himmelfahrt im eig. Sinne, vgl. 6, 6
20, 17. Apoc. 11, 12. Luc. 24, 51. Auch in Ephes. 4, 9. 1
bezieht sich ἀναβαίνειν, was grade so wie hier dem καταβαίνε
entgegen steht, auf die Himmelfahrt. Auf den eigentlichen Si
führt auch der Gegensatz des Herabsteigens und der Sprachg
brauch des A. T., in dem עלה vorkommt von dem Zurückkehr
Gottes in den Himmel, wenn er im Vorspiele seiner Erscheinu
im Fleische auf Erden sich vorübergehend kundgegeben hat, 1 M
17, 22. 35, 13. Ps. 47, 6. 68, 19. Kann nun nach dem g
führten Beweise nur an eine eigentliche Himmelfahrt gedac
werden, die bei Christo noch nicht geschehen war, und müss
die Worte ferner auch nach der Grundstelle als absolute, kei
Ausnahme zulassende Verneinung aufgefaßt werden: Niema
ist bis jetzt oder niemand ist noch je, nicht etwa: Niemand auß
mir, so wird am Schlusse des V. zu ergänzen seyn: der wi
gen Himmel fahren. Die Annahme einer solchen Ellipse ka
kein Bedenken haben, da der Satz ohne die Annahme einer solch
gegen den Augenschein war, also aus der Breviloquenz kei
Zweideutigkeit entstehen kann. Dann haben wir die drei Zeite
er war im Himmel, denn er kam von dort herab, er ist i
Himmel, und er wird im Himmel seyn. Daß hier mit d

Beziehung auf die Himmelfahrt gleich begonnen wird, geſchieht wegen der Grundſtelle. Was Chriſtus hier von ſich ausſagt, das faßt er in V. 16 zuſammen, indem er ſich als den eingebornen Sohn Gottes bezeichnet. — Indem der Herr ſich als den bezeichnet, der vom Himmel herabgeſtiegen iſt, legt er ſich eine himmliſche Wohnung bei vor ſeiner Erſcheinung im Fleiſche, im Einklange mit dem, was er in C. 17, 5 von der Herrlichkeit ſagt, die er bei dem Vater hatte ehe denn die Welt ward, im Einklange auch mit Johannes dem Täufer, der ihn in 3, 31 als den von oben, ἄνωθεν, und aus dem Himmel, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ Gekommenen bezeichnet, der eben deshalb über alle Irdiſchen unbedingt erhaben ſey. Daß die Worte die wahre Gottheit Chriſti zur Vorausſetzung haben, daß nicht an ein ſolches Herabſteigen gedacht werden kann, wie das der Engel (ein ſolches würde nicht mit der Geburt aus der Maria verträglich ſeyn, nur Gott und Menſch bilden keinen unvereinbaren Gegenſatz) zeigt die unverkennbare Beziehung auf die Stellen des A. T., in denen Gott ein Herabſteigen beigelegt wird, wenn er vorübergehend auf Erden erſcheint oder dort ſeine Herrlichkeit kundgibt, im Vorſpiele ſeiner Erſcheinung im Fleiſche. So z. B. 2 Moſ. 3, 8. 19, 11: „Am dritten Tage wird herabſteigen der Herr vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai", 4 Moſ. 11, 17. 12, 5. Jeſ. 31, 4: „Alſo wird herabſteigen der Herr der Heerſchaaren zu ſtreiten für den Berg Zion." Daß der Ausdruck, den Jeſus auch in C. 6, 33. 38. 50. 51. 58 (vgl. Epheſ. 4, 9. 10) von ſich gebraucht, auf das übermenſchliche Weſen Chriſti hinweiſt, erkannten ſelbſt die Juden in C. 6, 42.*) — Warum nennt ſich Chriſtus hier den Menſchenſohn? Weil ſeine Menſchheit eine Hülle war, welche kurzſichtigen Augen die himmliſche Hoheit verdeckte, welche er für ſich in Anſpruch nimmt, ſ. v. a. trotzdem, daß ich als ein Menſch vor euch ſtehe, oder: du ſiehſt mich zwar als einen geringen Menſchen, aber u. ſ. w. Der

*) Lampe: Indicat igitur Servator hac phrasi se licet filium hominis praeter eam tamen ex Virgine secundum carnem aliam habere coelestem originem, se eundem esse, qui olim descendendo in visibili symbolo in Israele praesens fuit.

Ausdruck aber, durch den der Herr einräumt, was vor Augen liegt, ist selbst schon geeignet den Anstoß zu beseitigen. Er weist auf Daniel zurück, vgl. zu 1, 52, wo Einer wie ein Menschensohn, also nur nach der einen Seite seines Wesens einem Menschen gleich, in den Wolken des Himmels erscheint. — Daß ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ nur heißen kann: der im Himmel ist, nicht: der im Himmel war, wird jetzt wieder allgemein anerkannt. Winer Gr. S. 305 sagt: „In dem Sinne von: der im Himmel war, würde es ziemlich mit dem Sinne von: der von dem Himmel herabgekommen, zusammenfallen, es soll hier aber etwas Besonderes (und Nachdrucksvolleres) aussagen (und eine Steigerung ist nicht zu verkennen)." Die eingeklammerten Worte werden zu streichen seyn. Eine Steigerung findet nicht statt. Alles Dreies führt auf die gleiche Dignität. Jedes für sich führt auf den Begriff der vollen Gottheit, die sich in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft des Sohnes Gottes kund gibt. Außer der Tautologie entscheidet gegen die Erklärung: welcher war, auch die Sprache. Das Partic. präsent. kann ohne die Verbindung mit einem Präterit. oder einem Zeitadverbium nur zur Bezeichnung der Gegenwart stehen, besonders hier, wo die Gegenwart offenbar den Gegensatz bildet gegen die Vergangenheit und die Zukunft. Der Himmel kommt hier als die Stätte Gottes in Betracht, wie Aristoteles bei Tholuck Bergpred. zu C. 6, 9 sagt: πάντες τὸν ἀνωτάτῳ τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι. Im Himmel seyn oder sitzen erscheint im A. T. immer als Prärogative Gottes und als gleichbedeutend mit seiner Heiligkeit, seiner Abgezogenheit von allem creatürlichen Wesen. So in Ps. 2, 4. 11, 4. 115, 3: „Unser Gott ist im Himmel, alles was er will, das thut er." 103, 19: „Der Herr hat im Himmel bereitet seinen Thron und sein Reich herrschet über Alles." Kohel. 5, 1: „Gott ist im Himmel und du auf der Erde", er der Reiche und wir die Armen, er der Allmächtige und wir die Ohnmächtigen. In 2 Chron. 20, 6 spricht Josaphat: „Jehova, Gott unserer Väter, bist du nicht Gott im Himmel und du herrschest über alle Reiche der Heiden." Indem der Herr also sich hier als den bezeichnet, der auch als Menschensohn im Himmel ist, „weist er darauf hin, daß

er sich der göttlichen Herrlichkeit bewußt ist, deren er sich auch mit dem Vater erfreute, da er in der niederen Knechtsgestalt auf der Erde wandelte." Hand in Hand mit unserer St. geht C. 14, 9, wo Christus spricht: wer mich siehet, der siehet den Vater." An der Doppelseitigkeit der Existenz, welche Christus sich hier beilegt, nehmen in gewissem Maaße auch seine Gläubigen Theil. Sie sind auf der Erde und doch zugleich durch die Verbindung mit ihrem Haupte im Himmel. *)

V. 14. 15. „Und so wie Moses in der Wüste die Schlange erhöhte, also muß des Menschen Sohn erhöht werden, auf daß jeder der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe." Der Herr fährt hier fort, dem Nicodemus die „himmlischen Dinge" darzulegen. Im vorigen Verse seine Gottheit, hier die auf Grund derselben durch ihn zu stiftende Versöhnung. Treffliche Bemerkungen über den Gang, den Jesus in dem Gespräche mit Nicodemus nimmt, gibt Anton: „Der verlorne Zustand muß unsererseits das primum cognitum seyn, das erste, das man erkennet. Von diesem verlorenen Zustande, deswegen wir müssen wiedergeboren werden, hatte Nicodemus hier gehört, V. 6. Und das war nun bei ihm geworden λόγος ἔμφυτος, ein eingepflanzet Wort. Darum ward er nun so sanftmüthig, und konnte er auch τὰ ἐπουράνια mit sanftem Gemüthe anhören, und nicht nur ertragen, sondern auch erkennen, es sey eine Arzenei, davon er müsse genesen; und alle die da wollten genesen, und die nicht wollten verloren werden, sondern statt dessen das ewige Leben haben, müßten dabei bleiben. — Nicodemus mußte ordentlich von einem Puncte zum andern gebracht werden, bis ihm der Artikel von Christo konnte anvertraut werden. Daraus sehen wir dann, daß zwar der Artikel von Christo allen Menschen gleichsam vor der Thür steht, aber man schreitet zu demselben

*) Augustinus: Ecce hic erat et in coelo erat: hîc erat in carne, in coelo erat divinitate, natus de matre, non recedens a Patre. — Miraris quia et hic erat et in coelo? Tales fecit discipulos suos. Paulum audi apostolum dicentem, nostra autem conversatio in coelis. Si homo Paulus apostolus ambulabat in carne in terra et conversabatur in coelo, Deus coeli et terrae non poterat esse et in coelo et in terra?

nicht ex abrupto, und so sprungsweise, sondern der Mensch muß erst subigirt oder untergebeugt werden durch Erkenntniß seines Verderbens. Wenn aber nun der Mensch sich einläßt in die Erkenntniß seines Verderbens, so läßt sich auch Christus mit ihm ein, daß er ihm den Artikel vom Erlöser vertraut. Und ist hier zu verwundern, daß da Nicodemus sich zuerst etwas sperren wollte bei den praeliminaribus von der Wiedergeburt, er hernach so stille geworden, weshalb ihm auch Christus die höchsten Puncte, auch sogar von seinem Leiden anvertraut hat." — Die Grundfrage, welche sich bei dem vorliegenden Ausspruche Christi darbietet, ist die: was bedeutet die eherne Schlange in der Grundst. 4 Mos. 21? In Weish. 16, 6 wird sie als Zeichen des Heiles, σύμβολον σωτηρίας bezeichnet. Aber damit ist wenig gesagt, es fragt sich, inwiefern sie dies war. Nach der gangbaren Annahme nun soll die Schlange „Symbol der göttlichen Heilkraft" seyn. Man bemerkt: „In der Aegyptischen Theologie war sie von Alters her ein Symbol der Heilkraft. — Bei den Griechen und Römern war die Schlange die stetige Begleiterin oder Repräsentantin des Heilgottes und das eigentlichste Symbol der Heilkunde." Aber solche heidnische Anschauungen dürfen nicht so ohne weiteres auf das biblische Gebiet übergetragen werden. Wenn wir uns auf diesem halten wollen, so müßte die Hypothese jedenfalls eine Modification erleiden. Man müßte bei der Schlange das Moment der List und Klugheit ins Auge fassen. Daß dies schon in 1 Mos. 3, 1 hervorgehobene characteristische Moment auch in bonam partem angewandt werden kann, zeigt Matth. 10, 16. Sind die Gläubigen zur Nachahmung Gottes berufen, so liegt in der Thatsache, daß von ihnen Schlangenklugheit verlangt wird, daß auch Gott solche in höchstem Grade besitzt, daß er namentlich erfinderisch ist in Bezug auf die Mittel des Heiles für die Seinen. Aber sehen wir auch ab von dem Bedenken, welches die Annahme der Abbildung einer göttlichen Kraft hervorrufen muß, dergleichen sich im ganzen A. T. nicht vorfindet (auch die Cherubim waren nicht eine solche, sie repräsentiren die irdische lebendige Schöpfung): diese Hypothese scheitert an dem einen Umstande, daß es in 4 Mos. 21, 8 heißt: „Mache dir einen Saraph und setze ihn auf eine

Panierſtange." Die Bed. des Saraph kann nicht zweifelhaft ſeyn. Die Schlange wird nicht alſo genannt „von den feuerrothen Flecken ihrer Haut", denn שרף heißt nicht brennen, ſondern verbrennen, ſondern ſie heißt die verbrennende, weil ihr Gift dem verzehrenden Feuer gleicht, wie aus gleichem Grunde im Griech. gewiſſe Schlangen πρηστῆρες und καύσωνες genannt werden. Die Vulg. gibt שרף richtig wieder durch serpens flatu adurens. Danach nun muß bei der Schlange das Gift beſonders in Betracht kommen, von dem abſtrahirt wird, wenn man in der Schlange das Bild der allen ſchädlichen Potenzen überlegenen heilserfinderiſchen Weisheit erblickt. Dem Saraph hier in ſeiner Correſpondenz mit V. 6: „Und er ſandte gegen ſie die feurigen Schlangen" kann nur in einer Weiſe ſein Recht geſchehen, durch die Annahme, daß die eherne Schlange nicht minder wie die lebendigen, die ſchädliche Potenz bezeichnet, der Unterſchied nur darin liegt, daß die eherne Schlange die durch Gottes Kraft überwundne ſchädliche Potenz iſt. Es iſt wohl zu beachten, daß Moſes nicht etwa eine lebende Schlange nimmt, ſondern ein todtes Bild derſelben, zum Zeichen ihrer Ueberwindung durch die heilende Kraft des Herrn. Nach dieſer Seite hin iſt das נחש נחשת in Num. 21, 9 („Und Moſes machte eine Schlange von Erz") gewiß kein zufälliger Gleichklang: die feurige Schlange iſt gleichſam zu todtem Erze erſtarrt. Auch das Aufſtellen als Zeichen iſt von Bedeutung. Es war dies ein δειγματίζειν, ein θριαμβεύειν Col. 2, 15. Iſt die Bedeutung der Schlange in der Grundſt. beſtimmt, ſo kann auch der Vergleichungspunct nicht zweifelhaft ſeyn. Es liegt am Tage, daß Bemerkungen wie die: „In die Vergleichung geht nicht die Schlange ein, ſondern blos das Aufrichten derſelben", nur der Verlegenheit ihre Entſtehung verdanken.*) Chriſtus iſt das Gegenbild der Schlange, inſofern als

*) Schon Vitringa obs. II C. 11, 1 p. 426 bemerkt dagegen: Fidem in se videtur componere cum intuitu serpentis, qui Israelitis, quotquot ab ictibus et morsibus serpentum sanari cupiebant, praeceptus erat. Quae comparatio non admodum apparet commoda esse, si ipse serpens, quem Israelitae contueri debebant, Christum ipsum non adumbraverit. Vitringa

er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde auf sich nahm und stellvertretend büßte. Was dort an jener niederen feindlichen Potenz geschah, verbürgte, daß in Zukunft ein gleicher wirksamer Beistand dargeboten werden sollte gegen diese schlimmste Feindin; was damals zur Erhaltung des leiblichen Lebens geschah, war eine thatsächliche Hinweisung auf jene zukünftige Wirkung zur Erwerbung des ewigen Lebens. Die Anschauung, wonach der gekreuzigte Christus die überwundne Sünde darstellt, liegt in einer Reihe von Stellen des N. T. vor, Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 21: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, 1 Petr. 2, 24, und der Keim dieser Anschauung findet sich klar und deutlich auch schon im A. T. in Jes. 53. Luther: „Das heißt erhöhet, daß er am Kreuze die Farbe meines Giftes geführt und ist doch kein Gift in ihm gewesen." — In dem ὑψωθῆναι wollen viele Ausleger einen Doppelsinn finden, es soll sich zugleich auf die Kreuzigung Christi beziehen und auf seine Verherrlichung, zu welcher durch die Kreuzigung der Weg gebahnt wurde. Allein die Beziehung auf die Kreuzigung wird durch das vorhergehende ὕψωσε erfordert und im Syrischen steht ebenso רמי, erhöhen, von der Kreuzigung. Auf die Kreuzigung bezieht sich das ὑψοῦν in den Reden Christi bei Johannes immer, vgl. C. 8, 28. 12, 32. 34. (Anders in der Apostelgesch., τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, 2, 33. 5, 31.) Ein Doppelsinn aber ist nicht gehörig indicirt und der Parallelismus zwischen Christo und der Schlange wird dadurch gestört. — Es heißt: also muß des Menschensohn erhöht werden. Daß das δεῖ sich zunächst auf die Weissagung des A. T. bezieht, unter der auch der weissagende Vorgang begriffen ist, welchen der Herr hier ausdrücklich anführt, zeigt die Vergleichung der Parallelst., vgl. Matth. 16, 21. 26, 54. Luc. 24, 25. 26. 44. 46. Apg. 17, 3. Indirect aber geht das δεῖ auf den göttlichen Rathschluß. Denn ein Ausfluß dieses Rathschlusses sind die Weissagungen und sie kommen hier nur insofern in Betracht, als sie diesen Rathschluß bezeugen. Darauf

hat in Bezug auf die eherne Schlange in der Hauptsache das Richtige, aber er und die ihm gefolgt sind, haben durch Einmischung des Teufels die Wahrheitsmomente ihrer Ansicht verdunkelt.

allein beruht die Nothwendigkeit der Correspondenz der Geschichte Christi mit ihnen. — Die Bezeichnung Christi als der Menschensohn weist hin auf die menschliche Natur des Erlösers, als die Bedingung seiner tiefsten Erniedrigung und seines Leidens, zugleich aber auch auf die hinter derselben verborgen liegende Herrlichkeit, vgl. Christol. 3, 1 S. 16. — Das ewige Leben bildet den Gegensatz gegen das zeitliche Leben, welches durch das Anschauen der ehernen Schlange gewonnen ward.*) Dies ewige Leben wird sofort mit dem Momente des Glaubens gewonnen, nicht die bloße Anwartschaft darauf, sondern sein wirklicher Besitz. Darauf weist das Präsens ἔχῃ hin, im Einklange mit einer Reihe von anderweitigen Andeutungen in den Reden Christi in unserem Evangelium, vgl. V. 16. 36. 5, 24. 6, 40. 47. 1 Joh. 5, 12. 13. Obgleich der Vollbesitz des ewigen Lebens erst dem jenseitigen Daseyn angehört, so reichen doch die Kräfte desselben in das gegenwärtige Daseyn herüber, vgl. 4, 14. Hebr. 6, 5. Das practische Resultat aus dem vorliegenden Ausspruche Christi ziehen die Worte Quesnels: Ingrat, et ennemi de son propre bonheur, quiconque n'aime point à tourner les yeux pour vous pour y adorer sa vie crucifiée et y trouver la mort de ses passions.

V. 16. „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gegeben hat, auf daß jeder, der an ihn glaubt nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe." Es ist von Bedeutung, daß in dem zweiten Theile dieses V. der 15. V. buchstäblich wiederholt wird. Es zeigt dies, daß auf diese Worte, welche dort mehr eine untergeordnete Stellung einnehmen, zurücktreten hinter der hohen Bedeutung der objectiven Heilsthatsache, der durch Christum zu stiftenden Erlösung, hier der Hauptnachdruck fällt, sie geben das Thema ab für den letzten Theil der Rede Christi an Nicodemus, welche die hohe Bedeutung des Glaubens ins Licht stellt und dem Nicodemus ins Gewissen schiebt. In dem ersten Theile des V. wird der Inhalt

*) Augustin: Figura praestabat vitam temporalem; res ipsa, cujus illa figura erat, praestat vitam aeternam.

von V. 13. 14 resumirt, ebenso wie in V. 15 der Abschnitt 16—21 vorbereitet und angebahnt wird. Die Bezeichnung Christi als der eingeborne Sohn Gottes faßt zusammen, was in V. 13 von der himmlischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Christi gesagt worden, und was hier von der liebenden Dahingabe dieses eingebornen Sohnes Gottes gesagt wird, nimmt V. 14 wieder auf. Durch diese Zusammenfassung tritt zugleich der innere Zusammenhang zwischen V. 13 und 14 ans Licht, die zunächst nur nebeneinander liegen: sie stellt das Ineinander der Gottheit Christi und der Versöhnung dar. — Nach dem Vorgange des Erasmus haben mehrere neuere Ausll. angenommen, daß das Gespräch Christi mit Nicodemus mit V. 15 aufhöre, und daß von da an Johannes auf eigne Hand die Rede fortführe. Dafür aber spricht kein irgend probehaltiger Grund. Wenn Olshausen bemerkt: „Daß es nicht mehr Worte Jesu sind, erhellt schon daraus, daß sich die Beziehung auf Nicodemus ganz verliert", so liegt als Thatsächliches nur soviel zu Grunde, daß Nicodemus, dem grade in diesem letzten Theile aufs Ernstlichste ans Herz gegriffen wird, nicht wieder zu Worte kommt. Dies erklärt sich aber vollkommen aus dem, was nach dem Vorgange Antons schon die Berleb. B. bemerkt hat: „Die Sorge an Gott Theil zu haben, war dem Nicodemo an sein Herz gekommen. Darum wird er nun hier stille und verliert sich ganz, so das man nicht weiß, wo er bleibt. Er war durch die vorige Materie ganz niedergelegt, sein Herz war ganz durchackert; darum hörte er fleißig und gelassen zu und erkannte, wie nöthig ihm dieser eingeborne Sohn wäre. Und da er hiebei am meisten hätte können Einwürfe machen, wenn er seiner verderbten Vernunft hätte folgen wollen, so war doch jetzt gar keine Widerrede in seinem Munde, weil er die Wahrheit und Nothwendigkeit der Sache erkannte. Die Furcht verloren zu werden, wurde bei ihm ganz auseinandergewickelt. Denn Christus begegnet ihm jetzt mit ganz lieblichen und süßen Worten, da er ihm vorher scharf zugeredet, nicht als ob Christi Gemüth das so mit sich brächte, sondern Nicodemi Gemüth erforderte eine solche Ordnung, weil er erst mußte niedergeworfen und gedemüthigt werden." Gegen

die Annahme aber, daß Johannes von V. 16 an selbst redend auftrete, spricht nicht nur, daß von einem solchen eignen Fortspinnen der Rede Christi (wobei das ausdrücklich an das Vorige anknüpfende γάρ wohl zu beachten ist) sich kein einziges sicheres oder auch nur wahrscheinliches Beispiel anführen läßt*) und daß die Glaubwürdigkeit des Evangeliums dadurch ernstlich gefährdet wird, sondern noch mehr, daß die Rede Christi dadurch einen abgebrochenen Character erhält. Mit einer ernsten Gewissensmahnung hatte sie begonnen. Wir erwarten, daß sie mit einer eben solchen schließen wird. Die objectiven Thatsachen, die Gottheit Christi und seine Versöhnung bleiben in der Luft schweben, wenn sie nicht in einer Schlußrede in das Gemüth gleichsam hineingetrieben werden. Der Glaube nimmt überhaupt, und ganz besonders in den Reden Christi bei Johannes eine so wichtige Stelle ein, daß seiner Bedeutung mit der kurzen Andeutung in V. 15 nicht genügt wird. — Κόσμος ist eigentlich das Weltganze, die Schöpfung. Die Beschränkung auf das menschliche Geschlecht, welches nach 1 Mose 1 den Mittelpunct der Schöpfung bildet, ergibt sich aus der Natur der Sache. Die Beschränkung auf den mundus electorum in den Beschlüssen der Dortrechter Synode und in der Schweizerischen formula consensus scheitert nicht nur an den Parallelst., 1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 3, 9, wo der Welt hier „alle Menschen", „Alle", ohne Ausnahme, entsprechen, sondern sie ist auch mit unserer St. selbst schlechthin unverträglich. Schon das Wort selbst entscheidet dagegen, und ferner was Heumann bemerkt: „Man sah nicht, daß der Herr die Welt, von welcher er redet, in zweierlei Menschen eintheilt, nämlich in solche, die wegen ihres Unglaubens verloren werden, und in solche, die durch den Glauben selig werden, und lehrt, daß Gott sie beiderseits geliebt habe, und den einen Theil der Menschen ebenso gern wolle gläubig und selig haben als den anderen." Die Worte sollen aber nicht blos auf die Größe der Liebe Gottes, sie sollen zugleich auf die Tiefe unseres Elendes aufmerksam machen.

*) Quin contra — bemerkt Knapp in den opusc. — hujus scriptoris perpetuo in more illud est positum, ut vel interloquens aliorum sermoni, vel ante expositis quaedam subnectens, claris id indiciis ostendat.

Dieſen Geſichtspunkt hebt Luther hervor, wenn er ſagt: „Damit will er der Welt zeigen ihr Elend und Noth, darin ſie ſtecket; nemlich daß es alſo um ſie ſteht, daß ſie alleſammt verloren iſt und ewig verloren bleiben muß, wo nicht Chriſtus mit dieſer Predigt dazu kommt. — — Da gehöret zu ein ander Wort und Predigt, denn ſie bisher gehöret und gelernt hatten von dem Geſetze, und eine andere Kraft weder Menſchen vermögen.“ — „Daß er ſeinen eingebornen Sohn gab“, Luther: „ſeinen Sohn, der ſo groß iſt als er ſelbſt, das iſt ein ewig unbegreiflich Geſchenk.“ Die Behauptung „μονογενής muß aus der Johanneiſchen Sprache in den Mund Jeſu gekommen ſeyn“ iſt umzukehren. Johannes, der dies Wort (vgl. über daſſ. zu C. 1, 14) allein von Chriſto gebraucht, allein auch berichtet, daß es Chriſtus von ſich gebraucht habe, hat es ohne Zweifel aus dieſer Rede entnommen. Eine altteſt. Grundlage hat es außer der in Sach. 12, 10 (vgl. zu 1, 14) in reellerer Weiſe in 1 Moſ. 22, 2, wo Gott zu Abraham ſpricht: „nimm deinen Sohn, deinen eingeborenen, welchen du liebeſt.“ Hand in Hand mit der Herübernahme des Eingebornen aus dieſer Stelle geht die Beziehung des ἠγάπησεν auf das: den du liebeſt. Die typiſche Bedeutung des Vorganges wird im Einklange mit unſerem Ausſpruche ausdrücklich gelehrt in Hebr. 11, 19: ὅθεν αὐτὸν (τὸν μονογενῆ, V. 17) καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο, im Gleichniß d. h. im Vorbilde Chriſti. Ebenſo liegt die typiſche Deutung des Vorganges, welche ihre Wahrheit darin hat, daß Gott nicht verlangt ohne zu geben, daß wenn er das Liebſte verlangt, darin eine Bürgſchaft liegt, daß er ſein Liebſtes dahin geben wird, auch in Röm. 8, 32 zu Grunde, wo der Apoſtel wörtlich anſpielt auf 1 Moſ. 22, 16: „weil du dieſes gethan und mir deinen Sohn, deinen einzigen nicht vorenthalten.“ — Daß das ἔδωκε ſich nicht blos auf die Menſchwerdung bezieht, vielmehr vorzugsweiſe auf die Verſöhnung, erhellt aus der Beziehung auf V. 14. Dann auch aus der Beziehung auf das Vorbild, wo dem: er hat gegeben, hier, das: er hat nicht vorenthalten, entſpricht. In Röm. 8, 32 entſpricht παρέδωκεν αὐτόν, ohne daß deshalb das ἔδωκε dieſem gradezu gleichbedeutend wäre. Die Vollendung der Gabe Gottes war die Dahingabe

in den Tod. — Wie verhält ſich der Glaube hier zu der Wiedergeburt in V. 5? Er iſt nicht identiſch mit ihr, ſondern er iſt ihre Vorbedingung. Der Glaube ergreift den Verſöhnungstod des eingebornen Sohnes Gottes. Darauf folgt bei ſolchen, welche in gleichem Verhältniſſe mit Nicodemus ſtehen (wie es ſich mit den Kindern verhält, iſt eine andere Frage), die in der Taufe verkörperte Vergebung der Sünden und Ertheilung des heiligen Geiſtes. Man vgl. Apg. 8, 12: ὅτε δὲ ἐπίστευσαν — — ἐβαπτίζοντο. V. 13. 18, 8. Mrc. 16, 16. Epheſ. 4, 5. Apgſch. 10, 47, wo der heilige Geiſt vor der Taufe ertheilt wird, bildet eine Ausnahme, deren Gründe zu Tage liegen.

V. 17. „Denn nicht hat Gott ſeinen Sohn in die Welt geſandt, daß er die Welt richte, ſondern daß die Welt durch ihn errettet werde.“ Die dreimalige Erwähnung der Welt hier iſt wohl ebenſo wenig zufällig wie die dreimalige Erwähnung des Glaubens in V. 18. Der Zweck iſt nicht der Jüdiſchen Meinung entgegen zu treten, welche ſich Chriſtum vorzugsweiſe als Richter der Heidenwelt dachte. Alles hat in dieſer Rede perſönliche Beziehung. Alles geht darauf aus, das Herz des Nicodemus zu gewinnen. So ſollen auch hier die Worte dem Nicodemus ein Herz zu Chriſto machen, daß er ſich dem hingibt, der zum Heile der Welt und auch zu dem ſeinigen gekommen, vom Himmel herabgeſtiegen iſt. Es ſoll ihm fühlbar gemacht werden, daß hier nicht ein neues Geſetz vorliegt, ſondern ein Evangelium, eine frohe Botſchaft. „O große Gnad' und Gütigkeit! o tiefe Lieb' und Mildigkeit“ u. ſ. w. — Es wird nicht geläugnet, daß das Gericht eine Folge, ſondern daß es die Abſicht der Sendung Chriſti ſey. Die Abſicht kann es nicht ſeyn, denn wenn es Gott nur darauf angekommen wäre zu richten, ſo hätte er das ohne die Dahingabe ſeines Sohnes gekonnt, ſo hätte dieſer nicht in Knechtsgeſtalt erſcheinen dürfen. Luther: „Denn ſolch Gericht und Urtheil iſt ſchon zuvor da durch das Geſetz über alle Menſchen, weil ſie alle in Sünden geboren ſind, daß ſie ſchon dem Tode ſind zugeſprochen und dem Henker am Strick und fehlet nichts, denn daß das Schwert gezückt werde.“ Grade deshalb aber, weil Gott ſeinen Sohn zum Heile geſandt hat, muß das

Gericht über diejenigen ergehen, welche ſolche große Wohlthat verſchmähen und dadurch das Maaß ihrer Sünde voll machen, vgl. V. 18. 19. 9, 39. Quesnel: „Die erſte Zukunft des Sohnes Gottes iſt eine Zukunft des Heiles. Unglücklich derjenige, der ſie für ſich unnütz macht und der ſie ſogar in ein Gericht verwandelt durch ſeinen Unglauben." — Die Stellen, in denen Chriſtus als von Gott geſandt erſcheint, kommen gehäuft nur in den Reden Chriſti und des Johannes vor. Wie die Selbſtbezeichnung Chriſti als der Menſchenſohn überall hinweiſt auf Daniel, ſo iſt in dieſem Ausdruck überall eine Hinweiſung auf die perſönliche Identität Chriſti mit dem altteſt. Engel oder Geſandten des Herrn nicht zu verkennen, vgl. Chriſtol. 3, 2 S. 62. 63. *) — Zu den Worten: ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ bildet die altteſt. Grundſt. Jeſ. 52, 10: „Es ſehen alle Enden der Erde das Heil unſeres Gottes."

V. 18. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, iſt ſchon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes." Wie Nicodemus im Vorigen zum Glauben gelockt worden war, ſo wird er hier hingewieſen auf die traurige Folge des Unglaubens, damit er mit Grauen vor ſolcher ſchweren Sünde erfüllt werde. — „Er iſt ſchon gerichtet", mit dem Momente des Unglaubens ſelbſt, der ihn ausſchließt von dem einigen Quell des Lebens und der Seligkeit und bewirkt, daß der Zorn Gottes über ihm bleibt, 3, 36. Dadurch wird natürlich nicht ausgeſchloſſen, daß in einer beſtimmten Epoche eine äußere Manifeſtation des Gerichtes eintritt, Matth. 25, 31 f., auch nicht, daß das Gericht in dem Dieſſeits und dem Jenſeits verſchiedne Stufen der Strafvollſtreckung mit ſich führt, Apoc. 20, 15. Anton: „Da murret der Menſch und ſagt: ich dachte wohl, es würde wieder auf ein Richten und

*) Lampe: Missus jam ab antiquo ad patres erat in typo et praeludio. Unde haec phrasis includebat Jesum esse eundem, qui tam illustre Legati illius, in quo erat nomen Jehovae, munus jam a priscis temporibus obtinuerat, sed qui jam propius aderat, ad implenda illa omnia, quae tot et tam splendidis missionibus praecedentibus adumbrata erant. — Ad legationes majoris momenti non insuetum fuit Principibus, ut proprios filios adhiberent.

Verdammen hinauslaufen. Aber zu zeigen, wie er das nicht nöthig habe und wie unrecht er daran thue, setzt Christus hier ein ὅτι dazu: weil er nicht glaubet, nicht weil er ein Sünder ist, sondern weil er ein Sünder bleiben und nicht glauben will. — Gott hat an ihm gearbeitet ihn zum πιστεύειν, zum Glauben zu bringen. Weil er aber im Unglauben bleiben wollen, nun so wird er verdammt. — Das ist nun die rechte Hauptsünde, daß der Mensch nicht glaubt. Darum geht er verloren, nicht weil er gesündigt, wie andere Menschen, sondern daß er die Sünde auf sich behält und will sie durch den Glauben nicht von sich bringen lassen." In Bezug auf das Glauben an den Namen, vgl. zu C. 1, 12.

V. 19. „Das ist aber das Gericht, daß das Licht in die Welt kam, und die Menschen liebten mehr die Finsterniß als das Licht, denn ihre Werke waren böse." Quesnel: „Nichts deckt mehr die Verderbtheit einer Zeit auf und läßt mehr den Zorn Gottes fürchten, als wenn man in ihr den Gegensatz gegen das Licht in demselben Maaße wachsen sieht, in dem Gott dasselbe reichlicher ausbreitet. — Die Liebe zu unserer Finsterniß ist immer verborgen hinter einer falschen Liebe des Lichtes und es ist die große Strafe Gottes über die Völker und über die Einzelnen hingegeben zu seyn diesem verderbten Sinne, welcher das Licht für die Finsterniß hält und die Finsterniß für das Licht. „Das ist das Gericht", es ist die Sünde und zugleich das Gericht, die Strafe. Denn was von der einen Seite Sünde, das ist von der andern Seite richterliche Handlung Gottes, durch welche er diejenigen, welche die Finsterniß lieben, der Finsterniß zuspricht, diejenigen, welche das Licht verschmähen, von dem Lichte ausschließt. Sie machen Gott keinen Strich durch die Rechnung, vielmehr vollziehen sich durch Vermittelung ihrer Sünde an ihnen die ewigen Gesetze seines Wesens. — Ueber Licht und Finsterniß, vgl. zu C. 1, 4. 5. Das Licht ist das Heil, wie es in der Person des Heilandes in die Welt gekommen, die Finsterniß die Heilslosigkeit der Sünde und des von ihr unzertrennlichen Uebels. — Die Menschen werden zunächst durch die Juden repräsentirt. Ἠγάπησαν

sieht hin auf die Erfahrungen, die Jesus bisher schon gemacht hatte, besonders in Jerusalem. Der Aorist erfordert aber nur, daß dem Anfange nach die Handlung schon vorhanden ist. Er steht nicht selten bei auf empirischen Beobachtungen gegründeten allgemeinen Wahrheiten, Buttmann Gr. S. 174. 5. — Lücke bemerkt: „Es heißt, die Menschen liebten die Finsterniß mehr als das Licht. Sie schlechthin zu lieben wäre teuflisch. So ist nach Johannes in jedem ein Funke, ein Bedürfniß des Lichtes." Aber diese Bemerkung ist gewiß nicht im Sinne des Heilandes. Allerdings wird zunächst nur ein mehr ausgesagt, aber im Hintergrunde steht der völlige Mangel an Liebe zu dem Lichte und der Haß desselben. Das μᾶλλον steht ebenso in C. 12, 43: „sie liebten die Ehre bei den Menschen mehr als die Ehre bei Gott", wo offenbar ist, daß sie die Ehre bei Gott gar nicht liebten. Wenn es in 1 Mos. 29, 30 heißt, Jakob habe Rahel mehr geliebt als Lea, so zeigt gleich der folgende Vers: „und der Herr sah, daß Lea verhaßt war", wie dies gemeint ist, vgl. 5 Mos. 21, 15. Wer wollte wohl aus Luc. 18, 14: κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἢ γὰρ ἐκεῖνος, schließen, daß der Pharisäer ebenfalls der Rechtfertigung theilhaftig geworden, nur aber im niederen Grade, oder aus 2 Tim. 3, 4: φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι, daß den Betreffenden Gottesliebe zuerkannt werde, aber nur ein niederer Grad derselben. — Der Grund der Verschmähung des Lichtes wird angegeben in den Worten: „denn ihre Werke waren böse." In gewissem Sinne sind aller Menschen Werke böse, so gewiß als das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von seiner Jugend an, und als alle Menschen nach der Erklärung des Heilandes böse sind, πονηροί, Matth. 7, 11. In diesem Sinne aber können die Worte hier nicht gemeint seyn, sie können sich hier nur auf die entschiedne und hartnäckige Bosheit beziehen. Die Schrift lehrt gleich nachdem sie über die Tiefe des Sündenfalls berichtet hat, in der das ganze menschliche Geschlecht verwickelt ist, daß trotz desselben noch immer ein Gegensatz stattfindet zwischen Ungerechten und Gerechten, solchen, die sich der angebornen Sünde unbedingt hingeben, wie Kain und sein Geschlecht, und solchen, welche im Anschlusse an Gott und

durch den Wandel mit ihm ihr widerſtreben, wie Abel, Henoch 1 Moſ. 5, 22. 24, die Söhne Gottes in 1 Moſ. 6, 2, Noa, von dem es in 1 Moſ. 6, 9 heißt: „Noa war ein Mann gerecht und unſträflich unter ſeinen Geſchlechtern, mit Gott wandelte Noa.“ In demſelben Sinne, in dem die böſen Werke hier ſtehen, kommen ſie auch in 1 Joh. 3, 12 vor, wo die böſen Werke Kains den gerechten Werken Abels entgegengeſetzt werden. Dieſer Unterſchied zab ſich beſonders zu erkennen auf dem Gebiete des Bundesvolkes, welches der Heiland hier zunächſt im Auge hat. In der Heidenwelt trat er mehr zurück. Obgleich auch da noch Unterſchiede vorkamen, ſo lag ſie doch im Ganzen und Großen überhaupt ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς begraben, Col. 1, 21.

V. 20. „Denn jeder, der Schlechtes übet, haſſet das Licht und kommt nicht an das Licht, auf daß ſeine Werke nicht geſtraft werden.“ Der Schlechtes übet, Knapp: qui peccatis indulget, qui vitiis dat operam, Berleb. B.: „deſſen Thun iſt, alt faul Ding zu defendiren, und der nicht heraus will aus dem, das doch nicht werth iſt, daß ein vernünftiger Menſch daran hänge.“ Das Licht ſteht hier nicht ausſchließlich von dem perſönlichen Lichte Chriſtus, ſondern von allem was geeignet iſt den heilloſen Zuſtand des natürlichen Menſchen zu beſſern, von Gott und ſeiner Offenbarung, der Kirche und dem Lehramte in derſelben. Daß die Werke in ihrer wahren Beſchaffenheit erſcheinen, iſt unerträglich dem, der entſchloſſen iſt auf den Wegen der Sünde zu gehen. Von der Sünde unzertrennlich iſt die Heuchelei und die Lüge, daß man das Böſe gut nennt und das Gute böſe, daß man die Finſterniß wandelt in Licht und das Licht in Finſterniß, das Bittere in ſüß, und das Süße in bitter, Jeſ. 5, 20. Solche Verkehrungen der Wahrheit ſind die feſte Burg der Sünde. Der Menſch kann es in ihr gar nicht aushalten, wenn ſie ſich in ihrer wahren Geſtalt darſtellt. Deshalb meidet er ſorgfältig die näheren Berührungen mit der Wahrheit von oben und ihren Trägern. Deshalb haßt er die Wahrheit, wenn ſie ſich den Zugang zu ihm zu bahnen ſucht, er weiß daß die Sünde nicht neben ihr beſtehen kann, daß ſein Zuſtand ein unerträglicher werden muß, wenn ſie durch die Berührung mit dem Lichte ans Licht gezogen

wird, Epheſ. 5, 13. Anton: „Indem nun ein Menſch den elenchum nicht will, ſo wird er ein Feind des Lichtes, μισεῖ τὸ φῶς. Das deutet an, daß doch das Licht ihm zuſetzt, obgleich es ihn nicht eigentlich zwingt. Das Licht greift den Menſchen an, der Menſch greift es wieder an und löſchet es aus, wird ein Feind des Lichtes, ein Feind der Entdeckung, ein Feind des elenchi, da er erſtlich wohl nicht gedacht hat, daß er ſogar ein Feind ſey. Aber wenns nun ſeyn ſoll ad rem gehen, ſo offenbaret ſichs.“ Das iſt das große Geheimniß der Feindſchaft der Welt gegen den lebendigen Gott und ſein alles aufdeckendes Wort, gegen Chriſtum und ſeine Kirche. Alles kann der Menſch eher ertragen, als die Aufdeckung ſeiner wahren Beſchaffenheit, deren Folge die iſt, daß er ſich ſelbſt haſſen und verachten muß, wenn er einmal entſchloſſen iſt ſeinen Lüſten und Leidenſchaften nicht zu entſagen.*)

V. 21. „Wer aber die Wahrheit thut, kommt zu dem Lichte, auf daß ſeine Werke offenbar werden, denn ſie ſind in Gott gethan.“ Die Wahrheit thun iſt ſolches thun, was aus dem Princip der Wahrheit fließt, ſ. v. a. in Wahrheit handeln, Richt. 9, 16. 19. Die Wahrheit bildet den Gegenſatz gegen Lüge, Schein und Heuchelei, womit der Böſe umgeht. Gut handeln und Wahrheit thun gehen Hand und Hand, vgl. Neh. 9, 33: „du haſt Wahrheit gethan und wir haben böſe gehandelt.“ Hier wird die Gerechtigkeit nach der Seite des Wahrheitthuns bezeichnet, im Gegenſatz gegen V. 20, wonach der Böſe das Licht meidet, damit nicht die wahre Beſchaffenheit ſeiner mit Lüge und Heuchelei überdeckten Werke ans Licht gezogen werde. Zu dem Wahrheit thun, gehört vor Allem, daß man ſeine Sünde erkennt und bekennt. In Pſ. 32, 2 wird derjenige ſelig geprieſen, in deſſen Geiſte nach dieſer Seite hin kein Trug iſt, vgl. zu 1, 48. Doch wird man nicht mit Auguſtinus hierbei ſtehen bleiben dürfen. Der Ausdruck bezeichnet überhaupt das wahrhaftige ſittliche Streben. In Gott, in der Gemeinſchaft mit ihm, ſo daß er das wirkende Princip in den Handlungen iſt. Die Vorausſetzung des

*) Calvin: Non alia de causa repellunt Christi doctrinam, nisi quia latebras suas amant, quibus tegatur eorum foeditas.

Gethanſeyns der Werke in Gott iſt, daß man Gott kenne. Der Herr redet zu einem Mitgliede des Bundesvolkes, unter dem Gott mit ſeinem Geiſte gegenwärtig iſt. Bei einem von aufrichtigem ſittlichen Streben erfüllten Mitgliede dieſes Volkes kann viel Schwachheit ſeyn, viel Irrthum, aber die Grundrichtung des Gemüthes iſt doch auf Gott gerichtet, und deshalb darf er in demüthiger Zuverſicht dem Lichte ſich nahen, das mit der Erſcheinung Chriſti in früher nicht gekannter Helle leuchtete, und weiß, daß er von dieſem nicht beſchämt wird, ſondern ein gutes Zeugniß empfängt. Von den Heiden gilt, was hier geſagt wird, nur inſofern als ſie in Zuſammenhang mit Iſrael getreten waren — ein Beiſpiel haben wir hier an Cornelius, Apgſch. 10, 2. 4. 35 — oder als ſie durch die näheren Berührungen mit der Kirche Chriſti zum Thun der Wahrheit erweckt und befähigt waren. Der πᾶλα πράσσων und der ποιῶν τὴν ἀλήθειαν bilden übrigens kein bloßes Nebeneinander. Es findet ſich bei den Menſchen oft, ja gewöhnlich die ſeltſamſte Duplicität. Sie fühlen ſich nach der einen Seite, ſofern die Sünde in ihnen mächtig iſt, abgeſtoßen, nach der andern, ſofern ſich ein edleres ſittliches Streben in ihnen regt, angezogen. So wird es auch bei Nicodemus geweſen ſeyn. Er ſtand am Scheidewege. Er ſollte die große Wahl thun zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Principien, welche ſich in ſeinem Inneren ſtritten. Jeſus hätte ihm ſchwerlich V. 19 und 20 vorgehalten, wenn es ihn gar nichts anging. Hier wird kein locus aus der Dogmatik abgehandelt, ſondern alles hat perſönliche Beziehung. Wenn blos V. 21 ihm gälte, warum kam er dann zu Jeſu bei Nacht? Was ſpäter von Nicodemus vorkommt, zeigt, daß er ſich bei der ihm hier geſtellten Wahl dafür entſchied zu dem Lichte zu kommen, und daß er dem böſen Principe, welches ihm zurief: Weit davon iſt am beſten, für immer den Abſchied gab.

Der Abschnitt C. 3, 22—36

dient dem allgemeinen Zweck des Evangeliums zu zeigen, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und zum Glauben an ihn und damit zum Besitze des Lebens in seinem Namen zu führen, C. 20, 31. Er theilt das herrliche Zeugniß mit, welches der Täufer zum Nachtheil seiner eignen Ehre und im Gegensatze gegen seine Jünger, welche meinten diese Ehre behaupten zu müssen, am Ende seiner Laufbahn ablegte. Dies Zeugniß hatte eine besondere Bedeutung, ein pretium affectionis grade für Johannes, der sich von seinem früheren Meister getrennt hatte, um sich Jesu anzuschließen. Diesem Anschluß wurde durch solches Zeugniß das letzte Siegel aufgedrückt.

V. 22. „Danach kam Jesus und seine Jünger in das Jüdische Land, und hielt sich dort mit ihnen auf und taufte." Unter dem Jüdischen Lande kann, da Jesus von Jerusalem kam, nur das übrige Land mit Ausschluß der Hauptstadt gemeint seyn. Die Beschränkung liegt aber nicht in dem Ausdrucke selbst, als könnte γῆ die Landschaft im Unterschiede von der Hauptstadt bedeuten, wie χώρα in C. 11, 55. Mrc. 1, 5, sondern sie wird nur durch den Zusammenhang gegeben, wodurch Jerusalem ausgeschlossen wird. Es konnte ebenso gut auch das bloße Ἰουδαίαν stehen. Zu vgl. ist der Gegensatz von Jerusalem und Juda in Esr. 2, 1. 7, 14. 2 Chron. 20, 18. Aehnlich ist der Gegensatz von Juda und (das übrige) Israel. So wie in diesem Israel nicht an sich die zehn Stämme bezeichnet, sondern nur in der Entgegensetzung gegen Juda, so ist auch „das Jüdische Land" an sich ganz Judäa, und die Beschränkung wird nur durch die vorhergehende Erwähnung des Aufenthaltes in Jerusalem gegeben. — Jesus war gesandt zu allen verlornen Schafen des Hauses Israel. So mußte er also das Evangelium vom Reiche in allen Theilen des Landes verkündigen. Gleich zu Anfang seines Berufes machte er eine Art von Rundreise durch dieselben. Die ersten Anfänge seiner Wirksamkeit geschahen zu Bethabara jenseits des Jordan, dann wandte er sich nach Galiläa, hierauf nach Jerusalem, wo seines

Bleibens nicht lange war, weil dort die gefährlichsten Elemente der Opposition waren, die nicht vor der Zeit aufgestachelt werden durften, hierauf in das Jüdische Land außer der Hauptstadt. Auf einen mehr als vorübergehenden Aufenthalt dort führt schon der Ausdruck, vgl. 11, 54. Nach der scheinbar zufälligen Notiz in C. 4, 35 dauerte er sogar eine ganze Anzahl von Monaten, nicht weniger als 7—8. Das wird uns von vornherein als wahrscheinlich sich darstellen. Judäa war der vornehmste Theil des Ganzen. Hätte Jesus sich gleich in den Winkel Galiläa zurückgezogen, so würde dies Verdacht gegen seine Wirksamkeit hervorgerufen haben. C. 4, 45 zeigt, daß auch die Erfolge in Galiläa durch das vorhergehende Auftreten in Judäa bedingt waren. — Es ist merkwürdig, daß Johannes aus diesem langen Zeitraum so wenig mittheilt, nichts als das Zeugniß des Täufers, das für ihn ein ganz besonderes Interesse hatte. Es erklärt sich dies nur daraus, daß er die ersten Evangelien und namentlich das seines Amtsgenossen Matthäus voraussetzt. Was in dem Jüdischen Lande geschah, trug im Wesentlichen denselben Character mit dem, was Jene aus Galiläa berichtet hatten. Schon das summarische θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει, was der Evangelist in Bezug auf die Wirksamkeit in Jerusalem ausspricht, C. 2, 23, vgl. 4, 45, bedarf der Ausfüllung aus den ersten Evangelien und weist auf diese zurück. In dieser Kürze bei Johannes liegt zugleich die Rechtfertigung des totalen Schweigens von dieser ganzen Wirksamkeit bei Matthäus und den beiden Apostelschülern, die sich ihm anschließen. Bei der Gleichartigkeit der Thatsachen konnte Matthäus seinen Zweck, zu beweisen, daß Jesus sey der Christ, erreichen, wenn er seinen Bericht über die Wirksamkeit Jesu erst da begann, als Jesus Galiläa zum Schauplatze seiner dauernden Wirksamkeit machte. Dazu lud ihn noch mehr als das Interesse, das er als Galiläer an Galiläa nahm, und der Umstand, daß er bei der früheren Wirksamkeit nicht wie Johannes aus eigner Augenzeugenschaft berichten konnte, das ein, daß grade die Galiläische Wirksamkeit des Heilandes in der Weissagung des A. T. so hervorgehoben wird, deren Erfüllung nachzuweisen seine Aufgabe war. Die betr. Stelle des Jesaias stellt Matthäus in

C. 4, 14—16 ausdrücklich an die Spitze und erklärt sich damit selbst über sein Motiv. Die beiden Apostelschüler, die das Motiv nicht theilten, hielten sich nicht für berufen eine zweite Bahn zu eröffnen. Es blieb das dem zweiten Apostel unter den Evangelisten überlassen. Matthäus berichtet zwischen der Taufe und dem Beginn der dauernden Galiläischen Wirksamkeit Jesu (die vorübergehende, deren Johannes gedenkt, übergeht er) nur über eine einzige Thatsache, die Versuchung, die wegen ihrer hohen Bedeutung und speciell wegen ihrer alttestamentlichen Beziehung nicht übergangen werden konnte. Daß diese Thatsache in die Zeit des Aufenthaltes in der Judäischen Landschaft fällt, haben wir schon gesehen und es wird sich durch das zu V. 23 zu Bemerkende noch bestimmter herausstellen. Den Incidenzpunct seiner Erzählung mit der des Matthäus hat Johannes bestimmt bezeichnet. C. 4, 1—3 weist zurück auf Matth. 4, 12. — Diese St. und die C. 4, 2 sind die einzigen in den Evangelien, welche des Taufens Jesu und seiner Jünger gedenken. Daraus erhellt jedenfalls so viel, daß während des Erdenlebens Jesu die Taufe nur noch eine untergeordnete Stellung einnahm. Möglich ist sogar, daß sie später ganz wieder aufgegeben wurde oder nur sporadisch vorkam. Sie hatte mehr weissagende als gewährende Bedeutung, wie Jesus während seines Erdenlebens überhaupt vorzubilden liebte, was in den zukünftigen Entwickelungen des Reiches Gottes geschehen sollte, was man an dem Beispiele der Todtenerweckungen sehen kann. Hatte ja auch die Einsetzung des zweiten Sacramentes, des Abendmahles, symbolische, weissagende Bedeutung, so daß das Wesen des Sacramentes mit ihr nicht sofort ins Leben trat. Das geboren werden aus Wasser und Geist, C. 3, 5, konnte damals nur noch sehr unvollkommen statt finden. Daß der Heilige Geist in seiner Eigenschaft als wiedergebährendes Princip erst nach der Verherrlichung Christi zu seinem wahrhaftigen Wesen und zu seiner vollen Energie gelangte, so daß er vorher gleichsam nicht existirte, wird in C. 7, 39 ausdrücklich gesagt. Aber auch das wahrhaftige Wasser war noch nicht vorhanden. Es floß nach C. 19, 34 erst mit dem Blute aus Jesu Seitenwunde. Das geistliche Wasser der Vergebung

der Sünden, welches in, mit und unter dem Waſſer der Taufe geſpendet wird, ruht auf der Thatſache der durch Chriſtum vollbrachten Verſöhnung. Jeſus kam nach 1 Joh. 5, 6 mit Waſſer und Blut, nicht mit Waſſer allein, ſondern mit Waſſer und Blut, und das Blut iſt die Grundlage des Waſſers. Obgleich aber die Taufe, die Jeſus damals ertheilen ließ, noch nicht die volle Bedeutung der ſpäteren hatte, die Einſetzung der eigentlichen und wahrhaftigen Taufe erſt von dem auferſtandenen Chriſtus ausging, Matth. 28, 19, ſo führt doch nichts darauf, daß die während des Erdenlebens Jeſu Getauften ſpäter noch einmal getauft wurden. Vielmehr erhielt die bereits geſchehene Waſſertaufe ſpäter ihre geiſtliche Ergänzung, ſie hatte die Bedeutung eines Unterpfandes der Beſprengung mit dem wahrhaftigen Waſſer und der ſich daran anſchließenden Ertheilung der Heiligen Geiſtes. Die Wiederholung war um ſo weniger ſtatthaft, da die keimartigen Anfänge der Ertheilung der Vergebung und des Geiſtes ſchon mit der während des Erdenlebens Chriſti ertheilten Taufe verbunden waren. — Wird die Bedeutung der damaligen Taufe Chriſti richtig gefaßt, ſo beantwortet ſich auch die Frage, warum Johannes nicht ſofort aufhörte zu taufen, nachdem Jeſus von ihm getauft worden, oder wenigſtens nachdem Jeſus mit ſeinen Jüngern taufend aufgetreten war. Die Taufe Johannis war nicht weſentlich verſchieden von der Taufe der Jünger Chriſti. Die letztere theilte mit ihr den weſentlich weiſſagenden Character. Wenn Johannes ſich als den bezeichnet, der mit Waſſer tauft, Chriſtum als den, der mit dem Heiligen Geiſte tauft, C. 1, 33, vgl. Matth. 3, 11, ſo hat er nicht die Taufe im Auge, welche Jeſus damals ſchon verwalten ließ, ſondern vielmehr die Taufe, welche von ihm geſtiftet werden ſollte, nachdem er ſich als das Lamm Gottes bewährt hatte, welches die Sünden der Welt auf ſich nimmt. Schon die Zuſammenſtellung der Geiſtestaufe Jeſu mit der Feuertaufe des Gerichtes, Matth. 3, 11 (den Commentar über das καὶ πυρί bildet V. 12, wodurch die Beziehung auf das Gericht klar erhärtet wird — das πυρὶ wird wiederaufgenommen in dem πυρὶ ἀσβέστῳ) und Luc. 3, 16 weiſt uns darauf hin, daß wir nicht an die Taufe zu denken haben, welche von Jeſu während

seiner Erscheinung in Knechtsgestalt verwaltet wurde. Der Heiland spricht Apgsch. 1, 5 vor seiner Himmelfahrt zu den Jüngern: ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ, οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας. Hienach war die specifisch christliche Taufe, die Geistestaufe, damals noch zukünftig. Bis dahin gab es nur eine Wassertaufe. Wenn diese nach Johannes benannt wird, so liegt darin, daß die Taufe, welche die Apostel bis dahin verwaltet hatten, wesentlich den Character der Johanneischen trug. Für das Gegentheil könnte man sich auf das Factum der Wiedertaufe von Johannesjüngern in Apgsch. 19, 1 f. berufen, während dagegen nach dem Bemerkten die vor dem Versöhnungstode Christi von den Aposteln Getauften keiner Wiedertaufe unterworfen wurden. Aber jener Fall ist nur ein singulärer, er betrifft solche, welche die Johanneische Taufe überkommen hatten ohne ihre tiefere Bedeutung zu erkennen, vgl. Bengel z. d. St. Apollo wurde nicht wiedergetauft und ebenso auch nicht die Apostel. — An die Frage: warum fuhr Johannes fort zu taufen? die um so weniger berechtigt ist, da Johannes nicht selbst die Gränze seiner Wirksamkeit zu bestimmen, sondern ruhig zu warten hatte, bis sie von Gott gesetzt wurde, knüpft man die andere: „Warum tritt er nicht selbst in die Messianische Jüngerschaft Jesu ein, sondern bleibt draußen, so daß Jesus Matth. 11, 11 sagen muß, der Kleinste im Himmelreiche sey größer als er?“ Diese Frage beruht auf falschen Voraussetzungen. Johannes tritt in die Jüngerschaft Jesu ein. Dies zeigt deutlich V. 29. Matth. 11, 11 besagt nicht das Gegentheil. Nicht von dem Kleinsten ist dort die Rede, sondern von dem verhältnißmäßig Kleinen, und der Grund, daß Johannes innerhalb des Reiches Gottes nur eine niedrige Stellung einnimmt, liegt nicht darin, daß er sich Christo nicht anschloß, sondern darin, daß erst nach seinem Heimgange die Erlösung gestiftet wurde, daß der Besitz der höchsten Gaben erst durch Christi Versöhnungstod bedingt war, vgl. Joh. 7, 39. Apgsch. 1, 4. 5. 8. — Wenn es hier heißt, Jesus habe getauft, so erhält dies seine nähere Bestimmung durch C. 4, 2. Danach taufte Christus nicht persönlich, sondern durch das Medium seiner Jünger. Die Frage, warum

Jesus nicht selber taufte, ist verschieden beantwortet worden. Die Berleb. B. sagt: „Christus hätte sich wohl nicht geschämt es selbst zu verrichten, er enthielt sich aber dessen, weil die Leute gern Vergleichungen und Ruhm daraus machen: der und der hat mich mit seiner Hand getauft! wie zu Corinth solche Factiones daraus entstanden, daß auch Paulo lieb war, daß er nicht viele getauft hatte." Wenn die damalige Taufe wesentlich vorbildende Bedeutung hatte, so lag es um so näher, daß sie im Auftrage Christi von demselben Lehramte verwaltet wurde, welches auch später die gegenbildliche Taufe verwalten sollte. Es ist aber von Bedeutung, daß die von den Aposteln verwaltete Taufe ohne Weiteres auf Christum zurückgeführt wird. „Es ist sehr dienlich — sagt Quesnel — sich diese Wahrheit bei der Spendung und bei dem Empfange der Sacramente zu vergegenwärtigen, damit man den Glauben und die Ehrfurcht hinzubringe, welche man schuldig ist."

V. 23. „Es war aber auch Johannes taufend zu Aenon nahe bei Saleim, denn es war viel Wassers daselbst, und sie kamen herzu und wurden getauft." Die Lage von Aenon und Saleim ist controvers. Den Dienst eines Prüfsteins für die verschiednen Annahmen liefern folgende Thatsachen. 1. Aenon ist in dem cisjordanensischen Lande zu suchen. Dies zeigt deutlich V. 26. 2. Aenon lag in Judäa. Denn in Judäa hielt sich Jesus auf, und daß Johannes in seiner Nähe taufte, zeigt die ganze Erzählung. Mit einem Judäer haben seine Jünger nach V. 25 zu thun. 3. Aenon mußte in einer wasserarmen Gegend liegen. Denn nur wenn dies war konnte die Wasserfülle zu Aenon für Johannes einen Grund abgeben, diesen Ort zu wählen. In der Nähe des Jordan oder des Sees von Genezareth wird das ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ unbegreiflich. Da konnten zehn andere Orte ebenso gut gewählt werden. Faßt man diese Merkmale ins Auge, so wird man sofort die gangbare Annahme aufgeben (v. Raumer Paläst. S. 159), wonach Aenon 8 m. passuum mittagwärts von Scythopolis in der Jordansau gelegen haben soll. Die Auctorität des Onomasticons reicht bei weitem nicht hin, solche verwirrende und unmögliche Annahme zu unterstützen.

Aenon hätte danach in Samaria gelegen, wo der Täufer nichts zu ſchaffen hatte, in der Nähe des Jordan, wo die Waſſerfülle jede Bedeutung verlor. — Den Schlüſſel für die Erklärung unſerer St. gewährt Joſ. 15, 32. Der Abſchnitt V. 21—32 dort zählt die Städte im Südlande Judas auf. Es heißt in V. 21: „Und es waren die Städte nach dem Ende des Stammes der Söhne Juda's von der Gränze Edoms zu im Südlande.“ Den Schluß des Verzeichniſſes dieſer Städte nun bilden in V. 32 Silchim und Ajin und Rimmon. Daß dieſe Städte am Ende des Südlandes lagen, an der Gränze der Wüſte, zeigt im Einklange mit ihrem Namen die Stelle Sach. 14, 10: „Wandeln wird ſich alles Land wie die Ebene, von Geba nach Rimmon ſüdlich von Jeruſalem.“ Daß Geba an der Nordgränze von Judäa lag, erhellt daraus, daß in 2 Kön. 23, 8 die ganze Ausdehnung des Reiches Juda bezeichnet wird durch den Ausdruck: „von Geba bis Beerſaba.“ Dem Beerſaba dort entſpricht bei Sacharja Rimmon als ſüdlichſter Punct. In jener Gegend iſt auch Rimmon wieder aufgefunden worden. v. Raumer bemerkt in der 4. Ausg. unter Rimmon: „nach Velde, Mem. S. 344, jetzt Um er Rummamim, zwiſchen Eleutheropolis und Beerſaba. In der Nähe Quellen.“ Die LXX geben nach dem Codex Alex. die drei Ortsnamen wieder durch Σελεείμ καὶ Ἀὶν καὶ Ρεμμών (cum καὶ Ἀὶν charact. minore, Holmes). Die beiden letzteren müſſen von Haus aus eng verbunden und ſpäter zu einem Orte geworden ſeyn, worauf vielleicht auch die Schreibung in dem Cod. Alex. hinweiſen ſoll. Schon in Joſ. 19, 7, vgl. 1 Chron. 4, 32, fehlt die Copula, wodurch ſie in 15, 32 von einander getrennt werden: Ajin = Rimmon; in Neh. 11, 29 hat die Verſchmelzung ſich vollendet, da kommt En Rimmon vor. Es ſcheint, daß unſer Αἰνών noch einen weiteren Fortſchritt darſtellt, daß dieſer Name aus En Rimmon zuſammengezogen iſt, vgl. über ſolche „rein zufällige und allmälig eintretende Verkürzung der Nomina propria“ Ew. §. 275 S. 591. Das Ἀινών bietet das letzte Stadium dar. Wenn man ſo auf Joſ. 15, 32 zurückgeht, ſo erhält das: „denn es war viel Waſſer daſelbſt“ plötzlich ſein volles Licht. Das Südland war ein trocknes Land. Welche Bedeutung da die

Quellen hatten, zeigt Joſ. 15, 19. Es erhellt dies auch ſchon daraus, daß die Ortſchaften von dem Waſſer benannt werden. Dies gilt nicht blos von Ajin, es gilt auch von שלחים. Der Name hängt offenbar zuſammen mit Siloah, שִׁלֹחַ, emissio aquae, fons v. aquaeductus, Joh. 9, 7. In der Trockenheit, bemerkt Ritter, Erdk. 16, 1. 23. 28, bildet das Südland die Fortſetzung der Arabiſchen Wüſte. — Wie kam der Täufer in dieſe Gegend? Man könnte darauf die Antwort geben, er habe die Aufgabe gehabt, das ganze Land zu durchziehen, denn er ſey Bußprediger für das ganze Volk geweſen. Allein es liegt in Matth. 4, 12 eine Andeutung vor, welche uns veranlaßt bei dieſer allgemeinen Antwort nicht ſtehen zu bleiben. Nach dieſer St. wurde der Täufer überantwortet, παρεδόθη, er wurde ſeinem eigentlichen Feinde, als welcher in der Schrift überall Herodes erſcheint, von Anderen ausgeliefert. Daß die Phariſäer die Auslieferndn waren, erkennen wir aus Joh. 4, 1. Johannes war hienach zur Zeit ſeiner Gefangennehmung in einem andern Gebiete als dem des Herodes. Die Auslieferung von dort ſetzt voraus, daß er ſchon früher etwas begangen hatte, wodurch er ſich den Haß des Herodes zugezogen. Was dies war, erkennen wir aus Matth. 14, 4. Dem Johannes muß Zeit übrig geblieben ſeyn, dem Beiſpiele ſeines Vorgängers Elias zu folgen, von dem es in 1 Kön. 19, 3 heißt: „Und er ſah und machte ſich auf und ging ſeine Seele zu retten und kam nach Beerſaba, welches in Juda.“ Gleich ſeinem Vorgänger zog er ſich zurück an die Gränze der Arabiſchen Wüſte, wahrſcheinlich um unter Umſtänden gleich dieſem in die Wüſte ſelbſt vorzudringen. Daß er von dort nicht wieder an den Schauplatz ſeiner früheren Wirkſamkeit zurückkehrte, erhellt nicht nur aus dem παρεδόθη des Matthäus, ſondern auch aus C. 10, 40, wonach Johannes zu Bethabara nicht nach ſeinem Aufenthalte zu Aenon, ſondern nur vor demſelben taufte. Wir erwarten auch nach der Erklärung des Täufers in V. 30 hier, und nach dem πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν der eignen Jünger in V. 26, daß er bald vom Schauplatze abtreten wird. Alles macht hier den Eindruck, daß wir am Vorabende der über ihn einbrechenden Cataſtrophe ſtehen. — Wahrſcheinlich war der Täufer zuerſt in jener

Gegend, und Jesus wurde durch seine Anwesenheit veranlaßt sich auch dorthin zu begeben, eben um dem Johannes nahe zu treten, ihm Veranlassung zu geben, daß er die Stimme des Bräutigams höre, V. 29, und Gelegenheit erhalte sein letztes Zeugniß für ihn abzulegen. — Wird die Lage von Aenon richtig bestimmt*), so fällt zugleich Licht auf den Schauplatz der Versuchung Christi, die, wie wir bereits früher nachgewiesen haben, in den in V. 22 bezeichneten Zeitraum fallen muß. Das Südland bildet die Gränze der großen Arabischen Wüste — v. Raumer sagt S. 176 unter Beersaba: „hier endet nach Robinson die südliche Wüste und Palästina beginnt" —, in welcher die Kinder Israel versucht wurden und Elias nach 1 Kön. 19, an welche überall zunächst zu denken ist, wo von „der Wüste" die Rede ist, und auf welche speciell das ἦν μετὰ τῶν θηρίων des Markus hinführt, besonders wenn 5 Mos. 8, 15 verglichen wird und Jes. 30, 6.

V. 24. „Denn Johannes war noch nicht in das Gefängniß geworfen." Diese Bemerkung hat zur Voraussetzung, daß eine Veranlassung vorliege sich die Sache anders zu denken. In unserm Evangelium nun ist eine solche nicht vorhanden. Ja es muß, blos auf dieses gesehen, die Bemerkung sehr auffallen. Wenn Johannes nach V. 23 zu Aenon taufte, so verstand es sich ja von selbst, daß er noch nicht ins Gefängniß geworfen war. Die Lösung des Räthsels gibt Matth. 4, 12. Danach konnte es scheinen, daß der Beginn der Wirksamkeit Jesu durch die Ueberantwortung Johannis bedingt werde. Die frühere Wirksamkeit Jesu hatte Matthäus ausgelassen. Darauf nun deutet Johannes hin, indem er nach dem Berichte über eine gleichzeitige Wirksamkeit Jesu und Johannis bemerkt, daß Johannes damals noch nicht ins Gefängniß geworfen war. Es wird damit gesagt, daß das in V. 22—36 Berichtete vor Matth. 4, 12 zu setzen ist. Von Bedeutung ist, daß Johannes nachher nicht über die Gefangennehmung des Täufers berichtet. Dies zeigt auch, daß er an das Evangelium Matthäi anknüpft. C. 4, 1—3 ergänzen sich mit

*) In dieser Bestimmung ist der Verf. mit Wieseler in der chronol. Synopse S. 247 f. unabhängig zusammengetroffen, die er erst eingesehen hat, nachdem Obiges schon niedergeschrieben war.

Matth. 4, 12 und werden erſt durchſichtig, wenn dieſe Anknüpfung erkannt wird. — Von einer „Berichtigung der ſynoptiſchen Ueberlieferung“ kann nicht die Rede ſeyn. Auf eine frühere Wirkſamkeit Jeſu deutet im völligen Einklange mit Johannes das ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν in Matth. 4, 12 hin. Nur dann konnte Jeſus ſich veranlaßt finden, ſich nach Galiläa zurückzuziehen, C. 2, 14, wenn ihm in Judäa in Folge ſeiner Wirkſamkeit Feindſchaft und Gefahr erwachſen war, der er aus dem Wege gehen wollte. Joh. 4, 1. 2 gibt zu dem ἀνεχώρησε nur den Commentar und die Ausführung. Das ἀπὸ τότε ἤρξατο in Matth. 4, 17 bezieht ſich auf den Anfang der Wirkſamkeit auf dem neuen Schauplatze, die Galiläiſche Thätigkeit, die auch nach Johannes erſt damals begann. Denn die wenigen Tage, die Jeſus früher nach ſeiner Taufe in Galiläa zugebracht hatte, können nicht in Betracht kommen. Von einer öffentlichen Predigt, von einem κηρύσσειν kommt bei jenem vorübergehenden Aufenthalte in Galiläa keine Spur vor. In Judäa entfaltete Jeſus allerdings eine ſolche Thätigkeit, Joh. 2, 13 bis zu Ende von Cap. 3, aber Matthäus begnügt ſich damit anzudeuten, daß er ſie kennt. Er war damals noch nicht in der Genoſſenſchaft Jeſu, und die Galiläiſche Thätigkeit Jeſu hatte für ihn wegen der an die Spitze geſtellten Weiſſagung Jeſaja's beſonderes Intereſſe.

V. 25. „Es ward nun eine Erörterung von Seiten der Jünger Johannis mit einem Juden über die Reinigung.“ Das οὖν weiſt darauf hin, daß die Erörterung durch das Nebeneinander der beiden Taufen veranlaßt wurde. Es iſt von Bedeutung, daß die Erörterung von den Jüngern Johannis ihren Ausgangspunct nahm. Sie ſtellen offenbar einen Juden (Ἰουδαίου iſt die vorzugsweiſe beglaubigte Lesart, nicht Ἰουδαίων) zur Rede, welcher der Taufe Chriſti vor der ihres Meiſters den Vorzug gab und entweder von ihr herkam oder zu ihr hinging, vgl. V. 26, wo der Satz ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν offenbar das Allgemeine iſt, was durch den beſonderen Fall ſo eben zur Anſchauung gekommen. „Wegen der Reinigung“ (2, 6), ob ſie in der Taufe Chriſti zu ſuchen ſey, V. 22, oder in der Taufe Johannis, V. 23.

V. 26. „Und sie kamen zu Johannes und sprachen zu ihm: Meister, der bei dir war jenseits des Jordans, von dem du gezeuget hast, siehe der tauft und alle kommen zu ihm.“ Es wird ihnen schwer, die Ehre des Meisters und damit die eigne aufzugeben. Doch ist ihre Opposition keine unbedingt befestigte. Sie tragen sie zu ihrem Meister hin, um sie sich benehmen zu lassen, suchen bei ihm Hülfe gegen ihren alten Menschen. Wenn er nur seiner Sache ganz gewiß ist, so wollen sie sich fügen. Wie er sich erklären würde, das konnte ihnen kaum zweifelhaft seyn. Können sie es doch nicht verschweigen, daß er selbst früher Jesu Zeugniß gegeben hat. Das: „Alle kommen zu ihm“, steht mit dem: „Und sein Zeugniß nimmt Niemand an“, in V. 32 weniger in Widerspruch, als dies wohl scheinen könnte. Πάντες sind, mit einer durch die Sache gegebenen Beschränkung, Alle, die überhaupt sich taufen lassen wollen. Gegen die große Masse der Indifferenten und Feindlichen bildeten diese nur eine verschwindende Minorität.

V. 27. „Antwortete Johannes und sprach: Es kann kein Mensch ihm etwas nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist.“ Es ist streitig, ob sich der Satz blos auf Christus bezieht, oder auf Johannes oder auf beide zugleich. Man wird aber bei Johannes stehen bleiben müssen. Denn es kann kaum zweifelhaft seyn, daß ἄνθρωπος mit Nachdruck steht, daß es die Begründung der Sentenz in sich enthält, daß es dem ἐκ τῆς γῆς in V. 31 correspondirt, zu dem es in um so näherer Beziehung steht, da der „Mensch von der Erde“ in der Grundst. Ps. 10, 18 vorkommt. Zur Erläuterung des ἄνθρωπος und der darin liegenden Hinweisung auf die Niedrigkeit der Stellung, die zufrieden seyn muß mit jedem ihr von oben beschiedenen Loose, dient auch Kohel. 6, 10: „Was er ist, längst ward genannt sein Name, und bekannt ist, daß er Mensch ist, und nicht kann er rechten mit dem, der mächtiger ist, denn er.“ Auch das: gegeben werden vom Himmel, paßt besser auf Johannes als auf Jesum, der nach dem Folgenden von oben kommt, Gottes Sohn und Repräsentant ist auf Erden, und was er hat als Ausfluß seiner ganzen Persönlichkeit hat, nicht als eine bloße Gabe. Man wird also an-

nehmen müſſen, daß wir in V. 28 die Anwendung des allgemeinen Satzes hier haben, ſ. v. a.: weil ich ein bloßer Menſch bin, kann ich u. ſ. w. Man darf nicht einwenden, die eiferſüchtige Frage der Jünger habe lediglich eine Apologie Jeſu aus dem Munde des Täufers vorbereitet. Die Rede der Jünger war indirekt eine Aufforderung an den Täufer ſeine Würde gegen Jeſum aufrecht zu erhalten, ſich ein ſelbſtſtändiges Gebiet neben dem Chriſti abzugrenzen. Δύναται iſt nicht die bloße moraliſche Möglichkeit, ſondern λαμβάνειν bezeichnet, dem Gegebenwerden correſpondirend, das wirkliche Empfangen. Ein Menſch kann wohl viele Prätenſionen machen, aber er erhält in der That nur dasjenige, was ihm von oben gegeben iſt, und nach Anderem zu trachten iſt ein freventliches und verderbliches Unterfangen.

V. 28. „Ihr ſelbſt bezeuget mir, daß ich ſagte: Ich bin nicht Chriſtus, ſondern daß ich geſandt bin vor jenem.“ Wie in 1, 6. 33 wird auch hier angeſpielt auf Mal. 3, 1, vgl. Matth. 11, 10. Was in der Grundſt. von dem Herrn geſagt wird, bezieht der Täufer auf Chriſtum, im Einklange mit der Grundſt. ſelbſt, in welcher derſelbe, der zuerſt Adonai genannt worden, nachher der Engel des Bundes genannt wird: „Siehe ich ſende meinen Boten und er bahnet Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu ſeinem Tempel der Herr, den ihr ſuchet, und der Bundesengel, den ihr begehret, ſiehe er kommt, ſpricht Jehova Zebaoth.“ Hienach wird Gott der Herr in der Perſon ſeines himmliſchen Boten erſcheinen. Das erhielt ſeine Erfüllung in der Erſcheinung Chriſti, in dem der Engel des Herrn, der λόγος Fleiſch wurde. In Bezug auf ἐκείνου gilt die Bemerkung von Buttmann, über den Gebr. des Pron. ἐκεῖνος im 4. Ev., St. und Crit. 1860 S. 510: „Nicht immer aber iſt es der Fall, daß die beiden demonſtrativiſchen Pronomina zu einem ſolchen Gegenſatze in einem Satze vereinigt ſind, ſondern es kommt vor, daß ἐκεῖνος allein ſteht. Dann iſt es nothwendig, daß irgend ein anderer Begriff, ſey es ſonſt ein Pronomen oder das im Verbo liegende Subject oder der Redende ſelbſt, gleichſam die Stelle des οὗτος vertritt, wozu jenes ἐκεῖνος eben nur das Andere bezeichnet.“ So iſt hier οὗτος unter ἐγώ verborgen.

V. 29. „Wer die Braut hat, ist der Bräutigam, der Freund aber des Bräutigams, welcher stehet und auf ihn höret, freuet sich wegen der Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude nun ist vollendet." Das ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ weist die gangbare Vorstellung zurück, daß Johannes die nähere Beziehung zu Christo gemieden habe, zeigt, daß er, wie sich das von selbst versteht, nach seiner Erklärung: „siehe da das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt auf sich nimmt", begierig die Kunde von Christi Worten und Thaten aufnahm. Es scheint freilich, daß er, um seine abgesonderte Stellung als Vorläufer zu wahren, in keinen näheren persönlichen Verkehr mit Christo trat. Aber er unterhielt die Gemeinschaft mit ihm durch Mittelspersonen, und da werden wir vor Allem an den Apostel Johannes denken müssen, der durch ihn selbst zu Christo hingewiesen war, von dem es sich aber ganz von selbst versteht, daß er das Verhältniß zu seinem früheren Meister nicht abbrach, daß er die Nähe des Schauplatzes der beiderseitigen Wirksamkeit dazu benutzte, aus der Fülle desjenigen, was er von dem neuen Meister gewonnen hatte, dem alten mitzutheilen. Hand in Hand mit dem ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ geht die Thatsache, daß diese Rede des Täufers unverkennbare Berührungen enthält mit dem Gespräche Christi mit Nicodemus, welche sehr unrichtig aus einer Einmischung der Subjectivität des Evangelisten, daraus erklärt worden ist, daß er dem Täufer seine eignen Gedanken und Worte geliehen habe. Man vgl. mit dem: ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε in V. 11, hier V. 32, mit dem ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς in V. 13 das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος in V. 31, mit V. 36: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον den 15. V.: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, und mit dem zweiten Theile desselben Verses den 18. V. Wir haben in dem ἀκούων αὐτοῦ des Täufers eine ausdrückliche Erklärung darüber, wie diese Uebereinstimmung zu erklären ist. Wenn man annimmt, daß der Evangelist dem Täufer seine eignen Worte geliehen habe, so erklärt sich nicht, daß die Berührungen fast alle grade auf das Gespräch mit Nicodemus gehen, von dem das Gemüth des Apostels

damals grade besonders erfüllt seyn mußte. Die Schüler des Täufers zerfielen in eine doppelte Classe. Es war göttliche Fügung, daß sein Herz durch den Verkehr mit dem besseren Theil vorbereitet war, als die Versuchung an ihn herantrat. Das stehen bezeichnet die Passivität des Freundes, der nichts zu thun hat, als zu hören und sich zu freuen. — Zu dem χαρᾷ χαίρει ist das שוש אשיש in Jes. 61, 10 zu vergleichen. Der vorausgeschickte Infinitiv hebt im Hebr. den Verbalbegriff hervor, Ew. § 312. Die LXX schon geben ihn gewöhnlich durch den Dativ des vom Verbo abgeleiteten Abstractums wieder. Die Freude wird durch das χαρᾷ χαίρει als die einzige Empfindung des Täufers bezeichnet, im Gegensatze gegen andere, die ihm von seinen Jüngern angemuthet wurden, Freude und nur Freude. Die Freude wird vollendet, wenn sie zu ihrem Gipfelpuncte gelangt, 15, 11. 16, 24. 1 Joh. 1, 4. 2 Joh. 12. Es findet nicht ein Nebeneinander von Bild und Sache statt, so daß in den Worten: αὕτη οὖν u. s. w. die Anwendung gegeben würde, sondern die Braut ist von vornherein Zion, der Bräutigam Christus, der Freund des Bräutigams Johannes. Es heißt nicht: solche Freude oder eine gleiche Freude ist jetzt mir zu Theil geworden, sondern es heißt: diese meine Freude ist jetzt vollendet. Danach also muß schon im Vorigen Johannes derjenige seyn, der sich freut wegen der Stimme des Bräutigams. Die Worte von ὁ ἔχων — νυμφίου legen das Verhältniß im Allgemeinen dar, die Worte αὕτη u. s. w. besagen, daß es, was die Stellung des Johannes zu Christo betrifft, eben jetzt zu seiner vollen Realität gelangt sey, und führen darauf, daß seine Erkenntniß von Christo unmittelbar vorher einen Zuwachs erhalten hatte, nämlich eben durch die Mittheilung des Apostels Johannes und was er sonst in Folge der nahen Berührung der beiderseitigen Wirkungskreise von Christo erfahren hatte. *) — Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß dieser Ausspruch des Johannes auf dem geistlich gedeuteten

*) Lampe: Sicut Simeon rogabat dimitti in pace, quia oculi ejus viderant salutem Domini, Luc. 2, 29, ita nihil in terris desiderabat Johannes, ex quo vocem ipsam Angeli foederis annunciantem pacem et salutem audiverat.

Hohenliede ruht. Das Hohelied, welches Josephus ohne Weiteres zu den prophetischen Schriften rechnet, ist nebst dem von ihm abhängigen Ps. 45 (vgl. m. Comm. S. 250 f.) das einzige Stück des A. T., in dem das Verhältniß Christi zur Gemeinde unter dem Bilde des Verhältnisses des Bräutigams zur Braut dargestellt wird: die Braut, כלה in Hhl. 4, 8. 9. 10. 11. 12. 5, 1. Auf das Hohelied führt speciell die Erwähnung der Stimme des Bräutigams, vgl. Hhl. 2, 8: „die Stimme meines Geliebten" — was die Stimme des Bräutigams sagt, darüber berichtet V. 10—14, nachdem dazwischen seine Erscheinung näher beschrieben worden —, ferner C. 5, 2: „Da ist die Stimme meines Geliebten, der anklopft: öffne mir meine Freundin." Nach diesen Grundst. ist die Stimme des Bräutigams als an die Braut gerichtet zu denken. Auf Jerem. 7, 34. 16, 9. 25, 10. 33, 11 darf die Stimme des Bräutigams hier nicht zurückgeführt werden. Denn da gehört die Stimme des Bräutigams und der Braut unzertrennlich zusammen, beide zusammen bezeichnen die hochzeitliche Freude. Aus dem Hohenliede, C. 5, 1 ist auch der Freund des Bräutigams. In C. 5, 1 richtet der Bräutigam die Anrede an die Freunde, רעים. Sie werden eingeladen an dem Liebesverkehr zwischen dem Bräutigam und der Braut theilzunehmen. Das ist eine weit reellere Beziehung, wie die auf den Jüdischen Schoseben. Der Schoseben hatte andere Dinge zu thun als zu stehen und auf des Bräutigams Stimme zu hören. In C. 5, 1. 2 des Hohenliedes, derselben Stelle, auf der auch Apoc. 3, 20 ruht, haben wir Alles beisammen, die Braut, die Stimme des Bräutigams und den Freund. Nur die größte Befangenheit wird nach dieser Ausführung die Beziehung auf das Hohelied läugnen können, in der Matth. 9, 15. 25, 1 f. Apoc. 21, 2. 9. 22, 17 mit unserer St. Hand in Hand gehen.

V. 30. „Jener muß wachsen, ich aber abnehmen." Je mehr die Glorie Christi offenbar wurde, desto mehr auch die Niedrigkeit Johannis. Das war ihm aber nicht wie seinen Jüngern (Verleb. B.: „Das geringer werden drückte sie. Sie dachten es möchte sie mit treffen. Solche Höhen stecken uns im Kopfe") ein Schmerz, es war ihm eine Freude. Denn seines Heilandes

Ehre galt ihm höher als die seinige. Zu dem Ausdrucke kann 2 Sam. 3, 1 verglichen werden: „Und das Haus Davids ward immer stärker und das Haus Sauls ward immer geringer.“ Das muß beruht auf dem göttlichen Rathschluß, wie er in den Weissagungen des A. T. offenbart worden, vgl. zu C. 3, 14. Der Täufer hat besonders Jes. 52, 13 vor Augen: „Siehe mein Knecht — wird erhöht seyn und erhaben und sehr hoch.“

V. 31. 32. „Der von oben kommt, ist über Alle. Wer von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde; wer vom Himmel kommt, ist über Alle, und was er gesehen und gehört hat, das bezeuget er; und sein Zeugniß nimmt Niemand an.“ Das ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος bezeichnet nicht eine von oben erhaltene Mission — die hatte auch der Täufer — sondern den Besitz der göttlichen Natur, vgl. das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, V. 13, das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, 1, 14, und das ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ in 1 Cor. 15, 47. Zu dem: was von der Erde ist, Berleb. B.: „und nicht vom Himmel, sondern ein natürliches Adamskind wie ich.“ Mit Unrecht ist bemerkt worden: „ἐκ τῆς γῆς bezeichnet das erste Mal den Ursprung, die Herkunft, das zweite und dritte Mal bestimmt es die Art und Weise des Seyns und der Rede.“ Das ἐκ τῆς γῆς ἐστι bezeichnet vielmehr die Unveränderlichkeit des Seyns: der ist und bleibt von der Erde, ohne daß er selbst oder der Wunsch seiner Anhänger etwas daran ändern kann. Ganz entsprechend ist das ὁ ἔχων τὴν νυμφὴν νυμφίος ἐστί, der ist und bleibt der Bräutigam. Dann Jes. 7, 8. 9: „Das Haupt Arams ist Damascus und das Haupt von Damascus Rezin. Und das Haupt Ephraims ist Samaria und das Haupt Samarias der Sohn Remaljas“, ist und bleibt. Es findet dort ein Gegensatz statt gegen V. 5. 6, wo der König von Aram und Ephraim den Vorsatz ausgesprochen hatten, ihre Herrschaft über Juda auszudehnen. Das Denken der Menschen erhebt sich vergeblich gegen das vom Herrn geordnete Seyn. Das ἐκ τῆς γῆς ist aus Ps. 10, 18: „nicht wird fürder dir trotzen der Mensch (vgl. hier V. 27) von der Erde“, wozu in meinem Commentar bemerkt wurde: „אנוש hat den Nebenbegriff der Hinfälligkeit und Schwäche. Diese wird noch stärker bezeichnet

durch den Zusatz: von der Erde, s. v. a. der von der Erde stammt, ihr angehört, der Mensch von der Erde, im Gegensatze gegen Gott vom Himmel." — Den Gegensatz gegen das ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί bildet zunächst das: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστι. Das daran sich als Folgerung anschließende καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ ruft einen andern Gegensatz hervor, in dem das ἐπάνω πάντων ἐστί durch das Folgende seine nähere Bestimmung erhält: ist insofern über Alle, als er bezeuget was er gehört und gesehen hat. — Auch der Täufer redete nicht blos von der Erde, er hatte höhere Inspirationen, aber das war nur ein theilweises, fragmentarisches Erkennen und Weissagen 1 Cor. 13, 9, und trotz dieser Lichtblicke blieb er im Ganzen in seinen Reden an die Erde gebunden. Daß er in der Hauptsache dieser mit seinem Seyn und Reden angehörte, darin liegt die Erklärung für die Thatsache seines späteren momentanen Irrewerdens an Christo, Matth. 11. Auch Johannes bezeugte in gewissem Sinne, was er gesehen und gehört hatte; seine Zeugnisse von Christo hatte ihm nicht Fleisch und Blut geoffenbart, sondern der Vater im Himmel, aber im höchsten und vollsten Sinne ist nur Einer, der bezeuget was er gehört und gesehen hat, nur Einer, bei dem dies Bezeugen ein Quell ist, dessen Wasser nicht lügen; nur der Eingeborne Sohn, der in dem Schooße des Vaters ist, vgl. zu C. 1, 18. Die Theilnahme an der Gottheit, das Kommen vom Himmel, ist die nothwendige Grundlage solches wahrhaftigen Sehens und Hörens und Zeugens. Außer dem Zusammenhange mit ihm sind alle menschlichen Zeugen blind und taub, auch wenn sie hier und da einen Schimmer sehen und ein Wort vernehmen. — Einen wunderbaren und schmerzlichen Gegensatz gegen das Vorherg. bilden die Worte: „Und sein Zeugniß nimmt Niemand an." Das einzige wahrhaftige Zeugniß, und Niemand, der es annimmt! Alle Menschen vom ersten bis zum letzten sollten sich dazu drängen. Im Blicke hierauf verschwindet die kleine Zahl, die es wirklich annimmt. Es findet ein Gegensatz statt gegen das: καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν der Jünger des Täufers. Was den Schülern zuviel dünkt, ist in Wahrheit ein unbegreifliches Zuwenig, welches seine Erklärung einzig und allein in der Thatsache findet, daß das

Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von seiner Jugend an. Die Worte haben aber eine noch persönlichere Beziehung auf die Jünger. Berleb. B.: „Das sieht man auch an Euch. Denn ihr gehört doch noch zu den Besseren in Vergleichung mit Anderen, denkt aber doch, wie ihr euch habt einnehmen lassen.“ — Mehrere, denen leider Bengel vorangegangen ist, haben angenommen, daß von V. 31 an der Evangelist die Rede fortsetze. Andere haben gemeint, daß sich mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise die theils erklärende, theils erweiternde Reflexion des Evangelisten vermische. Der Grund aber, auf den sie diese Hypothesen stützen, ist schon durch das zu V. 29 Bemerkte beseitigt worden. Positiv spricht dagegen, außer der Auctorität des Apostels, der Alles auf den Täufer zurückführt und der ihn in V. 32. 34. 35 im Präsens sprechen läßt, daß die Rede, womit der Täufer vom Schauplatze abtritt und sein Zeugniß vollendet, ohne den so nothwendigen practischen Schluß, ohne ein Eindringen in das Gewissen seiner Jünger einen unbefriedigenden Eindruck macht, nicht minder, wie die Rede Christi an Nicodemus ein Torso wird, wenn man von V. 16 an den Evangelisten das Wort ergreifen läßt. Erkennt man, daß der Täufer bei seinem Schüler in die Schule gegangen ist, so fällt jeder Grund zu solchen unhaltbaren Annahmen weg.

V. 33. „Wer sein Zeugniß annimmt, versiegelt es, daß Gott wahrhaftig ist.“ Was der Täufer hier sagt, ist nicht so ins Allgemeine hingesprochen, sondern Alles wendet sich hier, wie in dem Schlusse des Gespräches mit Nicodemus, das hier überall durchklingt, an das Herz, ermahnt die Jünger, daß sie ablassen sollen von der verkehrten Stellung, die sie zu Christo eingenommen haben. Berleb. B.: „Da er gleichsam sagen will: es ist noch herumzulenken. Wer es noch annimmt.“ Man besiegelt etwas im gewöhnlichen Leben zu doppeltem Zwecke, entweder um es unzugänglich zu machen und unter Siegel zu legen, Matth. 27, 66, oder um es zu bestätigen. Und so findet sich in der heiligen Schrift ein doppelter bildlicher und symbolischer Gebrauch der Versiegelung. Auf der letzteren Anwendung des Siegels, die hier allein in Betracht kommen kann, ruhen z. B. die Stellen 6, 27. Apoc. 7, 2.

Röm. 4, 11. 1 Cor. 9, 2. 2 Cor. 1, 22. Eph. 1, 13. — Inwiefern, wer das Zeugniß Christi annimmt, bestätigt, daß Gott wahrhaftig ist, wird im Folgenden gesagt: weil Gott in Christo offenbar geworden ist und durch ihn redet. Bengel richtig: cujus verbum est Messiae verbum, 12, 44. 45. Wer Christum, macht hienach Gott zum Lügner, 1 Joh. 5, 10, der durch ihn redet. Vor solcher großen Sünde mögen sich die Jünger in Acht nehmen. Gegen den Zusammenhang mit V. 34 Olshausen: „Daß Gott wahrhaftig ist, alle seine Verheißungen erfüllt, alle Sehnsucht stillt."

V. 34. „Denn welchen Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes. Denn Gott gibt den Geist nicht nach dem Maaße." Ἀπέστειλεν ist betont zu denken. Es bezieht sich auf die alttestamentlichen Stellen von dem מלאך יהוה. Die Worte: „Denn welchen — Gottes" bieten nicht einen allgemeinen Satz dar — denn so aufgefaßt würden sie nicht geeignet seyn das Gebiet Christi gegen das des Täufers abzugränzen, der ja auch von Gott gesandt war — sondern es ist s. v. a.: dieser, den Gott gesandt hat, vgl. V. 17. Wird dies erkannt, so erhält man die Berechtigung, die Worte: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου κ. τ. λ. ebenfalls auf den vorliegenden Fall zu beziehen, ohne daß an eine Auslassung des Pronomens zu denken wäre. — Johannes beweist, daß Christus die Worte Gottes redet, sein Offenbarer ist, aus der Thatsache, von der er persönlich durch die Erscheinung bei der Taufe vergewissert worden: er hatte gesehen, daß bei der Taufe der Geist auf Christum herabkam und auf ihm blieb, 1, 33. Wie er aus dieser Thatsache in C. 1, 34 den Schluß zieht, daß Christus der Sohn Gottes ist, so hier, daß er die Worte Gottes redet. Er bezieht sich aber auf jene Thatsache nicht als auf eine solche der Vergangenheit. Er redet vielmehr auf Grund derselben von einem fortgehenden Verhältniß: denn Gott gibt in dem vorliegenden Fall. Ἐκ μέτρου, so daß das Maaß dabei den Ausgangspunct bildet, in Betracht kommt. Alle Anderen empfangen den Geist nur nach dem Maaße, Röm. 12, 3 f. *) Wer den Geist nicht

*) Augustinus: Aliud habet iste, aliud ille: et quod habet ille, non

nach dem Maaße empfängt, der ist eben damit über die creatürliche Stufe emporgehoben. Den Geist ohne Maaß zu haben, ist göttliche Prärogative.

V. 35. „Der Vater liebt den Sohn und hat Alles in seine Hand gegeben." Augustinus: „Der Vater liebt den Sohn, aber wie der Vater den Sohn liebt, nicht wie der Herr den Knecht, wie den Eingebornen nicht wie den Eingekindeten. Daher hat er Alles in seine Hand gegeben. Was heißt Alles? Daß der Sohn so groß ist, wie der Vater." Zu dem: der Vater liebt den Sohn, Verleb. B.: „Wie ich aus der Stimme am Jordan genugsam abgenommen" — Matth. 3, 17: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός. Die Liebe des Vaters zum Sohne hat zur unmittelbaren Folge das: küsset den Sohn, Ps. 2, und das: „o weh dem Volk das dich veracht." Wie mußten sich Angesichts dessen die Jünger Johannis schämen, daß an die Stelle der Liebe zu Christo andere Affecte getreten waren. — Daß das Alles im strengsten Sinne zu nehmen ist, zeigen die Parallelst. C. 13, 3. Matth. 11, 27. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. 1 Cor. 15, 27. Apoc. 1, 18, zeigt auch V. 36, wo Christo als unter dem „Alles" begriffen namentlich die Entscheidung über Seligkeit und Verdammniß beigelegt wird, die höchste aller Vollmachten. Eine Beschränkung ist um so weniger zulässig, da der Satz im unbeschränkten Sinne ein unmittelbarer Ausfluß der Sohnschaft Gottes ist, des Kommens Jesu von oben, V. 31, aus dem Himmel, ebendas., seiner Theilnahme an der Gottheit. Für die Jünger Johannis war dies: er hat Alles in seine Hand gegeben, ein nachdrückliches Notabene. Wie schrecklich ist es, sich mit dem in Opposition zu setzen, der Alles in seiner Hand hat, alles Gute, zuletzt das ewige Leben, uns entziehen, alles Böse, zuletzt den „bleibenden Zorn" über uns bringen kann! Wie muß der ein Feind seines eignen Heiles seyn, der es nicht zum höchsten Lebensziele macht, mit diesem in Gemeinschaft zu treten, in Gemeinschaft zu bleiben!

---

habet iste. Mensura est, divisio quaedam donorum est. Ergo hominibus ad mensuram datur, et concordia ibi unum corpus facit.

V. 36. „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben, wer aber dem Sohne nicht gehorcht, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm.“ Das war das Wort, mit dem der Täufer seine Jünger entließ. Wir dürfen hoffen, daß der Erfolg derselbe war, wie bei Nicodemus. Wie dieser, so schweigen auch sie und legen die Hand auf den Mund: „einmal habe ich geredet, und nicht will ichs ferner thun.“ — Der Gegensatz gegen den Glauben ist der Unglaube. Dieser wird aber nach der Seite des strafbaren Ungehorsams bezeichnet, vgl. Apgsch. 14, 2. Röm. 11, 30. Der Sohn Gottes kann als solcher nicht anders als den Glauben fordern, und wehe dem, der solcher Forderung nicht gehorsam ist. — Der Zorn Gottes bleibt über ihm: das fließt unmittelbar aus dem Satze: der Vater liebt den Sohn. Die Liebe des Vaters zu dem Sohne muß sich als unauslöschlicher Zorn gestalten gegen die, welche den Sohn verschmähen. Unrichtig erklärt die Berleb. B. mit vielen anderen Ausll.: „Der Zorn Gottes bleibet über ihm, da er von Natur schon über ihm ist: er braucht keines neuen Gerichtes, das alte ist genug, in welches er in und mit Adam gefallen und daher von Natur unter dem Zorne ist.“ Der Gedanke ist nicht, daß der Zorn, der schon vorher auf ihm geruht hat, bleibt, sondern daß der Zorn, den er sich durch den Ungehorsam gegen den Sohn zuzieht, bleibenden Character trägt. Man darf deshalb nicht etwa das Fut. lesen, μενεῖ. Das vorhergehende ὄψεται reicht völlig hin zur Bestimmung der Zeitsphäre. Der bleibende Zorn hier entspricht offenbar dem ewigen Leben. Er ist das unauslöschliche Feuer in Matth. 3, 12. Der Zorn und das ihm entsprechende Feuer gehört bei dem Täufer in Matth. 3, 1—12 der Zukunft, dem Tage des Gerichtes an, vgl. bes. V. 7 (1 Thess. 1, 10). Schon in der Grundst. Ps. 2, 12: „küsset den Sohn damit er nicht zürne“, erwächst der Zorn erst aus dem Verhältnisse zu dem Sohne. Dem bleibenden Zorne hier entspricht ἡ ὀργὴ εἰς τέλος in 1 Thess. 2, 16. Die Schilderung eines solchen bleibenden Zornes haben wir in Jes. 34, 10: „Tag und Nacht wird es (das Feuer) nicht verlöschen, ewig wird sein Rauch aufsteigen, von Geschlecht zu Geschlecht wird das Land wüste seyn.“

Den Gegensatz gegen den Zorn, der, nachdem er einmal eingetreten ist, **bleibt**, bildet der vorübergehende Zorn in Weish. Sal. 16, 5, wo es in Bezug auf das Strafgericht der Schlangen in der Wüste heißt: οὐ μέχρι τέλους ἔμεινεν ἡ ὀργή σου, vgl. auch dort C. 18, 20, wo in Bezug auf das Strafgericht, dem durch Pinchas gesteuert wurde, gesagt wird: ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πολὺ ἔμεινεν ἡ ὀργή. Gegen das ὄψεται und gegen die Parallelst. bemerkt de Wette: „Es ist nicht eine zukünftige, sondern eine schon unmittelbar mit dem Unglauben beginnende Strafe und zwar ohne Zweifel eine innere, der Zwiespalt des Gemüthes, der Unfriede mit Gott." Olshausen meinte, das absolute Bleiben werde nur bedingungsweise ausgesprochen, falls der Ungehorsam nicht aufhöre. Aber es liegt nicht im Sinne der Schrift, daß der Mensch in diesem Ungehorsam nach Belieben beharren und dann ihm plötzlich ein Ende machen könne. Es kommt ein entscheidender Punct, wo der Mensch dem Ungehorsam definitiv verfallen ist. Das zeigt die Lehre der Schrift von der Sünde gegen den heiligen Geist. Da dieser Punct mit jedem Momente eintreten kann, so ist der Mensch in jedem Augenblicke von der Gefahr bedroht, dem bleibenden Zorne Gottes zu verfallen.

C. 4, 1–42.

Das Gespräch Christi mit der Samariterin.

V. 1. „Da nun der Herr erkannte, daß die Pharisäer gehört hatten, daß Jesus mehr Jünger machte und taufte als Johannes. V. 2. Obgleich Jesus selbst nicht taufte, sondern seine Jünger. V. 3. Verließ er Judäa und zog wieder nach Galiläa." Οὖν in V. 1 knüpft an die vorhergehende Erzählung an, welche sich um die Thatsache bewegte, daß Jesus bei seinem Aufenthalte in dem Judäischen Lande größeren Zulauf hatte, als Johannes, vgl. V. 26. — Das Hören der Pharisäer ist nur dann geeignet, die darauf ruhende Handlung Jesu zu motiviren, wenn wir die Neigung zu gefährlichen, das Leben bedrohenden Verfolgungen

als unmittelbar damit verbunden denken. Auf ſolche Neigung führt auch die Parallelſt. C. 7, 1: καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. Wenn Jeſus, ſo wie er hört, daß es den Phariſäern zu Ohren gekommen, er mache und taufe mehr Jünger als Johannes, ſofort daraus dieſe Neigung erſchließt, ſo können wir nicht zweifeln, daß Johannes vorher ſchon das Opfer ihrer Verfolgung geworden war. Denn wenn ſie nicht auf dieſe Weiſe ihre Gemüthsart kundgegeben hatten, ſo fehlte es für den Schluß Jeſu an einer ſicheren Baſis. — Wenn geſagt wird, Jeſus habe, von den Phariſäern bedroht, Judäa verlaſſen und ſey nach Galiläa gezogen, ſo wird vorausgeſetzt, daß in Galiläa die Phariſäer geringeren Einfluß hatten als in Judäa. Dies erklärt ſich nicht aus der größeren Nähe der Hauptſtadt — Jeſus hielt ſich ja in bedeutender Entfernung von derſelben in dem äußerſten ſüdlichen Winkel des Landes auf — ſondern vielmehr daraus, daß die Römiſche Herrſchaft, mit der Entrichtung der Steuern zufrieden, dem Phariſäiſchen Treiben freieren Spielraum gewährte, während dagegen Herodes die Oppoſition gegen den Phariſäismus als Familientradition geerbt hatte, auch als eingeborner Fürſt dies ganze Treiben näher kannte. Das Motiv, aus dem die Verfolgung des Täufers durch Herodes hervorgegangen, war ein rein perſönliches. Er hatte ihn frei gewähren laſſen, bis er ſeine Sünde geſtraft hatte, und ſich wahrſcheinlich über ſeinen Kampf gegen den Phariſäismus gefreut. Dagegen der Phariſäiſche Gegenſatz gegen den Täufer war ein principieller, er ruhte darauf, daß er Jünger machte und taufte, und gegen Jeſum, der mehr Jünger machte und taufte, mußte alſo ihr Haß noch lebhafter entbrennen. — Was Johannes hier andeutet, das erhält ſofort nähere Beſtimmtheit, wenn es als Ergänzung von Matth. 4, 12 (Mrc. 1, 14) betrachtet wird: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Das παρεδόθη erfordert einen Auslieferndn und Einen, an den die Auslieferung geſchieht. Der letztere kann nur Herodes ſeyn, wer der παραδιδούς iſt, kann ſchon auf Matthäus geſehen kaum zweifelhaft ſeyn. Er iſt in Judäa zu ſuchen,

denn aus Judäa entfernt sich Jesus, da er die Nachricht von der Ueberantwortung des Täufers erhält, offenbar, weil die überantwortende Potenz dort ihm Gefahr droht. Wer da besonders Grund hatte zur Erbitterung gegen den Täufer, die Pharisäer, von ihm als γεννήματα ἐχιδνῶν begrüßt, erkennen wir aus C. 3, 7, wo die Sadducäer nur eine untergeordnete, parenthetische Stellung einnehmen. Was wir aus Matthäus erschließen können, sagt uns bestimmt Johannes. — Daß παραδιδόναι ohne Weiteres heißen könne: gefangen setzen, ist durch nichts erwiesen. Der Sprachgebrauch überhaupt und speciell der des Matthäus, in dem παραδ. überall überantworten, ausliefern heißt, spricht dagegen. Dann entscheidet dagegen auch, daß bei solcher Auffassung für den Entschluß Jesu die Motivirung fehlt. Daß Johannes von Herodes gefangen gesetzt wurde, konnte für Jesus nicht das Motiv abgeben, sich aus Judäa nach Galiläa zu begeben, in das Gebiet des Herodes. Es handelt sich aber nicht einmal um eine bloße Uebersiedlung, es handelt sich um ein Entweichen, aus dem Wege gehen. In dieser Bedeutung kommt ἀναχωρεῖν überall vor, vgl. Matth. 2, 12. 14. 22, welche letztere St. besonders erläuternd ist: ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, von einem Entweichen nach Galiläa wegen einer in Judäa drohenden Gefahr. Das Entweichen Jesu nach Galiläa wird nur dann begreiflich, wenn Johannes von dort aus dem Herodes überantwortet worden. — Wir haben aber bei Matthäus auch noch eine andere bestimmte Hinweisung darauf, daß die Pharisäer Mitschuldige an dem Tode des Täufers waren, wie nach Mrc. 3, 6 auch gegen Jesum die Pharisäer sich mit den Herodianern verbanden. Matth. 17, 12 sagt der Herr in Bezug auf den Täufer, nachdem vorher von den Schriftgelehrten die Rede gewesen war: οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· οὕτω καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν. Da liegt klar vor, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten bei der Catastrophe des Johannes die primas partes hatten, so daß ihnen das Ganze beigelegt werden konnte. — Judäa war damals der Hauptsitz des Volkes Gottes, Galiläa nahm nur eine untergeordnete Stellung ein. Jesus begab sich nach Judäa bald

nach Antritt seines Berufes und blieb dort eine ganze Reihe von Monaten, so lange bis die Verfolgung ihn nöthigte es zu verlassen. — Jesus, indem er seinen Feinden aus dem Wege ging, weil seine Stunde noch nicht gekommen, lehrte durch sein Beispiel, was später durch sein Wort, Matth. 10, 23, daß es unter Umständen erlaubt, ja Pflicht ist der Verfolgung zu weichen. Quesnel: „Es gibt eine Zeit den Feinden der Wahrheit zu weichen, und eine Zeit die Wahrheit über ihre Feinde triumphiren zu lassen. Es ist eine große Gnade sich hierin nicht zu versehen und nichts Unzeitiges zu thun. — Es ist nicht blos erlaubt die Gefahr bei Gelegenheit zu fliehen, sondern es ist dies oft Gottes Ordnung und seinem Ruhme förderlich, also geboten. — Ein demüthiger Rückzug geht der Natur oft schwerer ein, als ein stolzer und ruhmvoller Widerstand. — Es heißt Gott folgen, wenn man sich dem Leiden nicht aussetzt, so lange die Zeit nicht gekommen ist. — Die Folge des Lebens eines Hirten läßt deutlich genug erkennen, ob er aus Furchtsamkeit weicht, oder aus Treue gegen sein Amt." — Die Notiz in V. 2, daß Jesus nicht selbst getauft habe, sondern nur durch Vermittelung seiner Jünger, soll nicht auf ein Mißverständniß der Pharisäer hinweisen, für welche der Unterschied als ein blos formeller ohne Bedeutung war, sondern einem Mißverständnisse des Lesers vorbeugen, s. v. a. ich lege die Taufe ohne Weiteres Jesu bei, obgleich u. s. w. An ein den Pharisäern zugekommenes falsches Gerücht kann schon wegen C. 3, 22 nicht gedacht werden, wo der Evangelist selbst das Taufen ohne Weiteres Jesu beilegt. Was in Bezug auf die Pharisäer gleichgültig war, das ist in anderer Beziehung nicht ohne Interesse. Jesus taufte nicht Einzelne, damit die Wahrheit nicht verdunkelt werde, daß er es ist, welcher Alle tauft, bis auf den heutigen Tag. Augustinus: Ergo Jesus adhuc baptizat. Securus homo accedat ad inferiorem magistrum: habet enim superiorem magistrum.

V. 4. „Er mußte aber durch Samaria reisen." Es ist für die Sache von Bedeutung, daß das Gespräch mit der Samariterin bei der Durchreise vorfiel, wie auch das Gespräch mit der Repräsentantin des Heidenthums, dem Cananäischen Weibe,

Matth. 15, 21 f. dadurch veranlaßt wurde, daß Jesus sich zu einem anderen Zwecke in die Heimath desselben begeben hatte, ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος. Missionsreisen in das Samaritanische oder heidnische Gebiet konnte Jesus nicht füglich unternehmen. Was er seinen Jüngern vorschreibt: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. Matth. 10, 5, das galt auch für ihn. Die Gelegenheiten aber, die sich Jesu bei solchen Veranlassungen darboten, konnte er nicht blos, er mußte sie benutzen. Es galt nicht blos durch die Lehre, es galt auch durch die That den Aposteln und überhaupt der Kirche eine Richtschnur und ein Vorbild für ihr späteres Thun zu geben. Die Anfänge der ganzen späteren Entwickelung der Kirche mußten während des Erdenlebens Christi hervortreten, um den Gedanken abzuwehren, daß das Werk später eine andere ursprünglich nicht beabsichtigte Direktion erhalten habe. Das Gespräch mit der Samaritanerin und was sich daran anschließt, bildet zunächst ab, was in C. 8. der Apostelgeschichte berichtet wird. Das ist für die Beurtheilung des Vorganges von durchgreifender Bedeutung. Verkennt man den weissagenden, vorbildlichen Character desselben, so kann man wohl zweifeln, ob bei der Sache viel herausgekommen sey. Es scheint, daß die zarten Keime, nicht gehegt und gepflegt, bald wieder ersterben mußten. Das didactische Moment, nicht die unmittelbare Wirkung ist wie hier, so auch im A. T. bei der Mission des Jonas nach Ninive die Hauptsache, vgl. Christologie 1 S. 467 f. In Bezug auf unseren Vorgang wurde dort schon bemerkt: „Die Thätigkeit Christi in Samaria verhält sich zu der späteren Mission unter diesem Volke wie die einzelnen Todtenerweckungen Christi zu der allgemeinen Auferstehung. Der Herr pflegte später nicht die Keime, die bei den Samaritanern hervorgekommen waren. Er überließ sie vorläufig ganz ihrem Schicksal. Mit jenem Vorspiel war es für seinen damaligen Zweck genug und mehr durfte nicht geschehen, ohne die Rechte des Bundesvolkes zu verletzen, die der Herr in dem Gespräche bei Johannes ebenso nachdrücklich wahrnimmt, wie in Matth. 10.“ — Es ist nicht zu übersehen, daß die Veran-

laſſung wie zu dem Verkehre mit dem Cananäiſchen Weibe, ſo auch zu dem Geſpräche mit der Samaritanerin dadurch gegeben wurde, daß Jeſus der Jüdiſchen Oppoſition aus dem Wege gehen mußte. Auch nach dieſer Seite hin hatte die Thatſache vorbildlichen Character. Die Widerſpänſtigkeit der Juden veranlaßt den Uebergang der Kirche zu den Heiden. Paulus und Barnabas ſagen zu den Juden in Apgſch. 13, 46: ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. Dieſer Gang der Sache iſt ſchon in der Weiſſagung des A. B. vorgezeichnet. Da der Knecht Gottes in Jeſ. 49, 4 ſpricht: „ich habe umſonſt gearbeitet, um nichts und eitles meine Kraft verſchwendet, aber mein Recht iſt bei dem Herrn, und mein Lohn bei meinem Gott", ſpricht der Herr zu ihm V. 6: „ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du ſeyſt mein Heil bis zum Ende der Erde"; zum Erſatze für die Widerſpänſtigkeit der Juden gibt er ihm die Welt zum Erbe. Daß der Herr ſelbſt dieſen Ausſpruch, auf den vielleicht ſchon das κεκοπιακώς in V. 6 hinweiſt (LXX: κενῶς ἐκοπίασα), im Herzen bewegte, wird aus der Anſpielung auf denſelben in V. 22 wahrſcheinlich: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστί, beſonders aber aus der Bezeichnung Chriſti als des σωτὴρ τοῦ κόσμου, in V. 42, welche die Samaritaner aus dem Unterrichte Chriſti entnehmen, und welche unzweifelhaft auf dieſe Stelle zurückweiſt.

V. 5. „Er kam alſo zu einer Stadt Samarias genannt Sychar, nahe bei dem Felde, welches Jakob ſeinem Sohne gab." Nach V. 8 betrat Jeſus die Stadt ſelbſt nicht. Hier aber werden die Umgebungen mit zu ihr hinzugenommen. Daſſelbe geſchieht ſchon in 1 Moſ. 13, 12, wonach Loth in den Städten der Jordansau wohnte, d. h. in dem Gebiete derſelben, denn aus dem Folgenden: er zeltete bis nach Sodom, erhellt, daß er ſein Nomadenleben fortſetzte. Daß Jericho in Matth. 20, 29 ſeine Umgebung mitbefaßt, in der Jeſus geraſtet hatte, zeigt Luc. 18, 35. Der Apoſtel characteriſirt das Samaritaniſche Lügenweſen, indem er mit Aenderung eines einzigen Buchſtabens ihre Stadt Sichem in eine Lügenſtadt verwandelt, שקר. Es iſt ſehr

oberflächlich geredet, wenn man dergleichen als „unwürdige Spielerei“ bezeichnet. Es ist von der mächtigsten Wirkung, wenn die Wahrheit einen solchen zugespitzten Ausdruck erhalten hat. Sie wird dadurch unverlierbar dem Geiste und Gemüthe eingeprägt. Συχάρ knüpft an Συχέμ an, welches neben Σικιμα in der Alex. Uebers. und auch in Apgsch. 7, 16 vorkommt. Um dem gewöhnlichen Stadtnamen so nahe zu bleiben wie möglich, wird nicht Συκάρ geschrieben, wie auch in σαβαχθανί Matth. 27, 46 χ für ך gesetzt wird. Es findet sich nirgends eine Spur davon, daß die Juden eine solche Veränderung mit dem Namen Sichem vornahmen. Es ist dies nicht ohne Bedeutung. Wenn „das gemeine Jüdische Volk“ solchen Witz schon aufgebracht hätte (Robinson Reise 3, 1 S. 342), so würde der Apostel sich gewiß nicht herbeilassen zur Theilnahme an solcher Gemeinheit. Die Sache selbst erfordert, daß er zuerst im heiligen Sinne solche Umbildung vornahm. Zahlreiche Analogien für dieselbe lassen sich aus dem A. T. anführen. Darauf, daß Hoseas den Namen Bethel in Bethaven wandelt, daß in 2 Kön. 1, 2 aus Baalsebul, dem Inhaber der himmlischen Wohnung, Baalsebub gemacht wird, der Fliegengott, dann auf den Namen des Oelberges in 2 Kön. 23, 13 wurde schon in Th. 2 der Beitr. S. 26 hingewiesen. Am genauesten analog aber ist der Name Achar in 1 Chron. 2, 7, wozu Bertheau: „Der Achan des Buches Josua ist, weil er ein עוכר Israels war, durch eine leichte Veränderung zu einem Achar geworden.“ Der Ansatz zu dieser Umbiegung findet sich schon im Buche Josua selbst. Es heißt in C. 7, 25: „Warum hast du uns betrübet? Es betrübe dich der Herr an diesem Tage.“ Das Thal erhält nach V. 26 von der That Achans den Namen Achor, Trübung. Ganz genau analog ist es auch, wenn Jeremias in C. 6, 28 aus den שרים, den Fürsten (Jes. 1, 23) סרים, Abtrünnige macht. Lücke wandte ein: „Wenn Johannes damit zu erkennen geben wollte, daß er das ganze Samaritanische Wesen für Lug und Trug halte, warum hat er dies seinen Lesern mit keiner Sylbe angedeutet? Er mußte dies um so mehr, da die folgende Darstellung eher eine günstige Meinung des Johannes von den Samaritanern verräth.“ Allein wenn Johannes sich

gradezu über die Bedeutung des Namens Sychar erklärt hätte, so würde er seinen Zweck ein Räthsel zu geben, an dem sich die geistlichen Sinne üben konnten, zerstört haben. Solche Räthsel ohne hinzugefügte Auflösung finden sich auch sonst bei ihm vor, z. B. seine Selbstbezeichnung als der Jünger ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, welche offenbar Ausdeutung seines Namens Johannes ist: Jesus = Jehova. Der Sache nach aber findet sich die Lösung des Räthsels allerdings vor. Die Samaritaner beten nach V. 22 an, was sie nicht kennen, es wird ihnen dort jede wesenhafte Gotteserkenntniß abgesprochen, jeder Antheil an Gott. Damit wird alles gesagt und das Συχάρ erhält seinen Commentar. Auch die prätendirte Abstammung von Jakob wird dadurch für eine Lüge erklärt. Mit demselben Rechte aber, mit dem man behauptet, Johannes verrathe „eine günstige Meinung von den Samaritanern", könnte man auch behaupten, Matthäus habe eine „günstige Meinung" von den Heiden gehabt, wegen seiner Erzählung von dem Cananäischen Weibe. Die sachliche Rechtfertigung der Umwandlung des Namens Sichem in Συχάρ liegt übrigens auch schon in Matth. 10, 5. 6. Denn wenn der Herr seinen Aposteln dort verbietet, wie zu den Heiden, so auch zu den Samaritanern zu gehen, wenn er sagt: πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, wenn er sie den Heiden beiordnet und mit diesen dem Hause Israel entgegenstellt, so liegt darin das schärfste Verwerfungsurtheil über die Prätensionen der Samaritaner. Johannes hat weiter nichts gethan, als daß er diesem Urtheil einen zugespitzten Ausdruck gegeben, in demselben Geiste, in dem Jeremias den Namen Babel in Sesach wandelt, den Namen der Chaldäer in Lebkamai, als Concentration alles dessen, was er von dem künftigen Geschicke Babels und der Chaldäer geweissagt.

Sychar wird bezeichnet als nahegelegen bei dem Stücke Feldes, welches Jakob seinem Sohne Joseph gab. Diese Notiz beruht nicht auf „falscher Deutung biblischer Stellen", oder auf „traditioneller Ausbildung" ihres Inhaltes, sondern sie ist ganz einfach aus dem A. T. entnommen. Es heißt in 1 Mos. 33, 18. 19: „Und Jakob kam wohlbehalten zur Stadt Sichems,

welche im Lande Canaan, da er kam aus Paddan Aram und lagerte sich vor der Stadt. Und er kaufte das Stück Feldes, woselbst er sein Zelt aufgeschlagen, von den Söhnen Hemors, des Vaters Sichems, um hundert Kesitas." Jakob hielt sich an jenem Orte eine ganze Reihe von Jahren auf. Dina erwuchs dort aus einem Kinde zur Jungfrau. In 1 Mos. 48, 22 ferner spricht Jakob zu Joseph: „Und ich gebe dir ein Stück Landes vor deinen Brüdern, welches ich nehme aus der Hand der Amoriter mit meinem Schwerte und mit meinem Bogen." „Ein Stück Landes", das wird hier durch שכם bezeichnet, mit Anspielung auf den Namen der Stadt, bei welcher das Feld gelegen war. Die Alex. haben diese Anspielung aus dem Feinen ins Grobe gezogen und gradezu Σίκιμα übersetzt. לקחתי, was Johannes besser verstand, als diejenigen Ausleger, welche ihm einen Widerspruch gegen das A. T. aufbürden wollten, ist Präter. prophet. Die Zukunft ist dem Patriarchen so gewiß wie die Gegenwart. Er redet als Repräsentant des Volkes. Zum Zeichen seiner Liebe belehnt Jakob den Joseph mit dem einzigen Stücke Landes, welches er damals in Canaan nach dem Rechte schon sein nennen konnte. Da aber die Sichemiten den Landstrich sich angeeignet hatten, so mußte mit dem Geben das Nehmen Hand in Hand gehen. Die letzte Stelle ist Jos. 24, 32: „Und die Gebeine Josephs, welche die Kinder Israels heraufgebracht hatten aus Aegypten, begruben sie zu Sichem, auf dem Stücke Feldes, welches Jakob gekauft von den Söhnen Hemors des Vaters Sichems."

V. 6. „Es war aber dort der Quell Jakobs. Jesus nun, da er von der Reise müde war, setzte sich also auf den Quell. Es war um die sechste Stunde." Ein Quell oder Brunnen Jakobs kommt im A. T. nicht vor, obgleich wir aus demselben ersehen, daß es die Weise der Patriarchen war, Brunnen zu graben, vgl. was 1 Mos. 21 von Abraham, C. 26 von Isaac erzählt wird. Doch führt das Daseyn des Brunnens selbst mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit darauf, daß Jakob ihn gegraben hat. Es kann kaum einem Zweifel unterworfen seyn, daß der noch jetzt so genannte Jakobsbrunnen mit dem „Quell Jakobs" identisch ist. Er wird von den Samaritanern als der ächte Jakobsbrunnen

anerkannt, Ritter 16 S. 648. „Seine Lage — sagt Ritter S. 656 — zu der Stadt, an deren Ostseite auch heute noch eine große Hauptstraße nach Galiläa, dahin Jesus mit seinen Jüngern zog, stimmt so genau zusammen, daß alle Umstände für die Identität dieses uralten Denkmals sprechen." Das Graben dieses Brunnens muß mit großen Mühen und Schwierigkeiten verbunden gewesen seyn. Manudrell sagt: „Er ist in einen festen Felsen gegraben und hat etwa 9 Fuß im Durchmesser und 105 Fuß Tiefe, 15 Fuß stand er voll Wasser." *) Wie kam man nun dazu, ein solches Werk in einer Gegend zu unternehmen, welche „verglichen mit dem übrigen Palästina mit ganz besonderem Wasserreichthum versehen ist", Robinson, Forschungen S. 393, „in der unmittelbaren Nähe so vieler natürlicher Quellen, und an einer Stelle, die selbst heutigen Tages bewässert ist von Bächen fließenden Wassers, die aus der Quelle höher thalaufwärts herabkommen", Robinson, Palästina 3, 1 S. 334. Es wird auf diese Frage wohl kaum eine andere Antwort geben als die, daß der Brunnen von einem solchen gegraben ist, der, von den Landeseinwohnern getrennt, eignes Wasser haben und zugleich durch das Graben des Brunnens sein Besitzrecht documentiren, in dem Brunnen ein Monument desselben stiften wollte. — Der jetzige Jakobsbrunnen liegt eine halbe Stunde von der Stadt entfernt, und es entsteht die Frage, wie die Samaritanerin dazu kam, aus ihm Wasser zu holen, „da es so viele Quellen in der nächsten Umgebung der Stadt gibt und sie auch auf dem halben Wege direkt bei einer dieser Quellen vorbeigekommen seyn mußte." Nur Aushülfen der Verlegenheit sind die Annahmen, die Frau möge nicht in der Stadt, sondern nahe bei dem Brunnen gewohnt haben, oder die Stadt habe sich früher weiter erstreckt, wogegen nicht blos das spricht, daß zwischen Naplus und dem Jakobsbrunnen keine Ruinen vorhanden sind, Robinson, Palästina S. 345, Forschungen S. 171, sondern noch mehr die Unwahrscheinlichkeit, daß die Sichemiten dem Jakob ein Grundstück in der unmittel-

*) Jetzt ist der Brunnen zum Theil verschüttet. Eine neuere Messung hat eine Tiefe von 75 Fuß ergeben und das Quellwasser fehlt jetzt darin, Ritter S. 656.

baren Nähe der Stadt abgelassen haben werden. Die richtige Antwort bieten uns die Reden des Weibes selbst dar. Sie eifert für die Ehre des Brunnens. Es ist ein Zug der Frömmigkeit, daß sie den weiten Weg zu ihm nicht scheut, wobei zu bemerken, daß schon die Thatsache des Fehlens einer Vorrichtung zum Schöpfen zeigt, daß der Brunnen nicht zum gewöhnlichen Gebrauche diente. Das Wasser ist für sie ein heiliges Wasser. Noch jetzt ist in Naplus eine Jakobsquelle, außer dem Jakobsbrunnen, welcher „wohlthätige Kräfte" beigelegt werden, Bargès in der später anzuführenden Schrift S. 93. Man machte es sich später bequemer und verlegte das heilige Wasser in die Stadt. — Jesus war „ermüdet von der Reise." P. Anton: „Er sollte tragen die ganze Last des Lebens, wie das Leben nun ist worden. So ist's auch mit diesem Müdewerden. Und das ist den Gläubigen hernach lieb zu lesen, wenn sie selber müde werden, daß sie an ihr Haupt können denken." Insbesondere ist ins Auge zu fassen, daß Jesus zu der Reise, welche ihm die Ermüdung brachte, durch die Widerspänstigkeit der Juden genöthigt wurde, und daß der Schmerz seiner Seele über das: ihr habt nicht gewollt, gewiß noch mehr Ursache der Ermüdung war, wie die leibliche Anstrengung an sich. So mußte ihm diese Ermüdung das Wort des Knechtes Gottes bei Jesaias C. 49, 4 recht vor die Seele stellen und das Verlangen nach dem dort verheißenen Ersatz hervorrufen, den Durst nach den Seelen der ἀλλογενεῖς. — Jesus setzte sich also auf die Quelle. „Die Ruhe Jesu Christi — bemerkt Quesnel — ist eben so geheimnißvoll, eben so reich an Güte als seine Müdigkeit. Er erwartet eine Seele, ermüdet in den Wegen der Sünde, um ihr eine Ruhe zu geben, welche sie nicht sucht und nicht kennt." Also s. v. a. in Folge dieser Ermüdung, oder: müde wie er war, in diesem Zustande der Ermüdung. Nach einem voraufgegangenen Participialsatz dient οὕτως zur Wiederaufnahme desselben im Hauptsatze, Buttmann S. 262. Die anderweitigen Erklärungen des οὕτως sind zu gesucht und gezwungen, Stellen wie die Apgsch. 27, 17 sind zu offenbar analog, als daß dem Einwande von Fritzsche Bedeutung beigelegt werden könnte, das wiederaufnehmende οὕτως stehe immer zu Anfang. Ein logischer Grund dafür

ist nicht vorhanden und die Nachsetzung des οὕτως hier, welches auch fehlen könnte, mildert den Nachdruck. — Es war sicher nicht zufällig, daß sich Jesus grade auf den Quell Jakobs setzte. Im geistlichen Sinne war Jesus selbst der Quell Jakobs. Daß er dies im Herzen bewegte, zeigt V. 10. So hatte es also symbolische Bedeutung, daß er dort seinen Sitz nahm, was um so näher liegt anzunehmen, da ja auch das Weib durch ein religiöses Motiv zu dem Jakobsbrunnen geleitet wurde. Von nicht geringer Bedeutung ist, daß im A. T. Jehova als der Quell Israels erscheint. So zuerst in 5 Mos. 33, 28: „Und Israel bewohnet sicher, alleine den Quell Jakobs." Die Erklärung: der Quell Jakobs, s. Jakob, der einem Quell gleicht, gibt keinen passenden Sinn, da von einem Quell das Wohnen nicht ausgesagt werden kann. Als die Wohnung Israels wird Gott auch in dem unmittelbar vorhergehenden Verse bezeichnet: „Wohnung ist der Gott der Urzeit und unten sind die ewigen Arme", vgl. Ps. 90, 1. 5, 5. Als der Quell lebendiger Wasser für Israel erscheint Jehova auch in Jerem. 17, 13, und in Ps. 36, 10 heißt es: „Bei dir ist die Quelle des Lebens." Was von Jehova, das gilt nach der Anschauung Christi, wie sie im Evangelium Johannis besonders scharf ausgeprägt uns entgegentritt, auch von Christo, in welchem der Jehova des A. B. sich im Fleische darstellte. Um so näher lag Christo der Gedanke an sich als den wahrhaftigen Quell Jakobs. Das Weib suchte bei dem ordinären Quell Jakobs „lebendiges Wasser" in einem höheren Sinne als dem gewöhnlichen, Christus, indem er sich auf den Quell Jakobs setzte, wies darauf hin, daß das wahrhaftige lebendige Wasser nur bei ihm als dem wahrhaftigen Quell Jakobs zu suchen sey. — „Es war aber um die sechste Stunde", also die Mittagszeit: nach Bengel soll durch diese Worte der Grund angegeben werden, warum Jesus ermüdet war, warum das Weib Wasser, die Jünger Speise suchten. Aber nach der Analogie von 1, 40. 19, 14 und dem ganzen Character des Evangeliums soll die Angabe der Stunde vielmehr auf die hohe Bedeutung der folgenden Thatsache hinweisen. Johannes hat dabei gewiß weniger die Thatsache an sich, als ihren weissagenden Character im Auge. Es war die erste thatsächliche Erweisung

ristι als des „Heilandes der Welt.“ Daß das der Kern der
ıtsache ist, darauf weisen die letzten Worte der Erzählung be-
tsam hin.

V. 7. „Es kommt ein Weib aus Samaria Wasser zu schöpfen.
richt Jesus zu ihr: gib mir zu trinken.“ Das ἐκ τῆς Σαμα-
ας ist nicht ohne Bedeutung, wie ebenso auch, daß das Weib
V. 9 als ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρεῖτις bezeichnet wird. Das Weib
r aus Sichem, dies erhellt aus dem Folgenden deutlich, aber
kommt hier nicht als Sichemitin in Betracht, sondern als
ımaritanerin, als Repräsentantin ihres ganzen Volkes. Das:
b mir zu trinken“, ist zunächst so zu nehmen, wie die Sa-
ritanerin es verstand. Daß aber hinter diesem Sinne ein anderer
tlicher verborgen ist, erhellt daraus, daß im weiteren Verlaufe
Gespräches von der Befriedigung des allerdings vorhandenen
lichen Bedürfnisses ganz abgesehen wird. Was Jesus in V. 34
ı der Speise sagt, das gilt auch von dem Tranke. Sein ei-
ıtlicher Trank, seine liebste Erquickung war das Heil der Seelen.
iesen Trank soll ihm das Weib, der Typus ihres Volkes dar-
ten, indem sie in die Heilsordnung eingeht. Das lebendige
ısser, das Jesus eigentlich verlangt, will er erst selbst geben
) dann aus dem von ihm geschaffenen Quell trinken. Analog
) die Stellen des A. T., in welchen die schuldigen Leistungen
den Herrn unter dem Symbol der ihm darzubringenden Nah-
ıg erscheinen, wie bei den Schaubroten, dem Speisopfer, vgl.
ine Schrift: der Tag des Herrn S. 52 f. Im N. T. entspricht
atth. 21, 18. 19: „Als er aber des Morgens wieder in die
tadt ging, hungerte ihn. Und er sah einen Feigenbaum an
m Wege und ging hinzu, und fand nichts daran, denn nur
ätter allein, und sprach zu ihm: nun wachse auf dir nimmer-
hr keine Frucht. Und der Feigenbaum vertrocknete alsobald.“
er Hunger ist dort zunächst der leibliche Hunger. Aber das
efühl desselben geht unmittelbar in die Empfindung des geist-
hen Hungers über. Genau so hier bei dem Durste. Das
bliche Bedürfniß dient in beiden Fällen nur als Vorstufe für
s geistliche. Analog ist auch C. 21, 5. Wenn Jesus dort zu
n Jüngern spricht: „Kinder habt ihr nichts zu essen“, so geht

ſein Verlangen auf die geiſtliche Nahrung, die ſie ihm darbringen, auf die geiſtliche Erquickung, die ſie ihm durch ihren Wandel im Geiſte bereiten ſollen, vgl. m. Comm. über die Apokal. II, 2 S. 183. Der geiſtliche Unterſinn in den doppelſinnigen Worten wurde ſchon von Auguſtinus erkannt: Ille, qui bibere quaerebat, fidem ipsius mulieris sitiebat. Quesnel ſagt: „Der göttliche Durſt nach dem Heile der Seelen iſt es, der ihn vorzugsweiſe drückt und dem er den leiblichen Durſt dienen läßt.“ Berleb. B.: „Du wußteſt wohl, o Liebe, daß dies Weib um Waſſer zu ſchöpfen kommen würde, deswegen ſetzteſt du dich dahin, um das Vergnügen zu haben ihr welches zu geben. — Was für einen Trank ſollte ſie dir aber, o Liebe! geben? Ach, ſpricht dieſer ganz ermüdete, liebwürdige Heiland, ich habe unter den Juden, unter dem Volke, das ich ſo hoch achtete, gelaſſene Seelen geſucht, aber faſt keine gefunden. Alſo wünſchte ich, o Weib, daß du unter ſolcher Zahl ſeyn und mir zu trinken geben mögeſt.“ Dieſer Zuſammenhang der Bitte: gib mir zu trinken, mit der vergeblichen Wirkſamkeit unter den Juden iſt ganz beſonders zu beachten. — Die Darſtellung in unſerm V. weiſt auf Johannes als Augenzeugen hin. Berleb. B.: „Da kommt ein Weib, ein verirrt Schaaf, Johannes redet als ob er ſie jetzt noch ſähe.“ — Wir haben hier das erſte der ſieben Worte Jeſu an das Samaritiſche Weib. Die Siebenzahl iſt hier gewiß eben ſo wenig zufällig, wie die Zehnzahl der Gebote, die Siebenzahl der Seligkeiten, der Bitten im Vaterunſer, der Parabeln in Matth. 13, der letzten Worte Jeſu am Kreuze. Sie zeigt, daß hier alles gezählt und gewogen iſt, nichts gegen die Abſicht Jeſu durch den Lauf des Geſpräches herbeigeführt, deſſen Fäden er in der Hand behält.*)

V. 8. „Denn ſeine Jünger waren in die Stadt gegangen, damit ſie Nahrung kauften.“ Nach der gangbaren Annahme ſollen die Worte erklären, wie Jeſus dazu kam, die Bitte: „gib mir zu

*) Auf die Siebenzahl machte zuerſt Bengel aufmerkſam: Ab hac quae indifferens videtur compellatione septima mox colloquii vicissitudine, praecise dum discipuli veniunt, Jesus rem mirabiliter perducit ad summum illud: ego sum Messias, v. 26.

trinken", an das Weib zu richten. Aber die Jünger würden, auch wenn sie anwesend gewesen wären, kaum vermocht haben, Wasser aus einem über hundert Fuß tiefen Brunnen zu schöpfen, bei welchem nach V. 11 keine Vorrichtung angebracht war. Es ist gewiß eine sehr unwahrscheinliche Annahme, daß ein solcher Apparat zu ihrem Reisegeräthe gehörte und daß sie ihn mit in die Stadt genommen hatten! Der Schlüssel zu dem γάρ liegt vielmehr in dem: „die Juden verkehren nicht mit den Samaritanern", in dem gleich folg. Verse. Daß die Jünger in die Stadt gegangen waren, motivirt die Thatsache, daß Jesus sich mit dem Weibe in ein Gespräch einließ. Darauf führt ihre Verwunderung bei der Rückkehr in V. 27, welche zeigt, daß ihre Anwesenheit eine störende, die Samaritanerin einschüchternde gewesen seyn würde. Jesus ist darauf bedacht das Gespräch zu Ende zu führen, ehe sie zurückgekehrt sind. Wahrscheinlich hatte der Herr sie absichtlich weggesandt (wie Abraham in 1 Mos. 22, 5 seine Knechte zurückläßt, Jakob in 1 Mos. 29, 7 die Hirten zu entfernen sucht), worauf schon das hinführt, daß das Geschäft, welches sie in der Stadt verrichteten, füglich von einem oder zweien hätte ausgeführt werden können. „O Liebe — sagt die Berleb. B. — du willst keine Zeugen bei der verliebten Unterredung haben, die du mit diesem Weibe gehalten hast, um sie zu bereden sich dir ganz zu ergeben." Es scheint aber, daß die Angabe: „seine Jünger waren in die Stadt gegangen", mit einer Ausnahme zu verstehen ist, daß Johannes, dessen Anwesenheit nicht störend war, weil er sich ganz an Jesum anschmiegte, bei dem Gespräche zugegen war. Daß dies nicht ausdrücklich erwähnt wird, erklärt sich daraus, daß Johannes überall in dem Evangelium liebt sich zu verbergen. Indirekt aber wird die Anwesenheit des Johannes dadurch bezeugt, daß er so genau und anschaulich über die Thatsache zu berichten weiß. War Johannes bei dem Gespräche zugegen, so erklärt es sich, weshalb in Apgsch. 8, 14 neben Petrus, dem Haupte der Apostel, grade Johannes an die Samaritaner abgeordnet wurde.

V. 9. „Spricht das Samaritische Weib zu ihm: wie verlangst du, der du ein Jude bist, von mir zu trinken, die ich ein

Samaritisch Weib bin? Denn die Juden verkehren nicht mit den Samaritern." Man wird in die Rede des Weibes keinen Ansatz von Ironie, nichts Abweisendes hineinlegen dürfen, wie Lücke bemerkt: „Die Samaritanerin scheint den Dienst des Wasserschöpfens neckend verweigern zu wollen." Jesus, der wußte was in dem Menschen war, würde sich mit der Samaritanerin überhaupt nicht eingelassen haben, wenn sie nicht ein für die Wahrheit offnes und empfängliches Gemüth gehabt hätte. Sie spricht ihre Verwunderung darüber aus, daß ein Jude einen Liebesdienst von ihr verlangt, und den Hintergrund solcher Verwunderung bildet ohne Zweifel die Ahndung, daß hier einer vor ihr steht, der über das gewöhnliche Judenthum erhaben ist. — Sie sagt nicht etwa: ich kann dir nichts zu trinken geben, weil wir mit den Juden in Feindschaft stehen, sondern sie erkundigt sich nur, wie es kommt, daß er solchen Dienst von ihr verlangt, indem sie richtig davon ausgeht, daß das Verlangen nicht minder die Anerkennung einer Gemeinschaft voraussetzt, als das Gewähren. — Auch der Apostel, dem die Bemerkung angehört: „denn die Juden verkehren nicht mit den Samaritern", legt die Ursächlichkeit des feindlichen Verhältnisses in die Juden. Es ist von freundlichem Verkehr die Rede. Daß der Handelsverkehr nicht ausgeschlossen ist, zeigt schon V. 8. Das Verhältniß dauert noch bis auf den heutigen Tag fort. Die Samaritaner — sagt Robinson, Pal. 3, 1 S. 328 — essen und trinken nicht, heirathen und verkehren nicht mit den Juden, außer in Handelsgeschäften.

V. 10. „Jesus antwortete und sprach zu ihr: Wenn du die Gabe Gottes kännteſt, und wer der ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, so hätteſt du ihn gebeten und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben." Das Weib wundert sich, daß Jesus, obgleich ein Jude, von ihr zu trinken verlangt, sie erhält hier noch weit mehr Grund zur Verwunderung, indem Jesus ihr zu trinken anbietet. Da muß ihr klar werden, daß hier solches vorliegt, was nicht mit dem Maaßstabe des gewöhnlichen Verhältnisses zwischen Juden und Samaritanern gemessen werden darf. In der Bestimmung der „Gabe Gottes" haben sich die Ausleger vielfach einem bloßen Rathen überlassen. Daß kein anderer als Christus

ſelbſt unter der Gabe Gottes zu verſtehen iſt, zeigt zuerſt die alttestamentliche Grundſt. Jeſ. 9, 5: „Ein Sohn ward uns gegeben", LXX: υἱὸς ἐδόθη ἡμῖν. Das Vorhandenſeyn einer ſolchen Grundſt. iſt ſchon von vornherein wahrſcheinlich, weil ſonſt der Ausſpruch Chriſti zu ſehr in der Luft ſchwebt, und auf Jeſ. 9, 5 werden wir noch beſonders dadurch hingeführt, daß der Herr ſich auf dieſe Stelle auch ſchon in Cap. 3, 16 in den Worten bezog: τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν. Einen zweiten Grund bietet das Folgende: „Und wer es iſt, der zu dir ſagt: gib mir zu trinken", worin der Herr ſich ſelbſt näher erklärt. Iſt dort von der Perſon Chriſti die Rede, ſo muß auch Chriſtus ſelbſt die Gabe Gottes ſeyn. Mit vollem Rechte bemerkt Calvin: Posterius est quasi interpretatio prioris. Hoc enim singulare Dei erat beneficium, praesentem Christum habere, qui vitam aeternam secum ferebat. Sensus clarior erit, si vice copulae particulam exegeticam supponas. Si scires donum Dei, nempe quisnam sit qui tecum loquitur. Es iſt übrigens zu beachten, daß nicht von einer ſpeciellen Gabe Gottes an das Weib die Rede iſt, ſo daß man an „die Wohlthat" denken dürfte, „daß Gott ſie mit ihm zuſammengeführt habe", ſondern von einer allgemeinen Wohlthat, an der auch das Weib Antheil erhalten kann. Weshalb aber Chriſtus es verdient, als die Gabe Gottes an das menſchliche Geſchlecht bezeichnet zu werden, das erhellt aus dem Folgenden, wonach er der Spender der höchſten aller Gaben iſt, des lebendigen Waſſers, wodurch allein die durſtigen und verſchmachteten Seelen erquickt werden können. — „Lebendiges Waſſer" ſteht für Quellwaſſer in 3 Moſ. 14, 5. Im geiſtlichen Sinne bezeichnet es das Leben, ein kräftiges, durch keine Hemmung getrübtes, ſeliges Daſeyn. In gleichem Verhältniß, wie hier das lebendige Waſſer, kommt das Leben vor in den Parallelſt. 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, 5, 40: οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με ἵνα ζωὴν ἔχητε, 20, 31. Gradezu eine Erklärung gibt Apoc. 7, 17: „Das Lamm mitten im Stuhle wird ſie weiden und ſie leiten zu Lebens-Waſſerquellen", ζωῆς πηγὰς ὑδάτων. Das lebendige Waſſer hier wird dort ſo gut wie erklärt durch Lebenswaſſer, Waſſer, welches in dem Leben beſteht. Ebenſo

bedeutet auch in Apoc. 22, 1: „Und er zeigte mir einen Strom des Wassers des Lebens", und 21, 6 das Wasser nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers das Leben. Bei Ezechiel in C. 47 wird als die Wirkung der Wasser des Quells, der von dem Heiligthum in Zion ausgeht und durch die Wüste in das todte Meer fließt, das Leben bezeichnet. Wechselbegriff des Lebens ist das Heil, vgl. Jes. 12, 3, wo von Quellen des Heiles die Rede ist, welche in der Messianischen Zeit eröffnet werden sollen, vgl. Ps. 87, 7. In Jes. 44, 3: „Ich will Wasser gießen auf den Durstigen und Ströme auf das Dürre, ich will gießen meinen Geist auf deinen Samen und meinen Segen auf deine Nachkommen", entspricht dem Wasser der Segen, = dem Leben, dem Heile, der Geist wird genannt als die Hauptäußerungsform des Segens, die Grundlage alles Heiles und Lebens für das Volk Gottes. Auch in Joh. 7, 38 bedeutet das lebendige Wasser nicht an sich den heiligen Geist, V. 39, sondern der heilige Geist kommt nur als die Hauptpotenz in Betracht, wodurch das Heil, die Seligkeit gewirkt wird. — Wenn Christus sich die Vollmacht beilegt lebendiges Wasser zu ertheilen, so nimmt er für sich solches in Anspruch, was keinem Sterblichen zukommt und was zu der göttlichen Prärogative gehört. Jehova allein erscheint in Jer. 17, 13 als der Quell lebendiger Wasser für Israel. Wenn wir solche Höhe Christi ins Auge fassen, so wird die Tiefe seiner Herablassung uns um so mehr zu Herzen gehen. — „Es ist dies — sagt Calvin — ein wunderbares Beispiel seiner Güte. Denn was war an dieser elenden Frau, daß sie aus einer Hure plötzlich die Jüngerin des Sohnes Gottes wurde."

V. 11. „Spricht zu ihm das Weib: Herr, du hast keinen Schöpfer und der Brunnen ist tief, woher denn hast du lebendiges Wasser? V. 12. Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, welcher uns den Brunnen gab, und selbst aus ihm trank und seine Söhne und sein Vieh?" Die Anrede κύριε ist hier neu. Sie zeigt, daß dem Weibe eine Ahnung aufgeht von der Hoheit der Person, welche vor ihr steht. Berleb. B.: „Die Anrede Herr zeigt schon an, daß er eine gewisse Oberherrschaft über sie erlangt hatte." Auf der andern Seite aber weiß sich

das Weib in den Sinn der Rede Jesu noch nicht zu finden. Was kann er für ein lebendiges Wasser meinen? Dieser Brunnen ist ihm nicht zugänglich. Da ist das Weib gegen ihn im Vortheil. Um ein anderes besseres Wasser spenden zu können, müßte er größer seyn als der Erzvater Jakob. Wie wäre das möglich? Und doch ist in dem Wesen Jesu etwas von imponirender Hoheit, was ihr nicht erlaubt, dem Gedanken einer leeren Anmaßung Raum zu geben. So hin und hergezogen bittet sie Jesum selbst um weitere Aufklärung. — Wenn das Weib Jakob den Vater der Samaritaner nennt, so zeigt sie sich als eine ächte Einwohnerin von Sychar, Lugstadt. Die Zurückweisung dieser Behauptung ist indirect, wie in Matth. 10, 5. 6 (Bengel: sic sibi persuaserant Samaritani: falso, Mat. 10, 5 s.), so auch in V. 22 hier enthalten: wirklichen Nachkommen Jakobs könnte nicht alle wesenhafte Gotteserkenntniß abgesprochen werden, deren Gebiet so weit ging, wie die Nachkommenschaft Jakobs. Die Gründe, welche für den rein heidnischen Ursprung der Samaritaner sprechen, wurden in den Beiträgen 2 S. 3 f. dargelegt. Daß die Samaritaner zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil noch gar nicht auf die Prätension der Abstammung von Jakob gekommen waren, zeigt Esr. 4, 9. 10. Daß sie auch später mit der Wahrheit hervortraten, sobald diese ihnen als vortheilhafter erschien als die Lüge, zeigen die Anführungen in den Beitr. S. 6 f. Auch die Physiognomie der jetzigen Samaritaner straft die Behauptung ihres Israelitischen Ursprunges Lügen. Wilson bei Ritter S. 651 sagt: „Die meisten hatten eine starke Familienähnlichkeit; zumal in ihren Gesichtszügen waren sie von den Jüdischen völlig verschieden und hatten weit rundere Formen." Dennoch aber „wollte die Familie des Priesters vom Stamme Levi abstammen, alle anderen von Ephraim und Manasse." Ebenso bemerkt Robinson, Pal. 3, 1 S. 327: „Die Physiognomie derer, die wir sahen, war nicht jüdisch." Gegen die Ausführung in den Beiträgen haben sich Kalkar in Pelts Mitarbeiten III, 3 S. 24 f. und Keil in dem Comm. zu 2 Kön. 17, 24 erhoben und die Meinung von Neuem verfochten, daß mit den heidnischen Colonisten die Ueberreste der im Lande gebliebenen Israeliten sich verschmolzen haben.

Der einzige Beweis, der irgend Scheinbarkeit hat, den sie für diese Meinung führen, ist folgender. Nach 2 Chron. 34, 9 war noch zu Josia's Zeit ein Ueberrest aus den zehn Stämmen in den Städten derselben vorhanden. Auf einen solchen führe auch die Expedition Josia's in das ehemalige Land Israel zur Zerstörung der Denkmale der früheren Abgötterei, in 2 Chron. 34, 6 vgl. mit 2 Kön. 23, 15—20. Es gab also, so wird geschlossen, Ueberreste von Israeliten, die sich mit den Samaritanern vermischen konnten, und sie müssen sich mit ihnen vermischt und unter ihnen verloren haben, da wir später keine Spur mehr von ihnen vorfinden. Aber das ist ein schwaches Argument. Samaria ist nur ein kleiner Theil des ehemaligen Gebietes der zehn Stämme. Daß in den übrigen Theilen sich noch Reste der früheren Israelitischen Bevölkerung vorfanden, würde schon von vornherein feststehen, wenn es auch nicht geschichtlich bezeugt wäre. So weit wir aber diese Israelitischen Reste verfolgen können, haben sie mit den Samaritanern gar nichts zu schaffen. Nach 2 Chron. 34, 9 entrichteten sie Tempelsteuer nach Jerusalem. Nach 2 Chron. 35, 18 kam zur Passafeier des Josias außer Juda auch was noch von Israel vorhanden war. Wenn Josias, durch ganz eigenthümliche Umstände begünstigt, vgl. Thenius zu 2 Kön. 23, 19. 20, einen Zug in das ehemalige Land Israel unternimmt, um in den nicht von Samaritanern besetzten Theilen desselben die Denkmale der früheren Abgötterei in den Ruinen der früheren Städte zu zerstören (Bertheau zu 2 Chron. 34, 6), so führt das darauf, daß die Könige von Juda sich als die legitimen Erben des untergegangenen Israelitischen Königthums betrachteten und daher gewiß auch Alles aufboten, die Reste der Israelitischen Bevölkerung an sich zu ziehen. Wo diese Reste später geblieben sind, ob sie unbemerkt im Lande verweilten und später mit den aus dem Babylonischen Exil Zurückgekehrten verschmolzen, oder ob sie sich nach Juda herüberzogen, das nachzuweisen kann nicht unsere Aufgabe seyn. Bei der durch die Geschichte hinreichend documentirten Zähigkeit der Israeliten in der Behauptung ihres Nationalcharacters sollte man aber auf so leichten Grund hin nicht daran denken, eine Verschmelzung der Reste der Zehnstämme mit den

Samaritanern anzunehmen. Die Erfahrung zeigt, daß vor solcher völligen Aufgebung der Nationalität auch solche unter den Abkömmlingen Jakobs große Scheu haben, welche von der eigentlichen Substanz des Volkslebens nur gar wenig übrig behielten. Mit der Zerstörung des Reiches der Zehnstämme war die Scheidewand gesunken, welche diese von Juda trennte, sie wurden wieder offen für alle Einflüsse, welche von dort kamen, und um so weniger läßt sich denken, daß sie sich den Samaritanern in die Arme geworfen haben sollten, in denen sie nur Eindringlinge erblicken konnten. — Die ὑρέμματα befassen zugleich die Knechte. Denn die Heerden können nicht ohne solche gedacht werden. In 1 Mos. 12, 16 werden die Knechte und Mägde zu beiden Seiten von den Heerden umschlossen, deren Pflege ihnen oblag.

V. 13. „Antwortete Jesus und sprach zu ihr: Jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird wiederum dürsten. V. 14. Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird nicht dürsten in Ewigkeit, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm werden zum Quell des Wassers, das in das ewige Leben springt." Dem niederen Wasser steht alles irdische Glück gleich, welches nur vorübergehende Befriedigung gewähren kann. In dem: wird nicht dürsten in Ewigkeit, bezeichnet der Durst den Zustand des völlig unbefriedigten Verlangens, der absoluten Heilslosigkeit. Bei den Gläubigen ist immer ein, wenn auch tief verborgener Hintergrund der Befriedigung (nunquam prorsus aridi, Calvin). Wie nothwendig solche Beschränkung ist, zeigt daß Jesus selbst in C. 19, 28 ausruft διψῶ, daß er im Vorbilde der Seinen die schwersten Leidenswege geführt wurde. Die herrlichste Erfüllung findet das: er wird nicht dürsten, in dem Reiche der Herrlichkeit. In Bezug auf den Zustand der Erwählten in dem jenseitigen Daseyn, in der himmlischen Seligkeit heißt es in Apoc. 7, 16: οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι. Und in Apoc. 21, 6 heißt es in Bezug auf die Zeit, da Gott alles neu macht: ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. Gott stellt aber den Seinen keine bloßen „Vollmachtsbriefe zum Glücke" aus. Auch in dem trüben Diesseits ist er in Christo stets für die Seinen „der Quell des

Lebens." Es kommt für sie nie eine Zeit, da sie wünschen nicht geboren zu seyn, da sie versucht sind ins Wasser zu gehen. Die Grundst. ist Jes. 55, 1, wo es in Bezug auf das Messianische Heil heißt: „auf, all ihr Durstigen, kommt zum Wasser", eine Stelle, auf welche der Herr auch in Joh. 7, 37 hinweist: ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω, wo das πρός με aus V. 3 hinzugenommen ist, dann in Matth. 11, 28. 5, 6, vgl. Christologie 2 S. 379. Dann ist als Grundst. auch Jes. 49, 10 (vgl. 48, 21) zu betrachten: „Sie werden weder hungern noch dürsten, sie wird keine Hitze noch Sonne stechen, denn ihr Erbarmer wird sie führen und zu Wasserquellen sie leiten", eine St., auf die der Herr auch in C. 6, 35 hinweist: ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ· καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. — Das Wasser wird zum Quell: die Heilsgabe, welche zunächst von außen und von oben kommt, wird dem Gemüthe immanent, so daß es ist als ob sie in ihm ihren selbstständigen Ursprung hätte. Schon in Hhl. 4, 12 wird die Braut, die Gemeinde Gottes in der Messianischen Zeit, zur Bezeichnung der ihr nicht blos zufließenden, sondern einwohnenden Fülle des Heiles und Segens „ein verschlossener Quell" genannt, „ein versiegelter Born", in V. 15 „ein Gartenquell, ein Brunnen lebendiger Wasser, und die vom Libanon fließen." — Das Wasser des Quells springt in das ewige Leben. Er stellt sich als ein Springquell dar, der im Unterschiede von den gewöhnlichen, die sich nur wenige Fuß über die Erde erheben, aus dem diesseitigen Daseyn in das jenseitige reicht. In Apoc. 22, 1 geht der Strom des Wassers des Lebens aus „von dem Stuhle Gottes und des Lammes": Dort das woher, hier das wohin. Das letztere beruht auf dem ersteren. Das Wasser, das von oben stammt, muß wieder nach oben emporsteigen. So schon Burgensis: „Der Heilige Geist als der Urheber und die Quelle dieses Wassers wohnt im Himmel; daher ists kein Wunder, wenn das Wasser, so er in der Menschen Herzen ausgießt, von der Erde gen Himmel, ja bis zu Gott in das ewige Leben hineinspringt."

V. 15. „Spricht zu ihm das Weib: Herr gib mir dies Wasser, damit ich nicht dürste noch hieher komme zu schöpfen."

Sie weiß nicht, was das Waſſer iſt, das Jeſus ihr darbietet, aber ſoviel erkennt ſie, daß es etwas ſehr gutes ſeyn muß, und wird vom Verlangen nach dem Beſitze deſſelben erfüllt. Alles iſt hier Treuherzigkeit und man verliert den Schlüſſel zu der Stellung, die Chriſtus zu dem Weibe einnimmt, wenn man in ihrer Antwort „eine gewiſſe ſcherzhafte ironiſche Naivität" finden will. Mit dem Waſſer des Jakobsbrunnens bringt das Weib das Waſſer, das Jeſus ihr bietet, um ſo mehr in Verbindung, da auch das erſtere nach ihrer Meinung nicht rein natürliche Bedeutung hatte, beſſer und heilskräftiger war als das gewöhnliche Waſſer.

V. 16. „Spricht Jeſus zu ihr: gehe rufe deinen Mann und komm hieher." Da Jeſus, wie das Folgende zeigt, die Verhältniſſe des Weibes durchſchaute, ſo kann die Weiſung nur den Zweck haben, die von Chriſto vorhergeſehene Antwort des Weibes: οὐκ ἔχω ἄνδρα hervorzurufen, und an dieſe Antwort knüpft ſich die Aeußerung Chriſti, in der er ſein übermenſchliches Weſen kundgab und zugleich das Gewiſſen des Weibes aufweckte, was die Bedingung der Ertheilung des lebendigen Waſſers iſt. Das ἄνδρα iſt als betont zu denken. Der Mann, das war bei dem Weibe und bei ihrem Gegenbilde, dem Volke der Samaritaner, der wunde Punct. P. Anton bemerkt: „Es war hier abgeſehen auf die Rührung, welches die Myſtiker ſehr fein nennen das momentum compunctionis, wenn die rechten aculei kommen, wenn der rechte Nagel wird eingeſchlagen in das Gewiſſen, das iſt compunctio. — Eine große Weisheit Chriſti war es auch, daß er gleichſam nur ein einziges Geſchwür inſonderheit auſticht, damit zugleich über alle anderen ein Schmerz erregt würde." Berleb. B.: „Er legt den Finger auf die Wunde, aber mit ſo großer Güte und Sanftigkeit, daß es ſcheint als fürchtete er ſich ihr wehe zu thun. O welche Güte um die Sünder zu gewinnen!" — V. 17. „Antwortete das Weib und ſprach: ich habe keinen Mann. Spricht zu ihr Jeſus: Du haſt recht geſagt: ich habe keinen Mann. V. 18. Denn fünf Männer hatteſt du, und den du nun haſt, der iſt nicht dein Mann: das haſt du wahr geredet." Schon die große Anzahl der Männer weiſt darauf hin, daß in den Worten πέντε ἄνδρας ἔσχες eine Anklage gegen das Weib verborgen liegt, daß

ſchon damals ihr Stand ein ſündiger war. Dazu kommt das εἰπέ μοι πάντα ὅσα ἐποίησα des Weibes in V. 29, was ſich kaum allein auf das Verhältniß zu dem ſechſten Mann beziehen läßt. Es führt darauf hin, daß durch ihre Schuld die früheren Ehebande aufgelöſt waren. Denn daß es ſich um ein fünffaches eheliches Verhältniß handelt, zeigt der Gegenſatz gegen die jetzige Verbindung. Das καλῶς εἶπας und das ἀληθὲς εἴρηκας bezieht ſich auf die objective Wahrheit des von dem Weibe Geſagten und ſieht ab davon, daß ſie „hinter der Zweideutigkeit des ἄνδρα ἔχειν ihre Schande verſteckt.“ Indem vor Chriſto die geſammten Lebensverhältniſſe des ihm perſönlich völlig unbekannten Weibes klar und aufgedeckt liegen, bewährte er ſich als den, der auch während ſeines Erdenlebens im Himmel war, C. 3, 13. — Durch göttliche Fügung bildeten ſich in den niederen Verhältniſſen des Weibes die Verhältniſſe ihres Volkes ab, und grade deshalb wurde ſie von Chriſto zur Repräſentantin deſſelben gewählt. Sie hatte fünf Männer gehabt, und den ſie jetzt hatte, das war nicht ihr Mann, der hatte ſie nicht gewürdigt ſich ehelich mit ihr zu verbinden. Ebenſo das Volk. Es hatte früher in fünffacher geiſtlicher Ehe mit ſeinen Götzen geſtanden. Dieſe Ehe war eben ſo leichtſinnig aufgelöſt als ſie geſchloſſen war. Das Volk bewarb ſich um die Ehe mit Jehova, aber dieſe wurde ihm verſagt, weil es nicht zu Iſrael gehörte. Das: „fünf Männer haſt du gehabt“, ſteht in merkwürdiger Uebereinſtimmung mit 2 Kön. 17, 24. Hienach brachte der König von Aſſur grade aus fünf Völkern, aus Babel, Cuthah, Avva, Chamat und Sepharvaim Coloniſten und ließ ſie wohnen in den Städten Samarias, und von dieſen fünf Völkern hatte jedes ſeine eigenthümliche Gottheit, oder nach der Sprache des alten Orientes ſeinen Mann, V. 31. Joſephus in der Archäologie IX, 14 § 3 ſagt: οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουθαῖοι .... ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες — πέντε δ' ἦσαν — καὶ τούτους, καθὼς ἦν πάτριον αὐτοῖς, σεβόμενοι. Das Zuſammentreffen der Verhältniſſe des Weibes mit denen des Volkes iſt doch wahrlich zu merkwürdig, als daß es für zufällig ausgegeben werden könnte. Zu dem: „Und den du nun haſt, der iſt nicht dein Mann“, iſt

V. 22 zu vergleichen, wo der Verbindung der Samaritaner mit ihrem gegenwärtigen Gott die Legitimität abgesprochen wird. Dann das Συχάρ in V. 5: ist das ganze Religionswesen der Samaritaner eine Lüge, so wird sich das zuerst und hauptsächlich auf das Grundverhältniß des Volkes zu Jehova beziehen. Daß die Samaritanerin schon im Vorigen als Repräsentantin des Volkes erscheint, daß die Begebenheit einen weissagenden Character trägt, haben wir bereits nachgewiesen. Um so mehr dürfen wir erwarten in ihren Verhältnissen die des Volkes abgebildet zu sehen. Daß Jesus sich auf den Quell Jakobs setzte, um auf sich als den wahrhaftigen Quell Jakobs hinzuweisen, daß sein erstes Wort an das Weib: δός μοι πιεῖν einen geistlichen Unterstinn hat, daß er im geistlichen Sinne dem Weibe „lebendiges Wasser" anbietet, haben wir bereits gesehen. Auf einem so durchaus symbolischen Terrain hat die symbolische Auffassung unserer Stelle, welche die geschichtliche Wahrheit nicht beeinträchtigt sondern zum Ausgangspuncte hat, die Voraussetzung nicht gegen sondern für sich. Daß die Ausleger des N. T. vielfach vor solchen Auffassungen eine so große Scheu tragen, erklärt sich wohl daraus, daß sie zu wenig in der Schule des A. T. gebildet sind und sich deshalb von ihrem „Occidentalismus" nicht losmachen können. Von Versuchen, die veraltete allegorische Erklärung wieder zurückzuführen, sollte man nicht reden. Erklärung einer Allegorie ist weit verschieden von allegorischer Erklärung.

V. 19. „Spricht zu ihm das Weib: Herr ich sehe, daß du ein Prophet bist. V. 20. Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, und ihr saget, daß zu Jerusalem der Ort ist, wo man anbeten muß." Man wird dem Worte des Weibes nicht den Zweck unterlegen dürfen, die ihr unangenehme persönliche Wendung des Gespräches zu beseitigen. Dagegen entscheidet, daß Christus sich überhaupt so tief mit ihr einläßt, und dann V. 29, wo sie mit voller Offenheit ihre Sünde bekennt. Man wird auch nicht annehmen dürfen, daß sie hier einen Religionspunct zur Sprache bringt, der in Bezug auf das, worum es sich zunächst handelte, ihr Verhältniß zu Christo, ohne Bedeutung war, wie Calvin meint, da sie Christum als Propheten kennen gelernt habe,

so wolle sie von ihm im Allgemeinen in der rechten Gottesverehrung unterwiesen werden. Das Wort Christi hat das Weib zu tief getroffen, als daß sie hier blos dem Impulse einer allgemeinen „religiösen Wißbegierde" folgen könnte. Die Frage, die das Weib hier aufwirft, hat vielmehr directe Beziehung auf ihr Verhältniß zu Christo. Sie hat erkannt, daß Jesus ein Prophet ist, aber ehe sie sich weiter mit ihm einläßt, muß sie darüber ins Klare kommen, wie es mit dem Puncte steht, der die Scheidewand zwischen Juden und Samaritanern bildet. Hatten ihre Väter recht mit der Behauptung, daß aller wahre Gottesdienst an den Berg Garizim gebunden ist, so mußte sie Bedenken tragen, sich mit einem Juden weiter einzulassen. Dieser Anstoß mußte erst aus dem Wege geräumt seyn. Es handelt sich nicht um eine blos vereinzelte Differenz. Es handelt sich um einen Lehrsatz, welchen die Samaritaner, als deren Repräsentantin auch hier das Weib auftritt, ausschloß von dem Quell Jakobs, von dem Leben aus Gott, von dem Zugange zu Christo. — Auf diesem Berge, sie weist hin auf den Garizim, den sie vor Augen hatte. Der Tempel, der dort einige Jahrhunderte bestanden hatte (Beiträge 2 S. 2 f.), war durch Johannes Hyrkanus zerstört und nicht wieder aufgebaut worden, aber die Heiligkeit des Ortes blieb und galt bei den Samaritanern als das Centrum ihrer Religion. Noch bis auf den heutigen Tag lautet einer unter den fünf Glaubensartikeln der Samaritaner: Garizim ist die Kiblah, Ritter S. 650.

V. 21. „Spricht zu ihr Jesus: Weib glaube mir, es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet." Jesus weist darauf hin, daß der Streitpunct zwischen den Juden und Samaritanern, auf den das Weib solches Gewicht legte, in Zukunft alle Bedeutung verlieren wird. Was dem Untergange nahe ist, das darf sie schon jetzt nicht abhalten, dem Zuge ihres Herzens zu folgen, das darf sich schon jetzt nicht als eine Zwischenwand hinstellen zwischen sie und Den, der ihr lebendiges Wasser geben will. Das: glaube mir, knüpft an an des Weibes: „du bist ein Prophet" und fordert sie auf, diesem Bekenntniß Folge zu geben. Der Prophet ist als solcher נאמן, 1 Sam. 3, 20, πιστός, Sir. 48, 22, wo Jesaias

πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτοῦ genannt wird, 1 Macc. 14, 41. Zu dem: es kommt die Stunde, iſt Jeſ. 66, 18 zu vergleichen: „Es kommt (die Zeit oder die Stunde) zu ſammeln alle Heiden und Zungen und ſie kommen zu ſehen meine Ehre“: mit der Stunde die Heiden zu ſammeln geht die Aufhebung des Unterſchiedes der Orte Hand in Hand. In dem προσκυνήσετε werden die Juden und die Heiden zugleich angeredet. Gegen die Annahme, das προσκυνήσετε gehe allein auf die Samaritaner, „welche durch ihre künftige Bekehrung vom Dienſte auf Garizim gelöſt, aber zum Dienſte in Jeruſalem nicht ſollen gebracht werden“, entſcheidet, daß bei dieſer Auffaſſung der Gedanke nahe läge, daß für die Juden die locale Gebundenheit des Cultus noch fortdauern werde. Nach der entſprechenden Sentenz in V. 23 aber ſollte ſie in Zukunft überhaupt nicht fortdauern. Dann wäre auch nach dieſer Auffaſſung die Antwort keine vollſtändige. Das Weib hatte nicht blos gefragt, wo die Samaritaner anzubeten haben. Der Vater, das ſollte Gott für die Samaritaner erſt in Zukunft werden, wenn die Stunde gekommen. In der Gegenwart ſtand Gott zu ihnen nicht in dem Verhältniß der Vaterſchaft. Das zeigt der gleich folgende Vers, wo den Samaritanern alle weſenhafte Gotteserkenntniß, alles reale Verhältniß zu Gott abgeſprochen wird. Bei den Juden hatte ſchon in dem A. T. das Verhältniß der Vaterſchaft ſich angebahnt, doch gelangte auch bei ihnen das Verhältniß erſt unter dem N. B. zu ſeiner Vollendung. Erſt durch den Geiſt Chriſti wurde ein tieferer Weſenszuſammenhang mit Gott begründet. Doch dürfen wir nicht zweifeln, daß der Vatername auch ſchon unter den Samaritanern gangbar geweſen. Es kommt dabei nicht blos in Betracht, daß auch die Heiden zu ihren Götzen ſprachen: „du biſt mein Vater“, Jer. 2, 27. Viel wichtiger iſt, daß in den Büchern Moſe's den Nachkommen Jakobs der Name der Söhne Gottes beigelegt wird, 2 Moſ. 4, 22. 5 Moſ. 14, 1, ſo daß der Gebrauch des Vaternamens bei den Samaritanern ein unmittelbarer Ausfluß ihrer Uſurpation der Nachkommenſchaft Jakobs war. — Die altteſtamentliche Grundlage für den Ausſpruch hier, wie für den in Matth. 8, 11 iſt Mal. 1, 11: „Denn von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang iſt

groß mein Name unter den Heiden, und an jedem Orte wird Räuchwerk dargebracht meinem Namen und reines Speisopfer, denn groß ist mein Name unter den Heiden, spricht Jehova Zebaoth." Das: an jedem Orte, bildet den Gegensatz zu dem im vorigen Verse erwähnten Tempel. Der Prophet kündigt an, daß die Bestimmung in 5 Mos. 12, 5. 6: „An dem Orte, den der Herr euer Gott erwählen wird aus allen euren Stämmen, daß er seinen Namen dorthin setze, diese seine Wohnung sollt ihr aufsuchen und dorthin kommen. Und ihr bringet dorthin eure Brandopfer und eure Speisopfer" u. s. w. in Zukunft, bei der Erscheinung Christi ihre Bedeutung verlieren werde. Michaelis: In omni loco, in Assyria et Aegypto, Jes. 19, 18 s., sicut olim in uno loco. An der angef. St. des Jesaias heißt es: „An diesem Tage wird ein Altar seyn dem Herrn inmitten des Landes Aegypten" — der Altar hier und die Opfer in V. 21 gehören zusammen, so daß also nicht an einen Altar von blos symbolischer Bedeutung, als Hinweisung auf den Altar in Jerusalem gedacht werden kann. Hand in Hand mit diesen Aussprüchen Jesaia's und Maleachis geht die Ankündigung der Aufhebung der alttestamentlichen Form des Cultus in Jer. 3, 16. Dan. 9, 27. Diese geht mit der Ausschließlichkeit der Cultusstätte Hand in Hand, so daß diese Ausschließlichkeit aufhören muß, sobald die Form des Cultus aufgehoben wird. — Im directen Widerspruche mit dem Ausspruche des Herrn hier und in V. 23, wodurch für den N. B. jeder Unterschied der Orte aufgehoben wird, stehen die jetzt in Schwange gehenden Theorien von einer dereinstigen Wiedererhebung Jerusalems zum Mittelpuncte der Kirche Gottes und zum Centralheiligthum. Die Tragweite unseres Ausspruches nach dieser Seite hin wurde schon vollkommen von Bengel erkannt: Samaritae non compulsi sunt Hierosolyma, Act. 8, 14. Et quid postea opus fuit Cruciatis? quid opus est peregrinationibus? Locorum hic discrimen plane tollitur, cui intenti fuerant veteres, Num. 23, 27. Si discrimen manet, ubivis potius, quam Hierosolymis adorandum esse, haec verba innuunt.

V. 22. „Ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir beten an, was wir kennen; denn das Heil ist aus den Juden." Zwar,

fährt der Herr fort, was die Gegenwart betrifft, haben die Juden Recht und nicht die Samaritaner. — Das Object der Anbetung wird allgemein bezeichnet, aber gemeint iſt Gott, als der alleinige Gegenſtand derſelben — vgl. Matth. 4, 10: γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις — i. v. a.: wir beten einen Gott an, den wir kennen. Die Samaritaner kennen Gott nicht, weil er ſich ihnen nicht kundgegeben. Jede reelle Gotteserkenntniß hat zur Grundlage, daß Gott ſich geoffenbart, ſich durch ſeine Thaten einen Namen gemacht hat. Weil den Samaritanern dieſe Kundgebung Gottes in ihrer Mitte fehlt, ſo geht ihnen jede weſenhafte Gotteserkenntniß ab, trotz ihres „von Anthropomorphismen und Anthropopathismen freien Monotheismus", ſie ſind nicht minder wie die Heiden ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. Die wähleriſche Stellung zu dem Worte Gottes, daß ſie nur den Pentateuch annahmen, alle übrigen Bücher des Canons verwarfen, und „demzufolge die in den ſpäteren Büchern enthaltene Gottesoffenbarung entbehrten, namentlich auch die feſte und lebendige Entwickelung der Meſſiashoffnung" war nur Folge und Ausfluß dieſes Grundmangels, daß ſie einen Gott verehrten, der ſich in ihrer Mitte nicht kund gegeben, unter ihnen nicht Geſtalt gewonnen hatte, daß jede Ausfüllung der Leere ihres Heiligthums und ihrer Herzen durch die Fülle ſeiner Gegenwart fehlte. Aus dieſem Grundmangel erklärt ſich auch der Wankelmuth der Samaritaner, ihr Unvermögen für ihre Religion zu leiden, ihre Neigung zu allem was nach Aufklärung ſchmeckte. „Sie ſagten nicht blos unbewußt die Wahrheit, wenn ſie in dem Briefe an den Antiochus Epiphanes in merkwürdiger Uebereinſtimmung mit dem Ausſpruche des Herrn erklärten, ihre Väter haben ἀνώνυμον ἐν τῷ Γαριζεὶν ὄρει ἱερόν gegründet. Es regte ſich in ihnen das Gefühl, daß der Gott, um den ſie ſo viel ſich bemühten, doch bei allem ihrem Prahlen mit ſeiner Nähe, ein ferner, kein θεὸς ἐναργής, ἐπιφανής ſey, daß er blos einen überlieferten Namen habe, keinen ſolchen, der lebendig aus der Sache hervorgewachſen." Beitr. 2 S. 21. Bei den Juden war auch viel Unkenntniß Gottes, aber dieſe war bei ihnen eine durch den Einzelnen verſchuldete. Zu allen Zeiten, auch den verſunkenſten,

fand ſich unter ihnen ein Kern, eine Auswahl vor, welche auf Grund der Gottesoffenbarung eine weſenhafte Erkenntniß Gottes beſaß. Dagegen bei den Samaritanern war die Unkenntniß Gottes eine principielle, radicale, allgemeine. — Warum hat ſich aber der wahre Gott den Samaritanern nicht kundgegeben, warum waren ſie verurtheilt anzubeten was ſie nicht kannten? Die Antwort iſt: weil ſie den Zugang zu dem wahren Gott nicht in der von ihm vorgeſchriebenen Weiſe geſucht haben. Während der Dauer des A. B. war das Reich Gottes an das Heiligthum in Jeruſalem und an die Iſraelitiſche Volksgemeinſchaft gebunden. Statt als Einzelne ſich unter die Gemeinde Gottes durch die Beſchneidung aufnehmen zu laſſen, verlangten ſie eine ſelbſtſtändige und mit den Juden gleichberechtigte Abtheilung des Volkes Gottes zu ſeyn, und als ſolche an der Erbauung des Tempels in Jeruſalem Theil zu nehmen. Als dieſe Prätenſion abgewieſen wurde, ſchlugen ſie der Beſtimmung Gottes in 5 Moſ. 12 durch die Errichtung eines eignen Heiligthums ins Angeſicht. Durch ſolches Treiben ſchloſſen ſie ſich von Gott und ſeiner Offenbarung aus. — Der Vorwurf: „ihr betet an, was ihr nicht kennt", trifft jetzt die Juden nicht minder, wie damals die Samaritaner. Seit der Verwerfung Chriſti kennt Gott ſie nicht mehr und in Folge deſſen kennen ſie Gott nicht mehr. Es fehlt an jeglicher Offenbarung Gottes in ihrer Mitte, aus der ſich eine wahrhaftige Gotteserkenntniß entwickeln könnte. — Mit dem Satze hier war zugleich die Antwort auf die Frage des Weibes in V. 20 gegeben. Waren die Juden allein im Beſitze wahrhaftiger Gotteserkenntniß, ſo mußte auch der Ort ihrer Gottesverehrung der richtige ſeyn. Tappen die Samaritaner in Bezug auf die Erkenntniß Gottes überhaupt in Finſterniß, ſo können ſie auch in Bezug auf den Ort ſeiner Verehrung nicht das Richtige treffen. Das Weib hatte zunächſt nur nach dem Orte gefragt. Der Sache nach aber ging ihre Frage auf das ganze Verhältniß der Religion der Samaritaner zu der der Juden. Deshalb geht auch Jeſus in der Antwort auf das Ganze ein, von dem der Theil beherrſcht wurde. — „Denn das Heil kommt aus den Juden": es iſt von dem Meſſianiſchen Heile die Rede,

und nicht von der „Messianischen Idee", die einige Ausleger in ihrer Verlegenheit an seine Stelle setzen. Den Beweis dafür, daß nicht die Samaritaner, sondern nur die Juden Gott kennen, gewährt, daß das Heil von den Juden ausgeht. Damit wird der Religion der Juden das Siegel der Bestätigung aufgedrückt, gezeigt, daß nur unter ihnen Gott waltet, nur unter ihnen also auch wahrhaftige Gotteserkenntniß sich findet. Steht es fest, daß das Messianische Heil nicht etwa von Juden und Samaritanern zusammen ausgeht — worauf der Heiland schon vorher durch das ἡμεῖς hingewiesen hatte, wodurch er, der Träger dieses Heiles, sich zusammen mit den Juden auf die eine, die Samaritaner aber auf die andere Seite stellt, vgl. das ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, Röm. 9, 5 — so auch zugleich, daß die Samaritaner von dem Reiche Gottes ausgeschlossen sind, innerhalb dessen er allein erkannt wird. Denn das Reich Gottes und das Heil gebören unzertrennlich zusammen. — Das Heil ist von den Juden, das bezeugt die Weissagung des A. T. von 1 Mos. 12 an, wonach durch Abrahams Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, vgl. 1 Mos. 49, 10. Jes. 2. 49, 6, wo Gott zu seinem Knechte, dem wahrhaftigen Israel, V. 3, spricht: „Ich gebe dich zum Lichte der Heiden, mein Heil zu sein bis zu dem Ende der Erde" (auf diese St. weist der Ausdruck speciell hin) 60, 1—3. Micha 4 und viele a. St. „Das Heil kommt von den Juden", das stand jetzt in Christo dem Weibe leibhaftig vor Augen, nach dessen Erscheinung der Samaritanismus als ein Anachronismus betrachtet werden mußte, und wurde nachher von den Samaritanern anerkannt, da sie sprachen: οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριστός. Damit verurtheilten sie zugleich ihr ganzes bisheriges Religionswesen. — Ebenso können wir zu den Juden jetzt sprechen: ihr betet an u. s. w. Denn das Heil kommt von den Christen, aus dem Zion der christlichen Kirche, Röm. 11, 26. Der Glaube Abrahams, Davids, Jesaia's wird unter den Heiden nicht durch Juden gepflanzt, die überall als ein abgestorbener Baum, als weggeworfene Reben sich zeigen, nicht mehr die Signatur des lebendigen Gottes, sondern des Götzen Mammon an sich tragen, sondern durch die

Christen, zum Vorspiele, daß auch die Vollendung des Heiles nicht aus der in Trümmer zerfallenden Synagoge, sondern aus der Kirche hervorgehen wird. — „Also — bemerkt Lampe — mußte das Weib von ihrer Finsterniß überführt werden, ehe das wahre Licht ihr aufging, und gedemüthigt werden wegen ihrer Unwürdigkeit, ehe der Erlöser der Welt ihr bekannt wurde.“ Es liegt am Tage, daß das Weib auch hier repräsentirenden Character trägt, daß sich uns in ihr das Volk der Samaritaner darstellt.

V. 23. „Aber es kommt die Stunde und ist schon jetzt, da die wahrhaftigen Anbeter den Vater anbeten werden im Geiste und in der Wahrheit, denn der Vater will auch haben, die ihn also anbeten.“ Der Geist bildet den Gegensatz gegen alle Aeußerlichkeiten, wie z. B. diese und jene Oertlichkeit, die blos äußerlichen Opfer. Die Wahrheit ist die unzertrennliche Begleiterin des Geistes, insofern nur die Anbetung im Geiste die wahrhaftige ist, jede andere nur Lüge und Schein. — Was der Mensch von Geist hat, das hat er nur dadurch, daß er des Hauches aus Gott theilhaftig ist, 1 Mos. 2, 7. Da der Mensch in Folge des Sündenfalls der Fleischlichkeit anheimgefallen ist, 1 Mos. 6, 3, so kann er nur durch die Ausgießung des Geistes in die Sphäre des Geistes erhoben werden. So lange diese nicht erfolgt ist, bleibt er unfähig sich in die Region des Geistes zu erheben. Der Mensch in seinem natürlichen Zustande muß nothwendig die Religion in das Gebiet der Aeußerlichkeit herabziehen, auf dem er allein heimisch ist. — Die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit ist auf der einen Seite noch zukünftig, denn Christus ist noch nicht verherrlicht und also der heilige Geist noch nicht da, auf der andern Seite gehört sie schon der Gegenwart an, denn das Wort ist schon im Fleische erschienen und unter dem A. B. keimt der N. B. — Daß Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten sey, wird schon im A. T. auf das nachdrücklichste gelehrt. Wenn Moses wiederholt als die Summe aller Religion das: „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele“ bezeichnet, so versetzt er eben damit die Religion in das Gebiet des Geistes, spricht allem Aeußeren als solchem die Bedeutung ab und setzt es herab zum dienenden Mittel,

zur bloßen Form, die keinen Werth hat, wenn sie nicht mit dem Geiste erfüllt ist. Wenn Jesaias in C. 1. 66 die blos äußerlichen Opfer und anderen Religionshandlungen, auch das bloße Lippengebet (C. 29, 13) so nachdrücklich verwirft, so hat er unsern Satz zum Ausgangspunct. Er verlangt geistliche Tugenden im Gegensatze gegen blos äußerliche Leistungen, die schon an der Schwelle der Offenbarung in 1 Mos. 4 durch die Verwerfung der seelenlosen Gabe Kains gerichtet werden. Micha stellt in C. 6, 6—8 den blos äußerlichen Opfern als allein gottgefällig entgegen Recht thun und Liebe üben und demüthig wandeln vor Gott. Ein Grundgedanke von Ps. 50 ist: mit äußeren Opfern als solchen kann Gott nicht gedient seyn, da er Geist ist — V. 13: „Sollte ich essen das Fleisch der Stiere und das Blut der Böcke trinken?“ —; eben weil er dies ist, können nur geistliche Opfer ihm gefallen, ein Herz voll Dank und voll Liebe — V. 14: „Opfre Gott Lob und also bezahle dem Höchsten deine Gelübde.“ Aber so klar das Ziel auch schon unter dem A. B. erkannt und hingestellt wurde, so war doch die Erreichung desselben gar schwierig. Unter dem A. B. war der Geist Christi noch nicht vorhanden, und der Geist Gottes vermochte im Ganzen und Großen nicht die herabziehende Macht des Fleisches zu bewältigen. Dazu bedurfte es seiner Potenzirung zum Geiste Christi. Es war gar schwer sich auf dem Gebiete des Geistes zu behaupten, lag gar nahe, daß man in das Gebiet der Aeußerlichkeit herabsank, auf dem das Fleisch sich zu Hause und in seinem Elemente fühlt. Von Bedeutung ist noch, daß in dem göttlichen Gesetze selbst gewissen Aeußerlichkeiten für die Dauer des A. B. Bedeutung beigelegt war, zwar nicht eine solche, daß sie an sich versöhnende und rechtfertigende Bedeutung gehabt hätten, aber doch so, daß sie unbedingt verbindlich waren, z. B. das Erscheinen beim Heiligthum, die Darbringung der geistlichen Opfer unter der Form der leiblichen. Durch solche Concession, die dem sinnlichen Bewußtseyn gemacht war, um es anzuleiten wenigstens zu den Anfängen des Gottesdienstes im Geiste und in der Wahrheit, wurde eine falsche Werthlegung auf das Aeußere gar nahe gelegt. Wir erkennen dies schon aus der lebhaften Polemik, mit der Psalmisten

und Propheten sich gegen solche Gefahr erheben, z. B. David in Ps. 15. 24. Alles Aeußere nur als Mittel zum Zwecke zu betrachten und von diesem Gesichtspuncte aus zu würdigen, das vermochten unter dem A. B. nur die Auserwählten. Daß es auch jetzt noch schwer ist, zeigen z. B. die Träume von einer zukünftigen Herstellung Jerusalems. — V. 24. „Geist ist Gott, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Die unmittelbarste altest. Parallelst. für das: Gott ist Geist, ist Jes. 31, 3: „Aegypten ist Mensch und nicht Gott und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist." Da erscheint Gott seyn und Geist seyn (nicht: ein Geist, obgleich auch durch diese Uebers. der Gedanke nicht wesentlich alterirt wird) als unzertrennlich verbunden. Quesnel bemerkt: „Ein Geist und ein Herz, die Gott geheiligt sind durch einen lebendigen Glauben, eine aufrichtige Anbetung und Demüthigung vor seiner Größe, eine unbedingte Unterwerfung und Abhängigkeit von seinem Willen, eine lebendige Dankbarkeit gegen seine Güte und seine Wohlthaten, ein brennender Eifer für seine Ehre, das ist das Opfer, welches wahrhaft würdig ist (so weit die Creatur es seyn kann) dieses ewigen und unendlich vollkommnen Geistes und dieses absolut heiligen und unveränderlichen Willens, welcher Gott selbst ist. Ohne dies Opfer des Geistes und des Herzens durch die Liebe ist das äußere Opfer, welches das Zeichen desselben seyn soll, die Wirkung und das Abbild, ein leeres Zeichen, ein trügerisches Bild, ein Jüdisches Opfer." — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der vorliegende Ausspruch Christi gegen das Aeußerliche im Cultus nur insofern gerichtet ist, als dasselbe auf selbstständige Bedeutung Anspruch macht. Wollte man ihn weiter ausdehnen, so würde man den Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit nicht fördern, sondern zerstören. Der Mensch als geistleibliches Wesen bedarf des Aeußeren um zum Geistlichen geführt zu werden, und das geistliche Leben muß verkümmern, wenn ihm diese Stütze entzogen wird. Doch ergibt sich aus unserm Ausspruche die Regel, daß jede Ueberhäufung mit Aeußerlichkeiten im Cultus, die so leicht den Geist statt ihn anzuregen, überwältigen und in die Aeußerlichkeit herabziehen kann, zu meiden ist.

V. 25. „Spricht zu ihm das Weib: Ich weiß daß Messias kommt (welcher Christus genannt wird), wenn der kommt, so wird er uns Alles verkündigen." Das Weib fühlt, daß sie nicht folgen, daß sie die Einsicht in die ganze Tiefe der eben verkündeten Wahrheit nur gewinnen kann in Verbindung mit einer umfassenderen Aufklärung ihres religiösen Bewußtseyns, die sie von der Erscheinung des Messias erwartet. Nach dieser spricht sie ihr Verlangen aus und in Folge dieses entgegen kommenden Verlangens gibt sich Jesus dann als den Messias zu erkennen. In C. 1, 42 steht ὁ Μεσσίας, hier Μεσσίας ohne Artikel, weil das Wort zum Eigennamen geworden, wie auch διάβολος und Σατανᾶς einige Male ohne Artikel stehen. Der appellativische Character des Namens mußte grade für die Ausländerin mehr zurücktreten. Man hat es auffallend gefunden, daß die Samaritanerin sich des specifisch Jüdischen Namens Messias bedient, der aus Schriften geflossen ist (Ps. 2. Dan. 9), welche nicht zu dem Samaritanischen Canon gehörten. Allein nach dem gesammten Verhältniß der Samaritanischen Theologie zu der Jüdischen, ihrer unbedingten Abhängigkeit, vgl. Beiträge 2 S. 28 f., ist es von vornherein kaum anders zu denken, als daß der damals unter den Juden so gangbare Name auch zu den Samaritanern herübergedrungen sey. Zu beachten ist noch, daß die Jüdischen Ueberläufer, welche einen Hauptcanal bildeten, durch den Manches aus der Jüdischen Fülle den Samaritanern zufloß, grade in Sichem ihren Hauptsitz hatten, vgl. Josephus Archäol. 11, 8, 6: Σαμαρεῖται μητρόπολιν τότε τὴν Σίκιμα ἔχοντες, κειμένην πρὸς τῷ Γαριζεὶν ὄρει καὶ κατφκημένην ὑπὸ τῶν ἀποστατῶν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους. Dann ist zu beachten, daß das Weib, in ihrem Bedürfnisse sich Christo anzuschmiegen, mit Vorliebe den Namen gebraucht, der wie sie wußte der unter den Juden gangbare war. In der Sache übrigens geht das Weib nicht über den Pentateuch hinaus. Von dem **Kommen** des Messias ist in 1 Mos. 49, 10 die Rede, vgl. zu C. 1, 9. Die Anschauung von dem Messias als einem göttlich erleuchteten **Lehrer** weist hin auf 5 Mos. 18, dieselbe Stelle, auf welche die Samaritaner noch jetzt ihren Glauben an einen Erlöser gründen, vgl. Bargès, les Samaritains de Naplouse,

Paris 1855 S. 90, während sie die Weissagung vom Silo jetzt auf Salomo beziehen, S. 91. Die Worte ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα stimmen mit 5 Mos. 18, 18: „er redet zu ihnen Alles was ich ihm gebieten werde", auffallend überein. Auf Mose's Verkündung eines Propheten gleich ihm weist aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Samaritanische Geheimname für den Messias השהב oder החהב zurück. Dieser Name darf nicht mit Gesenius, carmina Samarit. p. 75 s., erklärt werden durch conversor. Denn diese Erklärung beruht auf der falschen Annahme, daß שוב im Hebräischen mehrfach zurückführen bedeute. Er muß vielmehr mit de Sacy, notices et extraits t. 12 p. 29. 209, Juyneboll, chron. Samarit. p. 52 erklärt werden: celui qui revient, der Wiederkehrende. Die Form תהב kommt im Samaritanischen auch sonst als Participium von תוב vor, welches im Samaritanischen, Syrischen, Arabischen immer zurückkehren heißt, in der Bedeutung der Wiederkehrende, speciell der Bußfertige. Auf Grund des gleich mir betrachteten die Samaritaner den Messias als den wiederkehrenden Moses. Von dieser Anschauung aus sagen sie, sein Name werde mit dem Buchstaben M anfangen, Barges a. a. O., und legen ihm, der nur Mensch seyn soll, ein Alter von 120 Jahren bei, Jowett bei von Raumer, Pal. S. 145.

V. 26. „Spricht zu ihr Jesus: ich bin es, der mit dir redet." Das ist das siebente und letzte Wort Jesu. P. Anton: „Da sie also selber davon redete, so war es ja Zeit, daß Christus die Schlinge zuzog." Unter den Juden verfuhr Jesus in Bezug auf seine Messianische Würde behutsam, — reprimirend, Matth. 16, 20. Der Grund lag nach C. 6, 15 hier in dem politischen Character der Jüdischen Messiashoffnungen. Dieser Grund fiel bei den Samaritanern weg. War aber die Handlung eine symbolische, trug sie einen weissagenden Character, so mußte in ihr das Bekenntniß Jesu als des Messias vorkommen. Der nothwendige Schluß der Begebenheit war das: „wir wissen, daß dieser ist wahrlich der Heiland der Welt" und diesem Bekenntniß mußte die Erklärung Christi selbst über seine Messianische Würde vorangehen.

V. 27. „Und unterdessen kamen seine Jünger und wun-

derten ſich, daß er mit einem Weibe redete. Niemand jedoch ſprach: Was ſucheſt du, oder was redeſt du mit ihr.“ In Judäa würden ſich die Jünger nicht gewundert haben, daß Jeſus mit einem Weibe redete, in Samaria ſchon, wenn mit einem Manne, und noch mehr wunderten ſie ſich über den Verkehr mit einem Weibe. Zu bemerken iſt aber die ſcheue Ehrfurcht der Jünger im Verhältniß zu Chriſto. „Bei welchem Verwundern — bemerkt die Berleb. B. — doch auch eine heilige Ehrerbietung war, daß ſie ihn nicht darüber beurtheilten oder es ungleich auslegten.“ Calvin zieht aus dieſem Betragen der Jünger die Lehre, „daß wir, wenn uns in den Werken Gottes und Chriſti etwas nicht gefällt, uns die Zügel nicht ſchießen laſſen dürfen zu Tadel und Widerſtreben, ſondern vielmehr beſcheiden ſchweigen müſſen, bis was uns verborgen iſt, aus dem Himmel offenbar werde.“

V. 28. „Es verließ nun das Weib ihren Waſſereimer und ging in die Stadt und ſpricht zu den Menſchen: V. 29. Kommt ſehet einen Menſchen, der mir geſagt Alles was ich gethan: iſt dieſer etwa Chriſtus?“ Das μήτι, etwa, Buttmann S. 213, iſt nicht etwa Ausdruck des eignen Zweifels, ſondern der Beſcheidenheit und der Anerkennung ihrer durchaus untergeordneten Stellung. Sie will dem Urtheile der Männer dadurch nicht vorgreifen und dadurch ihren Widerſpruch hervorrufen.

V. 30. „Sie gingen aus der Stadt und kamen zu ihm.“ Es iſt ein Contraſt von weiſſagender Bedeutung, daß die Judäer Jeſum durch ihre Nachſtellungen aus ihrem Lande wegtreiben, dagegen die Samaritaner zu ihm herauskommen und ihn in ihre Stadt einladen. Das willige Gehör, welches die Botſchaft des Weibes findet, ſetzt voraus, daß die auf Dan. 9 ruhende Jüdiſche Erwartung der nahe bevorſtehenden Erſcheinung des Meſſias auch auf die Samaritaner übergegangen war.

V. 31. „Unterdeß baten ihn ſeine Jünger und ſprachen: Rabbi iß.“ Die Zubereitung der eingekauften Speiſen hatte einige Zeit weggenommen. Die Jünger waren damit erſt fertig geworden, als die Samaritaner ſchon in der Nähe waren. Daraus erklärt ſich die Antwort Chriſti. Die Jünger mutheten ihm zu, vor Allem zu eſſen und ſich bis dahin mit den Ankommenden

nicht einzulaſſen, eine Zumuthung, deren Ungehörigkeit ſchon daraus erhellt, daß das Weib um Jeſu willen ihr Waſſer verlaſſen hatte.

V. 32. „Er aber ſprach zu ihnen: ich habe eine Speiſe zu eſſen, die ihr nicht kennet. V. 33. Es ſprachen nun die Jünger zu einander: hat ihm etwa Jemand zu eſſen gebracht?“ Sie ſprachen es nur untereinander. An ihn ſelbſt wagen ſie in ſcheuer Ehrerbietung ſolche Frage nicht zu richten. V. 34. „Spricht zu ihnen Jeſus: meine Speiſe iſt, daß ich thue den Willen des, der mich geſandt hat und vollende ſein Werk.“ Ein geiſtlicher Hirt — bemerkt Quesnel — darf Nichts im Herzen haben als das Werk Gottes und das Heil der Seelen. Das iſt ſeine Wonne, ſeine Nahrung und ſein Leben.“ — V. 35. „Saget ihr nicht: es ſind noch vier Monate, ſo kommt die Erndte. Siehe ich ſage euch, hebet eure Augen auf und ſehet die Felder, daß ſie ſchon weiß ſind zur Erndte.“ Nach Mehreren ſollen die Worte: „es ſind noch vier Monate, ſo kommt die Erndte“, eine ſprüchwörtliche Redensart ſeyn, die den Sinn hat: vier Monate von der Ausſaat an gerechnet pflegt die Erndte zu kommen. Dagegen aber ſpricht, daß von einer ſolchen ſprüchwörtlichen Redensart ſich ſonſt keine Spur findet; daß man nicht einſieht, warum ſie grade den Apoſteln in den Mund gelegt werden ſollte; daß die Angabe des Ausgangspunctes, die Saatzeit, nicht fehlen dürfte; daß zwiſchen Saat und Erndte in Paläſtina nicht vier, ſondern ſechs Monate liegen, die Saatzeit beginnt um die Mitte des October, Jahn Archäol. 1, 153, die Erndte von der Mitte des April, 1, 332. Wir haben alſo hier vielmehr ein Wort vor uns, welches die Jünger eben damals geſprochen hatten. Da noch vier Monate bis zur Erndte waren, ſo mußte die Reiſe in die Zeit der eben ſproſſenden jungen Saaten fallen. Im Angeſichte dieſer hatten die Jünger eben vorher auf der Wanderung ſolche Bemerkung gemacht, nicht als Oeconomen, ſondern als Theologen, um darauf hinzuweiſen, wie ſehr der Menſch auf das Harren und Hoffen hingewieſen iſt, wie ſehr es für ihn gilt ſeine Seele in Geduld zu faſſen, alſo in demſelben Sinne, in dem Jakobus in C. 5, 7 den Ausſpruch thut: ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ ἕως ἂν λάβῃ ὑετὸν

πρώϊμον καὶ ὄψιμον. Im Gegenſatze nun gegen dieſe langſame Zeitigung der irdiſchen Frucht ſoll Jeſus hier nach Mehreren „von der ſchnellen Folge von Ausſaat und Erndte auf dem geiſtlichen Gebiete“ reden. Aber präciſer bezeichnet ſchon Auguſtinus den Gegenſatz: Vos quatuor menses computatis usque ad messem, ego vobis aliam messem albam et paratam ostendo. Es iſt hier nur von dem Weißſeyn der Felder zur Erndte die Rede. Nach dem Folgenden ſollen die Erndte erſt die Apoſtel nach dem Heimgange Chriſti einſammeln. So wird alſo der Gegenſatz ſo zu faſſen ſeyn: Auf dem geiſtlichen Gebiete iſt die Sache ſchon weiter fortgeſchritten als auf dem natürlichen. Während auf dem letzteren die Saat erſt ſproßt, iſt ſie auf dem geiſtlichen ſchon weiß zur Erndte. — Zu dem: „hebet eure Augen auf und ſehet“, iſt zu vgl. Jeſ. 49, 18: „erhebe ringsum deine Augen und ſiehe, ſie alle verſammeln ſich, kommen dir.“ Ebenſo 60, 4. Das Zuſammentreffen kann um ſo weniger ein zufälliges ſeyn, da es ſich auch an den Grundſt. um den Zuwachs des Reiches Gottes handelt. Die Worte legen es nahe, daß Jeſus hinweiſt auf die herannahenden Samaritaner. Mit Recht bemerkt Lücke: „Ohne ein Gegenwärtiges, was auch die Jünger wahrnehmen konnten, wäre die Aufforderung, die Augen aufzuheben, kaum begreiflich.“ Doch wird man bei den Samaritanern nicht ſtehen bleiben dürfen, vielmehr in ihrem Erſcheinen das Symptom eines allgemeinen Weltzuſtandes erblicken müſſen. Dann ſchließt ſich auch der Ausſpruch des Herrn in Matth. 9, 37. 38 enger an. Auch V. 36—38 ſind allgemeinen Inhaltes. — Der Ausſpruch des Herrn hier ſoll zunächſt zeigen, daß es jetzt Zeit ſey, nicht zu eſſen, ſondern das Werk des Vaters zu vollbringen. Damit aber verbindet ſich die im Folgenden noch beſtimmter hervortretende Tendenz die Jünger mit Muth und Freudigkeit für ihre Miſſion zu erfüllen, welche unter ſo günſtigen Ausſichten unternommen wurde. — Aus unſerer Stelle erhellt, daß der Beſuch Jeſu in Samaria ungefähr der Mitte des December angehört. Der ordentliche Anfang der Erndte war der zweite Paſſatag oder der 16te Tag nach dem erſten Neumonde des April. Von da ſind vier Monate zurückzurechnen. Da Jeſus zum Paſſa nach Jeruſalem gereiſt war, ſo

hatte sein Aufenthalt in Judäa ungefähr acht Monate gedauert.

V. 36. „Der Erndtende empfängt Lohn und sammelt Frucht in das ewige Leben, damit auch der Säende sich zugleich freue und der Erndtende.“ Freilich, fährt Christus fort, obgleich die Felder schon weiß sind zur Erndte, so ist die Erndte selbst doch noch nicht unmittelbar vor der Thür. Sie einzusammeln ist nicht mein, sondern euer Werk, ein Werk reichen Segens für euch, und der Freude zugleich auch für mich, für den alsdann sich das Wort des Psalmisten erfüllen wird, Ps. 126, 5: „Die in Thränen säen, werden in Freuden erndten.“ Die Unterscheidung zwischen dem Säenden und dem Erndtenden hier weist darauf hin, daß die Erndte erst nach Christi Tode beginnen wird. Damit im Einklange steht, daß es der Herr bei diesem einzigen Besuche bewenden ließ, daß er nie wieder einen Versuch machte, das angefangene Werk fortzusetzen, daß er seinen Aposteln ausdrücklich verbietet, das Land der Samaritaner in der Absicht dort das Evangelium zu verkünden zu bereisen, Thatsachen, welche zeigen, daß es hier nur darauf ankam, ein Vorbild oder Vorspiel desjenigen zu geben, was nach der Erhöhung Christi geschehen sollte. — Die Frucht, welche in das ewige Leben gesammelt wird, ist der Lohn für die treue Arbeit, welcher im ewigen Leben dargereicht wird, vgl. das ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς Matth. 5, 12. Der καρπός hier ist der μισθός im unmittelbar Vorherg. Das ewige Leben erscheint als der Ort, wo die Frucht, der Lohn geborgen wird, Mtth. 3, 12. 6, 26. Quesnel bemerkt: „Das Heil eines Arbeiters ist oft eng verbunden mit dem der Anderen; indem er für sie arbeitet, arbeitet er für sich selbst.“ Zu dem speciell den Aposteln bestimmten Lohn gehört, daß sie auf zwölf Stühlen sitzen werden, richtend die zwölf Geschlechter Israels.

V. 37. „Denn hierin ist das wahrhaftige Sprüchwort: ein Anderer ist es der säet und ein Anderer der erndtet.“ Jesus hatte in dem Vorigen zwischen dem Säenden und dem Erndtenden unterschieden. Hier wird diese Unterscheidung begründet oder noch klarer und schärfer hingestellt. Nach der Parallelst. 2 Petr. 2, 22 wird ἀληθινός Adject. zu λόγος seyn, und das: hierin ist, s. v. a.

hier findet seine Bewährung, hier gilt. Als wahrhaftig wird das Wort, dessen Sinn Calvin richtig so ausdrückt: multos saepe alieni laboris fructum percipere, bezeichnet eben in Bezug auf das vorliegende Verhältniß, in dem es zu seiner höheren Wahrheit gelangt. Die Betrachtung, daß sie erndteten was Christus gesät hatte, mußte die Apostel recht dankbar machen, recht eifrig in der Erndtearbeit.

V. 38. „Ich habe euch gesandt zu erndten, was ihr nicht gearbeitet habt; Andere haben gearbeitet und ihr seyd in ihre Arbeit eingetreten." Zu ἀπέστειλα bemerkt schon Lampe: „Ihre Sendung begann mit ihrer Berufung, obgleich sie erst später ihre Vollendung empfing." „Andere": gemeint ist Jesus allein, aber dieser repräsentirt hier eine ganze Classe. Genau analog ist Ps. 54, 6: „Der Herr ist unter denen, die meine Seele unterstützen", wozu in meinem Comm. bemerkt wurde: „Der S. macht zwei Parteien, die Gegner und die Helfer, und ist voll triumphirender Zuversicht, daß er auf Seiten der letzteren den Herrn erblickt. Daß der S. neben dem Herrn noch andere Helfer gehabt haben müsse, darf man aus dem Plural nicht schließen. Die Mehrzahl ist eine gedachte, der Plural bezeichnet die Classe, die Partei, die in der Wirklichkeit auch durch einen Einzigen vertreten werden kann." Ganz analog ist Ps. 118, 7: „Der Herr ist mit mir unter meinen Helfern." Zu dem κεκοπιάκασι vgl. das κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας C. 4, 6. Das war nur das Sinnbild der Mühsal und des Leidens, welches Jesus zu bestehen hatte bis zur Vollendung seines Berufes. Wie bitter dies Leiden war, erhellt daraus, daß was die Jünger zu arbeiten und zu leiden hatten, bis zum Märtyrertode, dagegen als leicht erscheint, so daß es nicht der Rede werth ist.

V. 39. „Aus jener Stadt glaubten aber viele an ihn von den Samaritern, wegen des Wortes des Weibes, welches bezeugte: er hat mir alles gesagt, was ich gethan habe. V. 40. Da nun die Samariter zu ihm kamen, baten sie ihn bei ihnen zu bleiben und er blieb dort zwei Tage. V. 41. Und viel mehrere glaubten wegen seines Wortes. V. 42. Und sie sprachen zu dem Weibe: wir glauben hinfort nicht mehr wegen deiner Rede; denn

wir haben ſelbſt gehört und erkannt, daß dieſer iſt wahrlich der Heiland der Welt, (der Chriſt)." Als „Heiland der Welt" erſcheint der Meſſias in der einen der wenigen Meſſianiſchen Stellen der Bücher Moſe's, auf welche die Samaritaner beſchränkt waren, 1 Moſ. 49, 10, nach welcher dem Schilo, dem Friedlichen, dem Friedebringer die Völker anhangen ſollen. Der Beweis, daß dieſe St. von den Samaritanern Meſſianiſch gedeutet wurde, iſt in der Chriſtologie Th. 1 S. 75. 6 geführt worden. Als „Heiland der Welt" mußte Jeſus ſich den Samaritanern darſtellen, da er ihre Prätenſionen, Antheil an dem Bunde zu haben, zu dem leiblichen Iſrael zu gehören, völlig zurückwies und ſie den Heiden gleichſtellte, V. 22. Kam das Heil nur von den Juden, ſo konnten ſie nur inſofern daran Theil nehmen, als es für die ganze Welt beſtimmt war. Der Ausdruck σωτὴρ τοῦ κόσμου findet ſich übrigens im ganzen N. T. außerdem nur noch 1 Joh. 4, 14, und es liegt nahe anzunehmen, daß Johannes ihn dort mit Anſpielung auf unſere St. gebrauchte. Die Berleb. B. bemerkt: „Weil ſie ihn ſo nennen, ſo müſſen ſie den Jammer der Welt haben kennen lernen." Ὁ Χριστός fehlt bei bedeutenden Auctoritäten.

C. 4, 43—54.

Die zweite Offenbarung der Herrlichkeit Chriſti in Galiläa.

V. 43. „Nach den zwei Tagen aber ging er aus von dort und zog nach Galiläa. V. 44. Denn Jeſus bezeugte ſelbſt, daß ein Prophet in ſeiner eignen Heimath keine Ehre hat. V. 45. Da er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da ſie alles geſehen hatten, was er zu Jeruſalem gethan auf dem Feſte, denn auch ſie waren zu dem Feſte gekommen." — Καὶ ἀπῆλθεν fehlt in einigen bedeutenden critiſchen Auctoritäten. Die Weglaſſung iſt aber wahrſcheinlich aus dem Streben nach Abkürzung zu erklären. Das καὶ ἀπῆλθεν nimmt V. 3 wieder auf, zeigt daß Jeſus die dort unternommene, durch den Aufenthalt in Samaria unterbrochene Reiſe fortſetzte. Grade das ἀπῆλθεν kommt bei Johannes häufiger vor, wie bei irgend einem andern

neuteſtamentlichen Schriftſteller und wird auch in der Apokalypſe mit Vorliebe gebraucht. Es zuzuſetzen, war weniger Veranlaſſung als es wegzulaſſen. Die umſtändliche Bezeichnungsweiſe der Handlungen Jeſu entſpricht der hohen Bedeutung, welche Johannes ſeiner Perſon beilegt, wie aus gleichem Grunde Matthäus in C. 5, 2 das ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ſetzt. — Galiläa in V. 43 iſt das übrige Galiläa, im Unterſchiede von Nazareth und im Gegenſatze gegen daſſelbe, wie Johannes ganz entſprechend in C. 3, 22 durch das Jüdiſche Land Judäa im Gegenſatze gegen Jeruſalem bezeichnet. Der Apoſtel hätte allerdings nicht ſo ſchreiben können, wenn er einen unbedingt ſelbſtſtändigen Bericht über das Leben Jeſu ſchreiben wollte, und nicht vielmehr Paralipomena zu den drei erſten Evangelien und beſonders zu dem ſeines Genoſſen im Apoſtolate Matthäus. In welche Schwierigkeiten man ſich verwickelt, wenn man dieſe feſtſtehende Thatſache nicht anerkennen will, das erhellt deutlich aus der rathloſen Verlegenheit, in welcher ſich die meiſten neueren Ausleger bei dieſer St. befinden. Nazareth iſt auch nach Johannes die Heimath Jeſu, 1, 47. 19, 19, alſo der Ort, auf den er bei ſeiner Rückkehr nach Galiläa zunächſt gewieſen war. Nachdem aber Matthäus in C. 4, 13 berichtet hatte: καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲτ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καπερναούμ, konnte Johannes ohne Gefahr mißverſtanden zu werden Galiläa von dem übrigen Galiläa gebrauchen und πατρίς von dem Heimathsorte, das letztere um ſo mehr, da für die Worte: ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει Matth. 13, 57, vgl. Mrc. 6, 4. Luc. 4, 24 als Commentar diente, zeigte, daß πατρίς hier von der Vaterſtadt Chriſti Nazareth ſteht und nicht von dem Vaterlande. — Schon daß Johannes ſo ganz im Allgemeinen von Galiläa redet, ohne einen Ort der Niederlaſſung Jeſu näher zu bezeichnen, daß er auch im Folgenden einen ſolchen nicht angibt — denn der Aufenthalt in Kana iſt offenbar nur ein vorübergehender — gilt einer Verweiſung auf ſeine Vorgänger gleich. Als der Ort der Niederlaſſung war in Matth. 4, 13 ſchon Capernaum genannt worden. An dieſe Angabe ſchließt ſich bei Johannes freundlich an, daß in Capernaum, dem Wohnorte mehrerer ſeiner Jünger, Jeſus ſich ſchon auf der Reiſe zu dem

ersten Passa mehrere Tage aufgehalten hatte, 2, 12, daß in Capernaum der Königliche wohnte, dessen Sohn Jesus sogleich bei der ersten Ankunft in Galiläa geheilt hatte. Es ist natürlich, daß dieser, der mit seinem ganzen Hause gläubig ward, V. 53, Alles aufbot Jesum zu bewegen, daß er dort seine Wohnung nehme. — Hat man aus der Vergleichung der ersten Evangelisten erst festen Grund gewonnen, so wird der also gewonnene Sinn auch durch die nähere Betrachtung der Relation des Johannes bestätigt. Der Ausspruch Jesu in V. 44 verlangt schon an sich die Beziehung auf die Vaterstadt, nicht das Vaterland. Es liegt nahe, daß er auf eine alttestamentliche Thatsache zurückweist — denn der Canon des A. T. ist das eigentliche Terrain der Propheten, in der nachcanonischen Zeit war das Prophetenthum erloschen —, und da kann wohl an keine andere gedacht werden, als an die, daß Jeremias bei einem Besuche in seiner Vaterstadt Anathoth die Weisung erhielt: „Du sollst nicht weissagen in dem Namen des Herrn, sonst wirst du sterben durch unsre Hand." C. 11, 21. Auf Grund dieser St. hat Jesus den Ausspruch selbst gebildet. Es ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, daß er ein bei den Juden gangbares Sprüchwort war. Ferner, wenn man unter πατρίς das Vaterland versteht, so hat die Sentenz weder im Allgemeinen Wahrheit — alle vorexilischen Propheten weissagten in ihrem Vaterlande und gingen nicht über die Gränzen desselben hinaus — noch in ihrer Anwendung auf Christum. In dieser müßte man unter dem Vaterlande Galiläa verstehen. Grade dort aber, wo die Pharisäer nicht frei schalten und walten konnten, fand Christus den meisten Eingang, wie dies gleich V. 45 zeigt. Die Obern des Volkes sprechen in C. 7, 52 zu Nicodemus, da er sich Christi annimmt: „bist etwa auch du ein Galiläer." — Nach Matth. 13, 57 sprach Jesus die Worte: οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, als er bei einem Besuche in Nazareth dort übel aufgenommen war. Dieser Besuch gehört einer bedeutend späteren Zeit an. Eine lange Reihe von Thatsachen liegt zwischen der Rückkehr Jesu nach Galiläa, 4, 12, und diesem Besuche. Bei Luc. in C. 4, 23 sprechen die Nazarethaner zu Jesu: ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ ποίησον καὶ

ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου. Jesus hatte also damals schon eine Reihe von Wundern in Galiläa verrichtet. Hier dagegen nehmen die Galiläer Jesum auf Grund dessen, was er in Jerusalem gethan hatte, auf, und nach V. 54 war die Heilung des Sohnes des Königlichen erst das zweite Zeichen, welches in Galiläa geschah. Was Jesus hier schon geäußert hatte, um seinen Entschluß nicht in Nazareth seinen Wohnsitz zu nehmen zu motiviren, das wiederholte er, als jene Aeußerung ihre thatsächliche Bestätigung bei einem Besuche gefunden hatte, den er zu Nazareth machte, eben damit es ans Licht trete, daß er nicht aus vorgefaßter Meinung seiner Heimath den Segen entzogen hatte, der ihr zunächst gebührte. Gewiß nicht ohne Absicht nahm Jesus diese Probe nicht sofort, sondern erst in einer Zeit vor, da in Galiläa sein Name schon weit und breit gefeiert wurde, Luc. 4, 14. Das Heil sollte seiner Vaterstadt unter den günstigsten Umständen dargeboten werden. — Lampe meint, wann Jesus diesen Ausspruch gethan, werde nicht gesagt. Der Evangelist könne füglich den Grund des Entschlusses Jesu mit Worten angeben, die er bei einer andern Gelegenheit, eben bei jenem späteren Besuche in Nazareth sprach. Möglich ist dies allerdings. Aber es liegt doch nahe, daß er bei seinen Jüngern sich gleich wegen seines Entschlusses, nicht in Nazareth seine Wohnung zu nehmen, rechtfertigte. Er wiederholte diesen Ausspruch später, da er durch den Erfolg Bestätigung erhalten hatte. — Den Grund, warum Jesus in seiner eignen Vaterstadt keine Ehre hatte, erkennen wir aus Matth. 13, 54—56. Sie hatten die niederen Verhältnisse vor Augen, aus denen er hervorgegangen. Sie können sich nicht zur Anerkennung einer Größe erheben, die so unbedingt aus dem Himmel abgeleitet werden mußte, der für sie jede irdische Grundlage fehlte.

V. 46. „Jesus kam nun wiederum nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte.“ Diese letzteren Worte enthalten den Grund, weshalb Jesus sich zunächst nach Kana wandte. Es war der Ort Galiläas, wo er in Folge der früheren Offenbarung seiner Herrlichkeit bereits einen Stützpunct besaß. Daß er zunächst dorthin sich begab, wies darauf hin, daß in Zukunft Gleiches von ihm zu erwarten stand. Der Königliche ver-

ſtand dieſe Hinweiſung. — „Und es war ein Königlicher, deſſen Sohn krank war, zu Capernaum.“ Königliche nennt Joſephus vom Jüd. Kr. B. 7 C. 5 § 2 die an Titum abgeſandten Diener des Parthiſchen Königes. Ebenſo nennt er in der Archäol. B. 15 C. 8 § 4 die Diener des Königes Herodes, welche er kurz zuvor deſſen ὑπηρέτας genannt hatte. Die Söhne des Herodes waren nur Tetrarchen, aber daß man ſie dennoch im gemeinen Leben häufig mit dem Königstitel beehrte, erhellt aus Matth. 14, 9. Mrc. 6, 14. Den Namen dieſes Königlichen, der nach V. 53 gläubig wurde mit ſeinem ganzen Hauſe, wollen Mehrere aus Luc. 8, 3 entnehmen, wo unter den Weibern, welche Jeſu folgten und ihm dieneten aus ihrem Vermögen, Johanna das Weib des Chuza, des Statthalters des Herodes genannt wird. Man würde noch beſtimmter auf dieſe Stelle hingewieſen ſeyn, wenn nicht in Apgſch. 13, 1 unter den Propheten und Lehrern in Antiochia ein Μαναήν, Ἡρώδου τοῦ τετράρχου σύντροφος vorkäme. Der Königliche hatte ohne Zweifel, außer von dem Wunder in Kana, auch von Allem gehört was Jeſus in Jeruſalem gethan hatte, V. 45. Wahrſcheinlich waren ſchon dort von Jeſu Kranke geheilt worden. — Die Verſchiedenheit des Königlichen hier von dem Hauptmann in Matth. 8 und Luc. 7 liegt völlig am Tage. Die Uebereinſtimmung findet nur in dem Allgemeinſten ſtatt, daß die Fürbitte für einen kranken Angehörigen Gewährung findet, und daß dieſer Kranke in Capernaum iſt, nach Matthäus dem gewöhnlichen Wohnorte Chriſti, und alſo auch dem Hauptſchauplatze ſeiner Wunder, Luc. 4, 23. Alles Andere iſt verſchieden — der Ort, wo Jeſus angeſprochen wird, dort Capernaum, hier Kana, die Zeit, hier im erſten Anfange der Meſſianiſchen Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa, dort nachdem Jeſus ſchon längere Zeit in Galiläa thätig geweſen war, das Verhältniß des Kranken zu dem Fürbittenden — dort der Knecht, hier der Sohn — die Religion, der Hauptmann iſt ein Heide, der Königliche, wie beſonders V. 48 zeigt, ein Jude, der Glaubensſtandpunct: bei dem Hauptmann eine ſeltene Energie des Glaubens, dagegen der Königliche wird wegen ſeines Schwachglaubens getadelt.

V. 47. „Dieſer, da er hörte daß Jeſus eben aus Judäa

nach Galiläa gekommen, ging zu ihm und bat ihn, daß er herabkomme und seinen Sohn heile, denn er wollte sterben. V. 48. Jesus nun sprach zu ihm: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht." Das hinzugefügte τέρατα gibt die nähere Bestimmung für die Zeichen, zeigt daß an Wunderzeichen zu denken ist. Zeichen und Wunder waren überhaupt nothwendig und die Erscheinung Jesu kann ohne sie nicht gedacht werden. Jesus selbst verweist auf sie den zweifelnden Johannes in Matth. 11, 4. 5. Er sagt in C. 10, 37 unseres Evangeliums: „wenn ich nicht die Werke meines Vaters thue, so glaubet mir nicht", und in C. 15, 24: „wenn ich die Werke nicht gethan hätte unter ihnen, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde." Auch unter den Samaritanern hat sich Jesus in solcher Weise legitimirt. Der Grund, den das Weib für seine Messianische Würde vorbringt, ist der: „Er hat mir gesagt Alles was ich gethan." In diesem Falle aber lagen die Wunder und Zeichen bereits vor und es gereichte dem Königlichen zum Vorwurfe, daß er nicht durch sie zum Glauben geführt wurde, daß sein Herz bei ihnen kalt geblieben war. Grade die Wunder und Zeichen Jesu waren für den Königlichen die Veranlassung, daß er zu Jesu kam, besonders das zu Kana verrichtete Wunder. Obgleich aber Jesus den Königlichen tadelt, ähnlich wie den Thomas in C. 20, 29, so liegt doch im Hintergrunde die Gewährung der Bitte, und die Antwort ist wesentlich verschieden von der an die Pharisäer, welche von ihm πειράζοντες ein Wunder verlangten, Matth. 16, 1.

V. 49. „Spricht zu ihm der Königliche: Herr komm herab ehe mein Kindlein stirbt. V. 50. Spricht zu ihm Jesus: ziehe hin, dein Sohn lebt. Und es glaubte der Mensch dem Worte, welches Jesus zu ihm gesprochen, und zog hin." Leben steht schon im A. T. mehrfach von der Genesung von schwerer Krankheit, weil diese gleichsam der beginnende Tod ist, Jes. 38, 1. 2 Kön. 1, 2. Quesnel: „Man bemerke das doppelte Wunder, das durch ein einziges Wort Jesu gewirkt wird: das eine auf den entfernten Leib des Sohnes, das andere auf das gegenwärtige Herz des Vaters, welcher selbst von seinem Unglauben geheilt

wurde, da er die Heilung glaubte, welche er nicht sah. — Die Wirksamkeit des Wortes Jesu auch bei seinem Abwesen lehrte seine Jünger, daß seine Rückkehr in den Himmel ihrer Zuversicht auf seine Hülfe gar keinen Abbruch thun dürfe." V. 51. „Da er aber schon herabzog, kamen seine Diener ihm entgegen und benachrichtigten ihn und sprachen: dein Kind lebt. V. 52. Er erkundete nun von ihnen die Stunde, in der es besser mit ihm geworden. Und sie sprachen zu ihm: gestern um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber." Gestern sagen die Knechte nach der Jüdischen Tageseintheilung, wonach der Tag mit Sonnenuntergang endet. Die Heilung war um ein Uhr Mittags erfolgt. Da die Entfernung zwischen Capernaum und Kana, dem jetzigen Kefr Kana, ungefähr 5 Meilen beträgt, so konnte der Königliche füglich am Abend desselben Tages nach unserer Rechnung in Capernaum seyn. — V. 53. „Der Vater nun erkannte, daß in derselben Stunde (das Fieber ihn verlassen hatte), in der Jesus zu ihm gesprochen: dein Sohn lebt. Und er selbst glaubte und sein ganzes Haus." Sein früherer Glaube hatte sich nur auf einen einzelnen Punct bezogen, die Heilung seines Sohnes. Jetzt gelangte er zur Theilnahme an dem allgemeinen seligmachenden Christenglauben. — V. 54. „Dies that Jesus wiederum als zweites Zeichen, da er aus Judäa nach Galiläa kam." Das hier nicht schlechthin nothwendige πάλιν ist dem Johannes besonders beliebt, es kommt in seinem Evangelium zwischen 40 und 50 mal vor, während es sich in dem Evangelium des Lucas nur zweimal findet. In den Briefen Johannis steht es nur einmal, in der Apokalypse nur zweimal, was characteristisch ist in Bezug auf das Eigenthümliche des historischen Styles. Das ἐλθών u. s. w. kann sich nur auf das zweite Zeichen beziehen. Denn bei dem ersten kam Jesus nicht aus Judäa, sondern aus Peräa. So ist also bei dem Vorhergehenden hinzuzudenken: auf diesem Schauplatze, in Galiläa. Denn daß nicht von dem zweiten Zeichen überhaupt die Rede seyn kann, zeigt V. 45. Der Schluß der zweiten Gruppe weist zurück auf den Schluß der ersten, C. 2, 11. Bengel macht darauf aufmerksam, daß Johannes über drei Wunder in Galiläa eingehend berichtet, die beiden zu Kana und die Speisung

der fünftausend in C. 6. Ebenso über drei in Judäa: der Kranke am Teiche Bethesda, C. 5, der Blinde in C. 9, die Erweckung des Lazarus. Ebenso wird über drei Erscheinungen des Auferstandnen berichtet, mit ausdrücklicher Bezeichnung der letzten als der dritten, C. 21, 14, wie wir ja auch durch unsern V. angeleitet werden zu zählen. Da Johannes erweislich auch sonst den Zahlen Bedeutung beilegt, so werden wir auch hierin keinen Zufall erblicken dürfen. — Schweizer bemerkt: „Was aus Jesu wird, wo er bleibt, sieht Niemand aus dieser Erzählung. — So unanschaulich pflegt Johannes nicht zu erzählen." Eben hieraus ergibt sich, daß Johannes auf frühere Darstellungen zurückweist, aus denen das hier Fehlende entnommen werden kann. Die Darstellung wird zum Räthsel, wenn man dies verkennt. Es muß dann auch befremden, daß die Jünger hier so ganz zurücktreten, deren erst in C. 6, 3 wieder gedacht wird. Daß Jesus in jener Zeit von ihnen umgeben war, das war aus den ersten Evangelien hinreichend bekannt.

Die dritte Gruppe, C. 5, 1 — 6, 71

enthält die zweite Festreise Jesu nach Jerusalem, und was Johannes zwischen ihr und der dritten in Ergänzung der drei ersten Evangelien berichten will.

Da Jesus das Gespräch mit der Samariterin hat, sind nach C. 4, 35 noch vier Monate bis zur Erndte, also bis zum Passa, welches Jesus nach C. 5, 1 in Jerusalem begeht. Die Heilung des Knechtes des Königlichen erfolgte bald nach der Ankunft in Galiläa. So wird also hier ein Zeitraum von 3—4 Monaten leer gelassen, für den die Ausfüllung aus den drei ersten Evangelien zu entnehmen ist. Wichtiges muß während dieser Zeit um so mehr vorgefallen seyn, da die Gefangennehmung des Täufers eine Aufforderung für Jesum war, die leergewordne Stelle einzunehmen und auszufüllen.

C. 5, 1. „Danach war Fest der Juden und Jesus zog hinauf nach Jerusalem." Lücke bemerkt: „So oft Johannes die unmittelbare Zeitfolge bezeichnen will, gebraucht er μετὰ τοῦτο, wenn die mittelbare μετὰ ταῦτα." Man wird aber gegen eine so ins Kleinliche hineingehende Unterscheidung von vornherein mißtrauisch seyn müssen, und dies Mißtrauen zeigt sich bei näherer Untersuchung als begründet. Die Unterscheidung scheitert gleich an V. 14 hier, wo man nach Lückes Theorie τοῦτο erwarten sollte, da nur die Erzählung einer Thatsache vorangegangen war. Μετὰ ταῦτα, was in der Apokalypse überall steht, ist auch in dem Evangelium das Regelmäßige. Nur zur Abwechselung kommt daneben μετὰ τοῦτο vor, was im ganzen Evangelium nur viermal steht. So häufig wie in dem Evangelium des Johannes und der Apok. findet sich μετὰ ταῦτα sonst nirgends. Matthäus hat nie μετὰ ταῦτα und τοῦτο, Mrc. nur einmal μετὰ ταῦτα. — Was unter dem „Feste der Juden" zu verstehen sey, ist bis auf den heutigen Tag controvers. Von vornherein müssen wir die Meinung zurückweisen, daß Johannes selbst kein bestimmtes Fest bezeichne. Dagegen spricht, daß alle anderen Feste bei Johannes bestimmt sind, daß die Feste bei ihm die Gruppirung beherrschen, wie namentlich das Fest hier den Anfang der dritten Gruppe bezeichnet, daß die Erwähnung der Feste bei Johannes chronologische Bedeutung hat, weshalb er das Passa auch da erwähnt, wo Christus es nicht besucht. Steht es nun fest, daß Johannes ein bestimmtes Fest meint, so erhellt weiter aus der Thatsache, daß Jesus zu diesem Feste nach Jerusalem zog, daß nur an eins der drei großen Feste gedacht werden darf. Denn nur die Feier dieser Feste ist nach dem Gesetze an das Heiligthum geknüpft, und nach dem Zwecke, den Jesus bei seinen Festreisen hatte, auf das zu den Festen zusammenströmende Volk einzuwirken, vgl. zu 2, 13, hat sein Heraufziehen das des Volkes zur Voraussetzung. Ferner, das in Beziehung auf 3 Mos. 23, 2 stehende τῶν Ἰουδαίων wird von Johannes nie von einem anderen Feste gebraucht als von den drei großen im Gesetze verordneten, zweimal von dem Passa, einmal von dem Laubhüttenfeste. Speciell für das Passa spricht aber schon die Thatsache des Heraufziehens Jesu. Nach

der damaligen Jüdiſchen Praxis war das Paſſa das einzige unter den drei hohen Feſten, deſſen Feier regelmäßig von dem ganzen Volke bei dem Heiligthum begangen wurde. Auf das Paſſa führt ferner die St. C. 4, 35. Nach dieſer ſind, da Jeſus durch Samaria zieht, noch vier Monate bis zur Erndte, die mit dem Paſſa ihren Anfang nahm. Unter den drei Hauptfeſten war alſo damals das Paſſa das nächſte. Den Hauptgrund für das Paſſa aber theilen wir mit den Worten mit, in denen er früher in der Chriſtologie dargelegt wurde.*) „Der Streit iſt zu Gunſten des Paſſa ſofort entſchieden, wenn der Artikel als ächt anerkannt wird. Daß für dieſen bedeutende Auctoritäten ſprechen, erhellt ſchon aus der Thatſache, daß Tiſchendorf ihn wieder in den Text aufgenommen hat.**) Die Weglaſſung konnte gar leicht von ſolchen ausgehen, die mit ihm nichts anzufangen wußten. Das Feſt iſt entweder das Feſt ſchlechthin — dann kann kein anderes gemeint ſeyn als das Paſſa, welches als das eigentliche Grundfeſt der Nation ſchon dadurch bezeichnet wird, daß es vor allen anderen Feſten, auch vor dem Sabbath und ſogar vor der Bundſchließung am Sinai eingeſetzt wurde, deren Fundament es bildet, vgl. die Nachweiſungen in Bezug auf die hervorragende Würde des Paſſafeſtes bei Lund, Jüdiſche Heiligthümer S. 974. Oder das Feſt iſt das früher erwähnte Feſt. Dann ſind wir wieder auf das Paſſafeſt gewieſen, als das einzige, deſſen in dem Früheren gedacht wurde. Von ihm war nicht nur in dem Anfange der zweiten Gruppe die Rede, welcher dem Anfange der dritten correſpondirt und trotz der örtlichen Entfernung ihm ſehr nahe ſteht und zwar in auffallend ähnlichen Worten, C. 2, 13: καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς, vgl. C. 5, 1: μετὰ ταῦτα ἦν ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα, ſondern noch kurz vorher

*) Th. 3, 1 S. 184 f. Auf die dort gegebne eingehende Widerlegung der Hypotheſe, daß unter dem Feſte hier das Purimfeſt zu verſtehen ſey, können wir hier nur verweiſen.

**) Es iſt von nicht geringer Bedeutung, daß auch der neu entdeckte Codex Sinaiticus, nach Tiſchendorf der älteſte unter allen vorhandenen, den Artikel hat, vgl. die notitia editionis Codicis Bibliorum Sinaitici von Tiſchendorf p. 18.

in C. 4, 45. Aber auch wenn der Artikel nicht ächt wäre, würde man doch nur an das Paſſa denken dürfen. Da an ein unbeſtimmtes Feſt von vornherein nicht gedacht werden kann, ſo iſt alsdann das: war Feſt (nicht etwa: ein Feſt) der Juden, aus dem Zuſammenhange zu ergänzen. Der beſtimmende Artikel kann nach Winer (Gr. S. 108) fehlen, „wenn die Auslaſſung keine Zweideutigkeit in die Rede bringt oder den Leſer nicht in Ungewißheit läßt, ob er das Wort beſtimmt oder unbeſtimmt auffaſſen ſolle.“ Dieſer Fall tritt hier ein. Jeder Unbefangene denkt hier zunächſt an das Paſſa. Die Beſtimmung ergibt ſich hier aus dem Vorhergehenden um ſo mehr, da durch das: καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα jeder Gedanke an ein anderes Feſt außer den drei Hauptfeſten von vornherein ausgeſchloſſen, unter dieſen aber der Gedanke an das Paſſafeſt inſofern nahe gelegt war, als nur an dieſem die Wallfahrt nach Jeruſalem allgemeine Volksſitte. Genau analog iſt das κατὰ ἑορτήν in Matth. 27, 15. Mrc. 15, 6, ſo genau, daß alle anderen Analogien dadurch überflüſſig gemacht werden. Fritzſche bemerkt zu der letzteren St.: Quamquam ἡ ἑορτή de quibusvis feriis in genere dicitur, tamen h. l. quum de Paschate agatur (Mrc. 14, 1) ad Paschatis ferias referri debet: singulis Paschatis feriis; Lücke zu Joh. 2 S. 8: „Die Formel κατὰ δὲ ἑορτήν iſt allerdings auf das Paſſa zu beziehen, aber nur im Zuſammenhange der Leidensgeſchichte. An und für ſich läßt ſie das Feſt unbeſtimmt.“ Die Anwendung auf unſere Stelle ergibt ſich von ſelbſt. Ein wichtiger Grund für das Paſſa läßt ſich auch noch aus der Parabel Luc. 13, 6 f. entnehmen. Zu der Zeit, da Jeſus die Parabel ausſprach, waren bereits drei Jahre — da die Angabe eine runde iſt, mindeſtens 2½ Jahre — ſeiner Wirkſamkeit vorüber. Eine Gnadenfriſt von einem Jahre ſoll dem Feigenbaum nach V. 8 noch gewährt werden. Alſo erhalten wir im Ganzen mindeſtens 3½ Jahre. Damit im Einklange ſtehen die vier Paſſas, welche Johannes aufführt, wenn in unſerer Stelle ein Paſſa erkannt wird. Drei Paſſas außer dem unſrigen werden von Johannes ausdrücklich genannt, 2, 13. 6, 4 und dann das letzte. Endlich, auch das iſt noch von Bedeutung, daß Irenäus,

der älteſte unter den Lehrern der alten Kirche, deren Auffaſſung unſerer St. uns bekannt iſt, ſie entſchieden auf das Paſſa bezieht. Er weiſt in II, 39 (Bened. 22) nach, daß in die Zeit des Meſſianiſchen Berufes Jeſu vier Paſſafeſte fallen. Das erſte in C. 2, 13. Dehinc iterum subtrahens se invenitur in Samaria, quando et cum Samaritana disputabat et filium centurionis absens verbo curavit. Et post haec iterum secunda vice ascendit in diem festum Paschae in Hierusalem, quando paralyticum, qui juxta natatoriam jacebat 38 annos, curavit, jubens ut surgeret et auferret grabbatum suum et iret.

Das ſind die gewichtigen Gründe für das Paſſa. Dagegen hat man beſonders Folgendes geltend gemacht: „C. 4, 35 ſprach Jeſus im December; aus C. 6, 4 aber erhellt, daß das Paſſa noch bevorſtand; mithin muß ein in die Zeit vom December bis zum Paſſa einfallendes Feſt gemeint ſeyn, und dies iſt kein anderes als das Purimfeſt.“ Aber man kann nichts auch nur Scheinbares dagegen einwenden, daß das Paſſa hier das zweite der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu iſt, das Paſſa in C. 6, 4 das dritte. Daß Johannes dann einen Zeitraum von beinahe einem ganzen Jahre der Lehrthätigkeit Jeſu mit Stillſchweigen übergeht, kann nichts beweiſen. Der Conflict, in den Jeſus in C. 5 geräth, und die gegen ſein Leben gerichteten Anſchläge, vgl. V. 16. 18, mußten ihn veranlaſſen Judäa ſchleunig zu verlaſſen. Die Vorgänge in Galiläa hatten die drei erſten Evangeliſten vorweggenommen, die Johannes überall nur ergänzen will und die ſich auf dieſe Vorgänge beſchränkt hatten, vgl. Chriſtol. S. 184. Die Lücke kann nur ſolche befremden, welche in das Verhältniß des Johannes zu den drei erſten Evangelien nicht die richtige Einſicht haben.

V. 2. „Es iſt aber zu Jeruſalem an dem Schaafthore ein Teich, der auf Hebräiſch zubenannt wird Bethesda, mit fünf Hallen.“ Das ἐστι wird nicht daraus erklärt werden dürfen, daß der Teich auch nach der Zerſtörung Jeruſalems noch blieb. Denn nicht der Teich als ſolcher kommt in Betracht, ſondern der Teich in ſeiner Eigenſchaft als Heilanſtalt, mit ſeinen fünf Hallen. Man wird aber auch aus dem ἐστι nicht mit Bengel u. A. auf die durch ſo ſtarke Gegengründe getroffene Abfaſſung des Evan-

geliums vor der Zerstörung Jerusalems schließen dürfen. Das Präsens kann füglich ein solches der Vergegenwärtigung seyn, wie sie in dem Evangelium des Johannes so oft vorkommen, C. 1, 44 f. 4, 7, allerdings gewöhnlich bei Handlungen. Daß so das ἔστι aufzufassen sey, zeigt das folgende κατέβαινεν. Das Herabkommen des Engels geht mit der Eigenschaft des Teiches als Bethesda Hand in Hand. Daß bei προβατικῇ zu ergänzen ist πύλῃ (obgleich für solche Auslassung sich sonst keine Beispiele beibringen lassen) erhellt aus Neh. 3, 1. Das nächste Thor bei dem Schaafthore ist nach Neh. 3, 3. 12, 39 das Fischthor. Danach erhielten diese Thore wahrscheinlich den Namen von dem Schaafmarkt und Fischmarkt, der vor ihnen war. Zum Orte des Schaafmarktes war das Schaafthor deshalb besonders geeignet, weil es nahe bei dem Tempel war. Zur Bestimmung seiner Lage dient der Umstand, daß es nach Neh. 3, 1 bei der Herstellung der Mauern und Thore durch die Priester gebaut wurde. Der Hohepriester sammt den Priestern machte bei dem Bau den Anfang, den Uebrigen zum Vorbilde, und es läßt sich nicht zweifeln, daß sie das Stück zunächst dem Tempel bauten. Auch ist es natürlich, daß der Bau von diesem seinen Anfang nahm. A porta gregis — bemerkt Raschi — inchoatur aedificatio murorum atque ibi etiam finitur, vgl. V. 32, wonach die letzte Abtheilung der Bauleute die Strecke baut bis zum Schaafthore hin. Ferner, von dem Schaafthore zieht bei der Einweihung der Mauern der Priesterchor unmittelbar in den Tempel, Neh. 12, 39. 40. Denn das „Wachtthor" gehört schon dem Tempel an, entsprechend dem jetzigen zugemauerten goldnen zur Moschee Sakhara führenden Thor, v. Raumer S. 308. Auf dieselbe Lage des Thores führt auch die Angabe in Neh. 3, 1, daß der Thurm Chananel in der Nähe desselben lag. Daß dieser Thurm an der Ostseite der Stadt lag, wurde in der Christol. zu Sach. 14, 10 nachgewiesen. Die nähere Bestimmung der Lage des Schaafthores und somit des Teiches Bethesda ist insofern von Bedeutung, als in derselben Localität sich noch jetzt merkwürdige Analogien für den Teich Bethesda darbieten. An der östlichen Seite der Stadt befinden sich noch jetzt die Heilbäder Hammam es Schefat oder Ain es

Schefa, von denen Wolcott und Tobler gezeigt haben, daß ſie aus der großen und tiefen Waſſerkammer unter dem Felſen der Moſchee geſpeiſt werden, welche die Stelle des alten Tempels einnimmt, Ritter 16, 1 S. 387. 417. An der Oſtſeite der Stadt, „am Oſtabfall des ſüdlichen Moria", liegt auch der Brunnen Maria, der in ſeinen Abwechſelungen ſo auffallende Uebereinſtimmung mit den Waſſern des Teiches Bethesda darbietet. „Die Quelle der Jungfrau — ſagt Ritter S. 454. 5 — liegt zuweilen ganz trocken und ſprudelt dann wieder plötzlich zwiſchen Steinen hervor. Ein Araber ſagte uns, das Waſſer komme aus der Quelle unter der großen Moſchee hervor. — T. Tobler hatte in den Wintermonaten 1845 dieſelbe Mariaquelle öfters früh am Morgen und ſpät am Abend beſucht, um über ihre intermittirenden Erſcheinungen genauere Beobachtungen zu gewinnen. — — Auch er bemerkte wie Robinſon den Wechſel der Waſſer, der bis zu zwei Zoll Höhe von Fluth und Ebbe gewöhnlich war. Am 21. Januar bemerkte er, was früher von ihm nicht geſehen war, ein bedeutendes Aufquellen des Waſſers, das bis 4½ Zoll ſtieg und mit einem leiſen Wellenſchlage verbunden war. Am 14. März dauerte ein ſolches Sprudeln 1½ Viertelſtunden bis zur größten Höhe, dann fiel es allmälig 2 Stunden lang bis zu dem anfänglichen Niveau zurück; es war diesmal ſogar bis zu 6½ Zoll geſtiegen und ließ beim Zurückſinken eine ſpiegelglatte Fläche zurück. Das meiſte Anſteigen wollte man gegen 3 Uhr Mittags bemerkt haben." E. G. Schulz, Jeruſalem S. 89, gedenkt der Volksſage, die ſich noch heute bei den Muhammedanern an die intermittirende Quelle der Jungfrau knüpft, daß ein darin verborgner Drache ihr Steigen und Fallen hervorbringe. — Ἐπιλεγομένη heißt zubenannt. Die Grundbedeutung verba verbis adjicio weiſt darauf hin, daß der Teich einen andern ſo zu ſagen natürlichen Namen hatte. Der hier allein angeführte heilige Name, der wohl nicht umſonſt ſieben Buchſtaben hat, die ſieben wie gewöhnlich getheilt durch die drei und vier, iſt ohne Zweifel das Aramäiſche בית חסדא, Haus oder Stätte der Huld. Ἑβραϊστί bezieht ſich auf die damalige Landesſprache, die Aramäiſche, die ſeit der Rückkehr aus dem Exil von den Hebräern geſprochen

wurde.) Die nicht hinreichend bezeugte Lesart λεγομένη hat schon den Character des Namens gegen sich, der weniger der eines Eigennamens als der eines Beinamens ist. Die Genesis der falschen Lesart erklärt sich daraus, daß man nicht erkannte, daß hier speciell von einem Beinamen die Rede ist, und sich nun durch die Gründe leiten ließ, welche noch Lücke zur Rechtfertigung der falschen Lesart anführt: „Nach dem Joh. Sprachgebrauche verdient λεγομένη den Vorzug. Jenes ist ein ἅπ. λεγ. im Johannes, ja in dieser Bedeutung kommt es überhaupt im N. T. nicht vor", wobei zu bemerken ist, daß doch das entsprechende ἐπικαλέομαι so vorkommt. — In welchem Sinne erhielt der Teich den Beinamen Bethesda? Olshausen meint: „vermuthlich war dieser Bau eine von mildthätigen Herzen gemachte Stiftung, daher der Name Bethesda." Aber nicht der Bau hieß so, sondern der Teich mit dem Bau, der sich nur als Nebensache darstellt. Von menschlicher Liebe kommt in der Erzählung nichts vor, das Gegentheil derselben in V. 7, dagegen aber, wenn wir den Namen auf die göttliche Liebe beziehen, Bethesda s. v. a. Gnadenstätte, so haben wir die Erklärung gleich in V. 4. Uebrigens würde man aus dem Βηθ sehr mit Unrecht einen Beweis entnehmen, daß der Name sich zunächst auf den Bau beziehe. בית kommt von jeder Stätte vor, Gesen. in dem thes. No. 7, und so steht בית namentlich bei Ortsnamen, z. B. Bethaven Stätte der Bosheit, Bethabara, Stätte des Ueberganges.

V. 3. „In diesen lag eine große Menge der Kranken, Blinden, Lahmen, Dürren, welche die Bewegung des Wassers erwarteten. V. 4. Denn ein Engel kam seiner Zeit herab in dem Teiche und regte das Wasser auf; wer nun zuerst hineinstieg nach der Aufregung des Wassers, der wurde gesund, von welcher Krankheit er auch behaftet war." Die Aufzählung in V. 3 vollendet sich in der Vierzahl. Diese, die Signatur der Ausdehnung, kommt bei solchen Aufzählungen in der Schrift sehr häufig vor, so z. B. in 1 Mos. 24, 35. Matth. 15, 31. Die Dürren sind ohne Zweifel identisch mit den sonst so genannten Paralytischen. Es sind solche, die an Lähmung leiden, vgl. Matth. 12, 10. Luc. 6, 6. Sie stehen wahrscheinlich deshalb zuletzt, weil

der Kranke, von dem im Folg. die Rede, zu ihnen gehörte. Die Kranken erwarteten die Bewegung des Waſſers. Tholuck bemerkt: „Es gibt z. B. in Kiſſingen eine gashaltige Quelle, welche unter vorangehendem Brauſen täglich ungefähr zu denſelben Zeiten zu ſprudeln beginnt und grade dann, während der Gasentwickelung am wirkſamſten iſt.“ Auf die Verwandtſchaft des Waſſers mit unſeren Mineralquellen weiſt eine Notiz des Euſebius hin, in dem Onomasticon ed. Clericus, Amſterd. 1707 p. 41, der eine von den beiden Teichen, in welchen man noch zu ſeiner Zeit Bethesda nachweiſen wollte, habe ein wunderbar röthliches Waſſer, παραδόξως πεφοινιγμένον δείκνυσι τὸ ὕδωρ, Hieronymus: mirum in modum rubens. Was den Engel betrifft, ſo verwahrt ſich ſchon Olshauſen „vor der gangbaren Anſicht, wonach die Production der Erſcheinung in der Quelle durch Naturkräfte, als die natürliche, der übernatürlichen durch einen Engel abſolut entgegengeſtellt wird. Nach der Zurückführung der Erſcheinung auf einen Engel wird vielmehr das Daſeyn und Mitwirken von Naturkräften nicht geläugnet, nur werden dieſe Naturkräfte ſelbſt in ihrer höheren Urſächlichkeit aufgefaßt.“ In dem Sprudel in Karlsbad würde Johannes den Engel nicht minder erkannt haben, wie in dem Teiche Bethesda. Circa balnea, ſagt Bengel, frequens θεῖον, aliquid divinae opis est. Es iſt das eine Betrachtungsweiſe der natürlichen Verhältniſſe, die einem Zeitalter fremd geworden iſt, welches in ſeiner atheiſtiſchen Grundrichtung ſtets den Blick auf die causas secundas gerichtet hat, von dem das Wort wieder gilt, was Paulus von den Heiden ſprach: ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, deſſen Blick an dem monstrum ingens cui lumen ademtum eines Kosmos ohne Gott, einer ſeelenloſen Natur geheftet bleibt. Daß die hier uns entgegentretende Betrachtungsweiſe die der ganzen heiligen Schrift iſt, daran wird man nicht zweifeln können, wenn man nur einen Blick wirft auf Matth. 6, wonach Gott die Vögel des Himmels nährt, die Lilien des Feldes kleidet, dann auf Pſ. 29, der die Größe des Herrn im Gewitter ſchildert, auf Pſ. 104, der das Lob Gottes aus ſeinen Werken ſingt, die er alle ſo weislich geordnet hat, daß alle ſeine lebendigen Creaturen verſorgt werden, der von den Cedern des

Libanon redet, die der Herr gepflanzt hat, auf Pſ. 147, wo die Drachen und alle Fluthen, Feuer und Hagel, Schnee und Dampf, Sturmwind, der Sein Wort ausrichtet, Berge und alle Hügel, Fruchtbäume und alle Cedern aufgefordert werden den Herrn zu loben, der ſich an ihnen verherrlicht hat. Daß hier der göttliche Einfluß durch einen Engel vermittelt wird, macht keinen Unterſchied. Nach der Betrachtungsweiſe der Schrift geht, ſo weit wie die Wirkung Gottes, auch der Dienſt der Engel, in deren Bereich nach Pſ. 104, 4. Hebr. 1, 7 auch Winde und flammend Feuer gehören. — Das κατὰ καιρόν weiſt darauf hin, daß ein höheres Geſetz über der Sache waltet. Phavorinus erklärt es durch: κατὰ τὸν εὔκαιρον καὶ προσήκοντα καιρὸν καὶ χρόνον. So, in der Bed. zur beſtimmten Zeit, kommt κατὰ καιρόν vor in Röm. 5, 6, vgl. Philippi, ferner in Jeſ. 60, 22: κατὰ καιρὸν συνάξω αὐτούς, suo vel opportuno tempore congregabo illos, Hi. 39, 18: κατὰ καιρὸν ἐν ὕψει ὑψώσει, Vulg.: cum tempus fuerit in altum alas erigit. — Es wird geſagt, der Engel ſey im Teiche herabgekommen, weil er dort ſich wirkſam bewies, Winer S. 367. — Wenn geſagt wird, wer zuerſt nach der Bewegung des Waſſers hereingeſtiegen, der ſey geſund geworden, von welcherlei Krankheit er auch behaftet geweſen ſey, ſo iſt das mit der Beſchränkung zu verſtehen, welche die Natur der Sache an die Hand gibt. Bemerkungen, wie die von Lampe: effectu nunquam fallente, quale quid nunquam in aquis medicatis observatum est, ſind der Sache völlig fremd. Im Gegentheil, den Maaßſtab für das Verſtändniß gibt dasjenige ab, was nach dem Zeugniſſe der Erfahrung überhaupt von einer Heilquelle geleiſtet werden kann. Nur über eine ſolche will ja der Verfaſſer berichten; die Wunder gehören in den Evangelien überall nur Chriſto und ſeinen Apoſteln an. Der Gedanke iſt nur der, daß das Waſſer am heilkräftigſten war, wenn es bewegt worden, und daß merkwürdige Fälle von Heilungen aller Art Kranker vorlagen. Ein Waſſer, welches unter allen Umſtänden heilt, kann auf dem Gebiete der Schrift gar nicht vorkommen. Es widerſpricht dem Gottesbegriff derſelben. Ein Waſſer, das auch ohne Gott, ja wider Gott heilt, iſt nichts Anderes als ein Götze. Ein ſolches Waſſer würde auch einen

Widerſpruch bilden gegen den Ausſpruch des Herrn in V. 14 hier, der alle Krankheiten in Beziehung zur Sünde ſetzt. Sind alle Krankheiten Strafen, ſo kann es kein abſolutes Heilmittel geben. Das auf ethiſchem Wege Entſtandne kann nicht auf rein phyſiſchem Wege beſeitigt werden. Die beſchränkende Auffaſſung wird ferner auch durch die Bedeutung erfordert, die der Apoſtel der Wunderheilung durch Chriſtum beilegt. Preßt man den Buchſtaben, ſo leiſtete die Quelle weit mehr als Chriſtus, der nach C. 15, 24 Solches that, was kein Anderer gethan hatte, deſſen Blindenheilungen in C. 9, 32 als beiſpiellos hingeſtellt werden. Wie nothwendig es iſt, die populäre Darſtellungsweiſe der Schrift cum grano salis zu verſtehen, überall den Maaßſtab anzuwenden, welchen die Natur der Sache an die Hand gibt, einen Maaßſtab, den die gelehrte mikroscopiſche Unterſuchung ſo leicht verlieren kann, während der einfache Leſer ihn von ſelbſt findet, zeigt z. B. die Geſchichte der Aegyptiſchen Plagen. Nach 2 Moſ. 9, 6 ſtirbt alles Vieh der Aegypter, und doch trifft die unmittelbar folgende Plage in V. 9 wieder außer den Menſchen das Vieh, und ebenſo die zweitfolgende Plage des Hagels. Der Hagel zerbricht nach V. 25 alle Bäume auf dem Felde. Wer bei der Erklärung nicht vergißt, wie es überhaupt bei einem Hagelſchlage zugeht, der wird nicht an einen Widerſpruch denken, wenn bei der folgenden Plage C. 10, 5 die Heuſchrecken alle grünenden Bäume auf dem Felde freſſen. — P. Anton ſagt: „Das iſt die Beſchreibung dieſes Hauſes und das iſt die Beſchreibung des Kirchenzuſtandes hier auf Erden.“ Es iſt ſpeciell die Beſchreibung des Zuſtandes unter der Oeconomie des A. B. Viel Krankheit, heilende Kräft vorhanden, aber nicht hinreichend, ſo daß Jeſus hinzutreten und dem Mangel abhelfen muß. In dem Kranken, der an dem Teiche Bethesda nicht Heilung finden konnte, liegt das Volk des A. B. an demſelben. Indem Jeſus ihn heilt, ſtellt er ſeine Kirche als das wahrhaftige Bethesda dar, wie er ſich nachmals in C. 9 als den wahrhaftigen Quell Siloah kundgibt. Die Fünfzahl der Hallen des Teiches Bethesda iſt vielleicht nicht ohne Bedeutung, läßt jedenfalls eine paſſende Anwendung zu. Fünf, die gebrochene Zehn, iſt in der Schrift die Signatur der Unvoll-

kommenheit, des Halben, Unvollendeten, Ergänzungsbedürftigen, vgl. zu Apoc. 9, 5. — Die Worte von ἐκδεχομένων — κατείχετο νοσήματι werden von der großen Mehrzahl der neueren Ausleger für unächt erklärt. Daß auf diese Entscheidung aber die Neigung einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, erhellt schon aus der einen Thatsache, daß der nur auf die äußeren Auctoritäten achtende Lachmann sie in in seinen Text aufgenommen hat. Tertullian de baptismo C. 5 las schon die ganze Stelle, und daß die Auslassung in mehreren kritischen Hülfsmitteln nur auf inneren Gründen beruht, denselben, welche so manche Neuere der Stelle abgeneigt machen, wird schon durch die eine Thatsache documentirt, welche de Wette hervorhebt: „Nur alexandrinische Denkmale lassen die Stelle ganz aus.“ Daß die Alexandrinische Critik schon im profanen Alterthum wegen ihrer Dreistigkeit übel berüchtigt war, geht aus den Nachweisungen hervor, welche Wolf gegeben hat in den Prolegomena in Homerum. Auch das nimmt den Zeugnissen gegen die Aechtheit viel von ihrer Bedeutung, daß diejenigen, von denen sie ausgehen, sich so gar nicht einigen können. Sie sind offenbar einig nur in dem Zwecke Unbequemes zu beseitigen, in den Mitteln aber gehen sie auseinander. Die Einen lassen Alles weg von ἐκδεχομένων bis zu Ende. Andere lassen nur V. 4 aus. Noch Andere bezeichnen diesen V. mit dem Asteriscus als Zeichen des Zusatzes oder mit dem Obelus als Zeichen der Unächtheit. Es sind das kritische Zeichen, die schon auf dem Gebiete der Profancritik übel berüchtigt sind. Auch in Handschriften, welche es nicht wagen, die Stelle im Ganzen zu verdächtigen oder wegzulassen, finden sich im Einzelnen viele Abweichungen. Die Behauptung, es lasse sich kein Grund der Auslassung denken, ist offenbar falsch. Die Stelle bietet nach der dem ungeübten Ausleger zunächst liegenden Auffassung wahrlich Grund genug zur Auslassung dar. Wird die Erscheinung des Engels als eine leibhaftige aufgefaßt, preßt man den Buchstaben so, daß grade für den Ersten, der in das Wasser hineinstieg, der Teich sich als untrügliches Heilmittel bewies, so mußte in den Zeiten der sich bildenden Theologie die Versuchung gar nahe liegen sich an Worten zu vergreifen, die besonders dem ganz von dem

Geiſte der Aufklärung durchdrungenen Griechiſchen Weſen höchſt anſtößig ſeyn mußten. Es liegen für einen ſolchen durch dogmatiſchen Grund hervorgerufenen Angriff gegen die Aechtheit zahlreiche Analogien vor. Die ganze Beſtreitung der Aechtheit der Apocalypſe beruht auf dieſem Grunde. Der Griechiſche Geiſt warf ſie über Bord, weil er ſich in die mangelhaft verſtandene nicht zu finden wußte. Ferner, weil man ſich in den Engel der Waſſer in Apoc. 16, 5 nicht zu finden wußte, ſo ließ man das: der Waſſer, weg. Ebenſo ſchaffte man in V. 7 dort den redenden Altar bei Seite, in C. 8, 13 den redenden Adler. Aus dogmatiſchem Grunde wurde Luc. 22, 43. 44 ausgelaſſen, ebenſo in Matth. 10, 8 νεκροὺς ἐγείρετε. Von durchgreifender Bedeutung aber iſt, daß die Worte durch den Zuſammenhang nothwendig erfordert werden. Der Name Bethesda, Gnadenſtätte, verlangt in dem Folgenden um ſo mehr eine Erklärung, da der Apoſtel ihn ausdrücklich für einen bloßen Beinamen erklärt hat. Bengels Satz: versus 7 hanc periocham aperte praesupponit, muß von jeder unbefangenen Betrachtung als richtig anerkannt werden. Das ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ dort weiſt auf das ἐτάρασσε τὸ ὕδωρ hier zurück, das ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ auf das ὁ οὖν πρῶτος ἐμβάς κ. τ. λ. Gegen die Behauptung, aus dem 7. Verſe könne füglich das zu wiſſen Nothwendige erſchloſſen werden, hat ſchon v. Hofmann geltend gemacht, es ſey in hohem Grade unwahrſcheinlich, „daß der Erzähler, welcher ſogar die Lage des Teiches und die Zahl ſeiner Hallen angegeben hat, grade bei dem, was zum Verſtändniß des Vorganges zu wiſſen Noth thut, ſo wortkarg war, und ihn die Beſchaffenheit des Teiches und ſeiner Heilkraft aus der Klage des Kranken, welche deren Kenntniß vorausſetzt, errathen ließ.“ Von Bedeutung iſt ferner noch die Vergleichung von Apoc. 16, 5. Es wäre ſeltſam, wenn der merkwürdige Parallelismus zwiſchen dem Engel der Waſſer dort und dem Engel, der das Waſſer bewegt, hier, erſt durch einen Gloſſator hervorgebracht wäre. — Gegen die Aechtheit hat Lücke geltend gemacht: „Im Evangelium des Johannes erſcheinen die Engel allezeit nur auf dem geiſtigen ethiſchen Gebiete als Diener der ſpeciellen Providenz.“ Solche Scheidung aber zwiſchen dem

ethiſchen und dem natürlichen Gebiete iſt eine moderne Erfindung und der heiligen Schrift völlig fremd. Das materielle Gebiet bildet keinen Gegenſatz gegen das „geiſtige, ethiſche Gebiet", ſondern die umfaſſende Wirkung auf dem letzteren iſt dadurch bedingt, daß den Engeln auch das erſtere nicht unzugänglich iſt. Die beiden Engel in Joh. 20, 12 haben doch offenbar auch materielle Dienſte geleiſtet. Bengel bemerkt zu V. 6 dort: Angeli sine dubio ministrarunt resurgenti eorumque alter lintea, alter sudarium composuit, cf. v. 12. Der Engel der Waſſer in Apoc. 16, 5 weiſt darauf hin, daß die Engel bei Oeffnung und Schließung der Hülfsquellen des Lebens ihr Theil haben, zu denen auch das Waſſer im eigentlichen Sinne gehört. In Apoc. 7, 2 wird den Engeln gegeben zu beſchädigen die Erde und das Meer. Der Engel, der den Stein von dem Grabe wälzt, in Matth. 28, 2, beſchränkt doch auch ſeine Thätigkeit nicht auf „das geiſtig-ethiſche Gebiet." Ebenſo wenig auch der Engel, welcher nach Apgſch. 12, 23 den Herodes ſchlug. Nach Hebr. 1, 7 ſind in der Hand der Engel auch die Naturwirkungen. An ſolche Einengung der Wirkſamkeit der Engel, welche die Schrift als „dienſtbare Geiſter" im weiteſten Umfange bezeichnet, konnte Johannes ſchon nach ſeinem ganzen Verhältniſſe zum A. T. nicht denken, in dem z. B. der Engel des Herrn das Heer des Königes von Aſſur ſchlägt, 2 Kön. 19, 35, und wo die Engel als thätig bei den Aegyptiſchen Plagen erſcheinen, Pſ. 78, 49.

V. 5. „Es war aber ein Menſch dort, der acht und dreißig Jahre hatte in der Krankheit." Die acht und dreißig in dem Zuſtande der Krankheit verbrachten Jahre erſcheinen als der Beſitz des Kranken, vgl. V. 6. 8, 57. 11, 17. Daß der Kranke ein Paralytiſcher war — ein Ausdruck, der ſich nur bei Matthäus und Marcus findet, nicht bei Lucas und Johannes — erhellt aus ſeiner Unfähigkeit zu gehen und dem κράββατος Paralyticorum proprius, Mrc. 2, 4. Act. 9, 33. Die 38 Jahre bringt ſchon Apollinarius in der Catene in Zuſammenhang mit den 38 Jahren, welche Iſrael beim Zuge durch die Wüſte unter dem Banne lag. Da der Kranke in der That ein Typus des Volkes des A. B. war, den kranken Mann Juda darſtellte, ſo ſind die 38 Jahre

wirklich merkwürdig: sie dienen als Fingerzeig auf die Gleichheit des früheren Zustandes und des jetzigen, und nur aus diesem Grunde hat Johannes, wie es scheint, die Krankheitsdauer so genau angegeben.

V. 6. „Da Jesus diesen daniederliegen sah und erkannte, daß er schon lange Zeit hatte, spricht er zu ihm: willst du gesund werden?" Bei ἔχει ist κατακείμενος zu ergänzen. Dies bezieht sich aber nicht auf das Liegen am Teiche Bethesda, sondern überhaupt auf das krank daniederliegen. Bei γνούς ist nicht an von Anderen empfangene Kunde zu denken. Schon der Augenschein machte die lange Dauer der Krankheit wahrscheinlich und die Gewißheit gewährte das übernatürliche Wissen Jesu. Der einzige Weg dem Rathen in Bezug auf den Zweck der Frage Jesu: „willst du gesund werden?" zu entgehen, ist, daß man sich an die Antwort hält. Diese enthält das Bekenntniß des Leidenden, daß es ihm unmöglich ist, die Heilung zu erlangen. Dies gehört nothwendig zur Sache, weil sonst die Frage nahe gelegen hätte, weshalb Jesus bei der Heilquelle heilte und so zu sagen dem Engel ins Amt griff. Daß dieser dem Kranken nicht helfen konnte, das mußte vor Allem constatirt werden. — V. 7. „Antwortete ihm der Kranke: Herr, ich habe Niemanden, daß er mich, wenn das Wasser bewegt worden, in den Teich werfe; während ich aber komme, steigt ein Anderer vor mir hinab." Auch diese Antwort des Kranken führt darauf, daß es sich mit dem Teiche Bethesda nicht anders verhielt, wie mit unseren Heilbädern, daß es sich um ein bloßes Experiment handelt. Hätte das Wasser nach der Bewegung absolut heilende Kraft gehabt, so würde der Kranke wohl in irgend einer Weise Rath geschafft, auch die Barmherzigkeit sich seiner angenommen haben. Bei dem zweifelhaften Erfolge aber ließ man die Sache ihren Gang gehen und der Kranke ertrug den Verzug um so geduldiger, da das Mitleid, welches er in dieser Situation hervorrief, ihm vielleicht die Mittel zum Lebensunterhalte gewährte, vgl. Apgsch. 3, 2. — V. 8. „Spricht Jesus zu ihm: stehe auf, nimm dein Ruhebette und wandele." Ganz dieselbe Weisung gibt Jesus einem anderen Paralytischen in Matth. 9, 6. Die Aufforderung, das Ruhebette zu tragen, hatte den Zweck,

die plötzliche vollkommene Heilung vor aller Augen sichtbar zu machen und somit das Wunderbare der Thatsache zu constatiren. Grotius bemerkt, Christus habe hier nicht wie sonst den Glauben verlangt, weil der Kranke von seinen Werken nichts gehört noch gesehen hatte. „Er will nicht erndten, wo er nicht gesäet hat." Calov weist dagegen darauf hin, daß hinter dem Befehl: stehe auf u. s. w. die Anforderung des Glaubens verborgen sey und daß der Kranke dieser Anforderung entsprochen habe. „Er würde es nicht versucht haben aufzustehen, wenn er nicht auf dies Wort geglaubt hätte, daß er aufstehen könne." Grotius aber behält doch insofern Recht, daß aus dem von ihm angegebenen Grunde Christus den entfalteten Glauben nicht von dem Kranken verlangte. Die Berleb. B. bemerkt: „Damit gab dann Jesus zu erkennen, daß der Teich sein Bild sey, und daß er der bewährte Teich sey, der uns von allen Gebrechen gesund machen müsse; und wir, wo wir uns ihm nur zu ergeben wüßten, unfehlbar, wie krank wir auch seyn möchten, gänzlich geheilt werden sollten." — V. 9. „Und sogleich wurde der Mensch gesund, und nahm sein Ruhebette und wandelte. Es war aber Sabbath an jenem Tage." Jesus heilte ohne Zweifel nicht obgleich, sondern weil es Sabbath war. Es war keine Gefahr im Verzuge. Er würde gewiß den Kranken an den folgenden Tagen noch in demselben Zustande angetroffen haben. Den Zweck erkennen wir aus dem Erfolge. Christus heilte am Sabbath, um sich als den Herrn des Sabbath darzustellen, um Veranlassung zu erhalten zu der folgenden Rede, in welcher er ein feierliches Bekenntniß seiner Gottheit ablegte. — V. 10. „Es sagten also die Juden zu dem Geheilten: es ist dir nicht erlaubt dein Ruhebette zu nehmen." Nach der gewöhnlichen Annahme sollen sich die Juden auf Jerem. 17, 21 gründen: „hütet euch und traget keine Last am Sabbathtage." Aber es genügt das Mosaische: „du sollst kein Geschäft thun", auf das auch Jeremias in V. 22 die besondere Vorschrift zurückführt. Wir werden aber um so mehr bei Moses stehen bleiben müssen, da Jesus, indem er am Schlusse Moses als Ankläger gegen die Juden aufruft, nicht undeutlich darauf hinweist, daß die Juden Moses gegen ihn als Ankläger in die Schranken geführt

hatten. — V. 11. „Er antwortete ihnen: Der mich gesund machte, der hat zu mir gesprochen: nimm dein Ruhebette und wandle.“ Er beruft sich mit vollem Rechte auf die Auctorität desjenigen, der ihn gesund gemacht hatte. Dieser hat sich durch die Wunderthat als einen solchen legitimirt, der nichts Gottloses befehlen kann. — V. 12. „Sie fragten ihn also: wer ist der Mensch, der zu dir gesprochen: nimm dein Ruhebette und wandle.“ En malitiae ingenium, bemerkt Grotius. Non dicunt: quis est ille qui te sanavit, sed quis jussit grabbatum tollere. Quaerunt non quid mirentur, sed quid calumnientur. — V. 13. „Der Geheilte aber wußte nicht wer er ist; denn Jesus war verschwunden, da eine Volksmenge an dem Orte war.“ Das ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ soll nicht den Grund des Verschwindens angeben, sondern die Möglichkeit desselben deutlich machen. Jesus hatte sich unter der Menge verloren. Doch lag in der Anwesenheit der Volksmenge allerdings wahrscheinlich auch der Grund. Jesus wollte einer erregten Scene aus dem Wege gehen, vgl. 6, 15. Matth. 16, 16. 20. Die Wunderthat sollte nicht verborgen bleiben, dies würde ihrem Zwecke gradezu widersprechen. Das Gegentheil erhellt auch aus der Thatsache, daß Jesus sich in V. 14 dem Geheilten zu erkennen gibt. Aber die That sollte in der Stille auf die einzelnen heilsbedürftigen Gemüther wirken. „Grade nach den Handlungen — bemerkt Lücke — entzieht sich Jesus auch nach den Synoptikern (eine aus der rationalistischen Zeit zu uns herübergekommene Bezeichnungsweise, die billig aufgegeben werden sollte) am liebsten.“ — V. 14. „Danach findet ihn Jesus im Tempel und sprach zu ihm: siehe, du bist gesund geworden, sündige hinfort nicht, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre.“ Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß der Geheilte in den Tempel gegangen war um Gott die Ehre zu geben, ihn zu loben und zu preisen, wegen des Heiles, welches ihm widerfahren war, vgl. Jes. 38, 19—22. Luc. 17, 15. Apgsch. 3, 7. 8. Wenn dies sein Zweck war, so hatte die Anrede Christi in seiner Gemüthslage einen trefflichen Anknüpfungspunct. Das: sündige hinfort nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre, ruht ebenso wie das: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, was Jesus in Luc. 5, 20

zu einem Kranken spricht, auf der Anschauung, daß die Krankheit in naher Beziehung zu der Sünde steht, und bestätigt in dieser Beziehung die Lehre des A. T., welches mit dem Tode auch die Krankheiten aus der Sünde ableitet, die nichts Anderes sind, als die Vorstufe des Todes, und um so mehr unter diesem mitbegriffen, da gesagt wird: an dem Tage da du davon issest, wirst du sterben *), welches ferner Krankheiten als Sündenstrafen droht 3 Mos. 26, 16. 5 Mos. 28, 22 (vgl. 1 Cor. 11, 30), und dessen allgemeine Lehre von der Vergeltung, wie sie von Christo in Luc. 13, 1 f. bestätigt wird, so wie in den Drohungen des Gerichtes über Jerusalem, keine andere Ansicht der Krankheit zuläßt. Gegen diejenigen, welche es versucht haben, unsern Ausspruch und Luc. 5, 20 auf einen einzelnen Fall zu beschränken, wurde schon in Th. 3 der Beiträge S. 580 f. Folgendes bemerkt: 1. Sollte eine solche Beziehung stattfinden, so müßte dies bestimmt angedeutet seyn. Da die Ansicht, daß jede Krankheit Sündenstrafe sey, allgemein verbreitet war, so wurde Niemand die Aussprüche anders als allgemein verstehen, und da der Herr dieser Auffassung nicht vorbeugt, so kann sie nicht auf einem Mißverständnisse beruhen. 2. Hätten die Aussprüche individuelle Beziehung, so müßte Jesus einen Beweis seiner Allwissenheit gegeben haben, was doch gar nicht angedeutet wird. Denn Niemand wird doch behaupten, daß grade die Lähmung immer Folge bestimmter Sünden sey. 3. Die Restriction auf einzelne Fälle ist unzulässig wegen des Characters der Krankenheilungen im Allgemeinen. Hätten wir auch gar keine ausdrückliche Erklärung Christi über den Zusammenhang von Krankheit und Sünde, so würde doch schon die bloße Thatsache, daß er Kranke heilte, hinreichen diesen Zusammenhang festzustellen. Ein Kranker, den Christus, nicht ein potenzirter Hippokrates, sondern der Heiland, heilt, wird eben dadurch für einen Sünder erklärt. Zerreißt man den Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde, so zerstört man das Verhältniß der Dämonischen zu den Kranken, und hebt das Gemeinsame zwischen Beiden auf. Ebenso

*) Die Wahrheit dieses Ausspruches bezeugen die Worte Voltaire's an D'Alembert: „Vie de malingre, vie insupportable, mort continuelle avec de moment de resurrection!“

fällt auch der Zusammenhang weg zwischen den Krankenheilungen und den Todtenerweckungen, deren Grundlage das bildet, daß der Tod der Sold der Sünde ist." — Daß C. 9, 2. 3 keine Berechtigung zu der individuellen Auffassung gewährt, wird zu d. St. nachgewiesen werden. — „Es lehrt diese Ermahnung, sagt Calvin, daß alles Uebel, das wir leiden, unseren Sünden zuzuschreiben ist. Wir sollen Gott die Ehre geben, daß er als der beste Vater an unserem Elende keine Lust hat, und deshalb niemals uns härter behandelt, als wenn er durch unsere Sünden beleidigt ist." Quesnel: „Wir wollen aus diesen Worten lernen, 1. daß die Krankheiten und die Leiden Strafen der Sünde sind, und daß daher das beste Heilmittel, welches man gegen sie anwenden kann, die Buße und die Bekehrung ist. 2. Daß die Leiden uns zur Lehre dienen sollen; und daß nach der Heilung des Leibes oder der Seele wir in einer großen Demuth stehen müssen und in einer tiefen Dankbarkeit gegen Gott." Sündigen bezeichnet hier nicht den Stand der Herrschaft der Sünde, sondern die Aufforderung ist gegen die Sünde überhaupt gerichtet; überhaupt nicht mehr zu sündigen, das soll der feste Vorsatz und das herrschende Princip in dem Leben desjenigen seyn, der durch Gottes Gnade aus schwerem Leiden befreit worden ist. Wo solcher Vorsatz lebendig und die beherrschende Macht des Lebens ist, da gewährt Gottes Gnade Vergebung für dasjenige, was nach der menschlichen Schwachheit von sündhaftem Wesen noch übrig bleibt. — Das „Schlimmere" wird nicht blos in das jenseitige Daseyn versetzt werden dürfen. Auch von irdischer Strafe hatte der Kranke noch nicht das volle Maaß erfahren. Niemand ist so elend, daß er nicht noch elender werden könnte.

V. 15. „Es ging der Mensch und verkündigte den Juden, daß Jesus es sey, der ihn gesund gemacht." Daß wir nur die besten Absichten bei dem Geheilten voraussetzen dürfen, zeigt die Thatsache seiner Heilung. Einen Bösewicht würde Christus nicht geheilt haben. Dann auch, daß er sich gleich in den Tempel begibt. Der Harmlose hat keine Ahndung von den Tiefen Pharisäischer Verstocktheit und Bosheit. Er will zugleich Jesu sich dankbar beweisen und seinen Oberen einen Dienst thun, indem er sie auf

den Heiland hinweist. Er vertraut darauf, daß der Eindruck seiner Person alle ihre Bedenken niederschlagen werde.

V. 16. „Und deshalb verfolgten die Juden Jesum und suchten ihn zu tödten, daß er solches gethan am Sabbath." Die Worte καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι fehlen in sehr bedeutenden critischen Auctoritäten und das unbegründete Vorurtheil der Critiker für die kürzere Lesart hat dazu verleitet, sie für unächt zu erklären. Für die Aechtheit spricht 1. die Grundstelle Ps. 37, 32: „Der Böse stellet dem Gerechten nach und suchet ihn zu tödten." 2. Daß das bloße ἐδίωκον, ohne Angabe der Art und Weise, wie die Verfolgung sich bethätigte, zu vage ist. 3. Das μᾶλλον in V. 18, welches voraussetzt, daß die Juden Jesum schon früher zu tödten suchten. Lücke meint: „In V. 18 echt und schicklich geben die Worte hier einen unschicklichen Zusatz. Wie konnten Gesetzeskundige wegen einer Sabbathsverletzung, die noch dazu nicht klar war, suchen Jesum zu tödten?" Aber die Sache war schon früher so weit gediehen, daß die Juden Jesu nach dem Leben standen, C. 4, 1—3, ja schon bei dem ersten Passa kommt Nicodemus zu Jesu bei der Nacht und Jesus vertraut sich auch solchen nicht an, in denen schon ein Anfang des Glaubens war. Grade in Bezug auf den Sabbath aber herrschte damals ganz besondere Strenge, und diese gegen Jesum geltend zu machen lag um so näher, da sein Verfahren den Character der Provocation zu tragen schien. Wollte man in ihm einmal den Sohn Gottes nicht erkennen, so lag es nahe, die Mosaische Bestimmung hier anzuwenden, wonach der Mann, der Holz auflas am Sabbathtage, gesteinigt wurde, 4 Mos. 15. Daß Todesstrafe damals auch auf den geringsten Sabbathsverletzungen stand, wenn sie aus Absicht hervorgingen (das ist hier der Punct, auf den es ankommt), z. B. dem Aehrenausraufen, zeigt Lightfoot zu Matth. 12, 2.

V. 17. „Jesus aber antwortete ihnen: mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke." Er antwortete ihnen, auf die Vorhaltungen, die sie ihm in der in V. 16 bezeichneten Richtung gemacht hatten. Jesus geht hier nicht, wie Luc. 13, 15. 14, 5, darauf ein, die Frage: „ist es erlaubt am Sabbath zu heilen?"

vom allgemein menſchlichen Standpuncte zu beantworten. Seine Deduction beruht auf ſeinem ganz eigenthümlichen, einzigen Verhältniß zum Vater. Dies eingehend darzulegen, vor den Oberen des Volkes zum Zeugniß für ſie, und unter Umſtänden gegen ſie, eine Confeſſion in dieſer Beziehung abzulegen, das iſt der Zweck, weshalb er den ganzen Conflict herbeigeführt hat. — Wenn ein Anderer als der Sohn Gottes im eigentlichſten Sinne ſprechen wollte: mein Vater u. ſ. w., ſo wäre das ſehr verfehlt. Die Nothwendigkeit der Ruhe iſt nicht für Gott vorhanden, wohl aber für den Menſchen, der durch die unabläſſige Arbeit ſtumpf und dumpf wird, der des regelmäßig wiederkehrenden Ruhetages bedarf als Correctiv für die Schäden, welche die Woche angerichtet. — Ganz verwirrend iſt die Bemerkung von de Wette, Chriſtus berichtige die falſche Meinung, als wenn Gott ſeit der Schöpfung ruhe, durch die Idee der fortgehenden ſchöpferiſchen oder erhaltenden Thätigkeit Gottes. Der Gedanke einer ſelbſtſtändig neben Gott ſtehenden Natur, auf welchem die Verkennung der ununterbrochen fortgehenden Wirkſamkeit Gottes ruhen müßte, konnte keinem Juden in den Sinn kommen. Der Satz, daß Gott unabläſſig wirkt, am Sabbath nicht minder wie an den übrigen Tagen, war den Juden mit Chriſto gemeinſam. Die Ruhe am 7. Tage bezieht ſich in 1 Moſ. 2, 3, wie ausdrücklich bemerkt wird, nur auf das Schöpfungswerk und wurde auch von den Juden ſtets nur darauf bezogen. Sie gehörte nur dem erſten Sabbath an. Das ſpätere Wirken Gottes kennt keinen Unterſchied der Tage. Daß Chriſtus Gott in einem anderen Sinne Vater nennt, als in dem er von ganz Iſrael alſo genannt wurde, Jeſ. 64, 7, das lag, wie die Juden ſofort erkannten, in dem Schluſſe, den er aus dieſem Verhältniſſe zog. Nur auf die Theilnahme an der Gottheit konnte die Exemtion von dem geſammten Sabbathsgebote baſirt werden, welche Chriſtus in Anſpruch nimmt. Da liegt der eigentliche Controverspunct. Hätten die Juden Jeſum für den Sohn Gottes im vollen Sinne gehalten, ſo würden ſie gar keinen Streit mit ihm angefangen haben.*) — Zu

*) Beza: Nam si Deus pater meus (dixerat Christus) operans sab-

dem: „bis jetzt“ ist zu vgl. das: ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν Matth. 24, 21. Bezeichnet wird das ununterbrochene Wirken von Anfang der Welt an bis zur Gegenwart, in der die eben geschehene Heilung Zeugniß ablegte von der Fortdauer dieser Wirksamkeit. Quesnel: „Erhabene Vertheidigung der angeblichen Verletzung des Sabbaths! Es ist wunderbar, wie Gott die Bosheit der Feinde der Wahrheit zur Offenbarung der erhabensten Wahrheiten der Religion dienen läßt; und wie er seine Erwählten unterweist, indem er scheinbar nur zu seinen Feinden redet.“ Calvin macht darauf aufmerksam, daß Christus mit seinem Thun zugleich das des Kranken rechtfertigt, welcher sein Bette getragen hatte: erat enim appendix et quasi pars miraculi, quia nihil quam ejus approbatio erat.

V. 18. „Deshalb nun suchten die Juden ihn noch mehr zu tödten, weil er nicht blos den Sabbath brach, sondern auch Gott seinen eignen Vater nannte, indem er sich selbst Gott gleich machte.“ „Christus — sagt Calvin — hat uns durch sein Beispiel gelehrt, daß wir niemals der Wuth der Gottlosen weichen dürfen, vielmehr Gottes Wahrheit, so weit die Noth es erfordert, wider Willen der ganzen Welt und gegen ihren Widerspruch behaupten müssen.“ Dem eignen Vater hier entspricht der eigne Sohn in Röm. 8, 32. Es ist der Vater im besonderen einzigen Sinne, im Gegensatze gegen eine allgemeine Fassung der Vaterschaft. Mit Unrecht bemerkt Tholuck: „Obwohl im A. T. in einigen wenigen Stellen (?) Gott als Vater des Volkes bezeichnet wird, so war es doch nicht gewöhnlich, daß der einzelne Israelit diesen Namen gebrauchte. — Daher die Anklage der Juden auf Blasphemie.“ Nicht der Gebrauch des Vaternamens an sich ist den Juden anstößig, vgl. z. B. Jesus Sirach 23, 1. 4. Weish. 2, 16, wo dem Frommen von den Gottlosen vorgeworfen wird: ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν, sondern daran nehmen sie Anstoß, daß er eine solche Vaterschaft Gottes in Anspruch nimmt, aus der die Dispensation von dem Sabbathsgebote hervorgeht. Das paßt nicht auf die

bato, non violat sabbatum, nec ego cum operor sabbato, sabbatum violo: quae conclusio stare non potest, nisi aequalitas Personarum Patris et Filii statuatur, ut recte Patres adversus Arianos hoc loco docuerunt.

Vaterſchaft in dem gewöhnlichen Sinne, wonach nur die Liebe gleich der des Vaters zu dem Sohne in Betracht kommt, das führt auf eine Vaterſchaft im eigentlichſten Sinne, auf die Prätenſion einer Theilnahme an der Gottheit. Auguſtinus: Ecce intelligunt Judaei quod non intelligunt Ariani. Ariani quippe inaequalem Patri filium dicunt, et inde haeresis pulsat ecclesiam. Ecce ipsi caeci, ipsi interfectores Christi intellexerunt tamen verba Christi.

V. 19. „Jeſus alſo antwortete und ſprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich ich ſage euch, der Sohn kann nichts von ſich ſelber thun, wenn er nicht den Vater etwas thun ſieht; denn was jener thut, das thut ebenſo auch der Sohn.“ Jeſus fängt nicht damit an, den Gegnern ſeine innige und unzertrennliche Verbindung mit dem Vater, welche das Thema ſeiner ganzen folgenden Rede iſt, zu beweiſen. Dieſe Beweisführung folgt erſt in V. 31—47. Er führt ſie zuerſt tiefer in ſein Verhältniß zum Vater ein, entwickelt die Bedeutung deſſelben, und weiſt nach, daß es in Folge dieſes Verhältniſſes von der höchſten Wichtigkeit iſt, ſich zu ihm in das rechte Verhältniß zu ſetzen, da er Leben und Tod, Heil und Unheil in ſeiner Hand hat. Die feierliche eidesgleiche Betheurung ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν kommt in dieſer Rede dreimal vor. Sie weiſt zugleich darauf hin, daß es ſich hier nicht um Zweifelhaftes, ſondern um ein abſolutes Wiſſen handelt, und, daß hier die allerwichtigſten Dinge in Frage kommen, denn nur bei ſolchen ſind dergleichen Betheurungen der Wahrheit an ihrer Stelle. Mit Recht ſagt Heumann: „Dieſe hohe und wiederholte Betheurung zeigt an, daß, was nun der Herr vortragen werde, eine hochheilige Wahrheit ſey, und daß wer dieſelbe anfechte kein Chriſt heißen könne.“ — Jeſus kann nichts aus ſich ſelber thun, weil ein vom Vater losgetrenntes Selbſt bei ihm nicht vorhanden iſt. Das ἀφ' ἑαυτοῦ iſt gleichſam als mit Anführungszeichen verſehen zu denken. Jeſus entnimmt es aus dem Munde oder der Seele der Gegner. P. Anton: „Das Wort ſich ſelbſt hatte bei den Juden einen Gift in ſich, das muß weg will Chriſtus ſagen, das iſt nicht anders.“ Daß er ἀφ' ἑαυτοῦ handele, das war der Mittelpunct der Beſchuldigungen der Gegner. Auf eigne Hand,

behaupteten sie, habe Christus den Sabbath gebrochen, auf eigne Hand Gott für seinen Vater ausgegeben. Daß der Sohn nichts aus ihm selber thun kann, ist ein hohes Privilegium. Es geht hervor aus seinem unzertrennlichen Wesens zusammenhange mit dem Vater. Die Möglichkeit des Handelns aus sich selbst, losgelöst von Gott, findet nur auf der niederen Stufe des Geschöpfes statt. Da redet z. B. der Satan Lügen ἐκ τῶν ἰδίων, 8, 44. Wie hier von dem Sohne gesagt wird, er könne nichts aus ihm selbst thun, so in C. 16, 13 von dem Heiligen Geiste, er rede nicht aus sich selbst. „Wir wollen — sagt Quesnel — diese unbegreiflichen Geheimnisse lieben, und als wahre Kinder Gottes danach trachten, sie in irgend einer Weise nachzubilden, indem wir gar nicht aus uns selbst handeln, sondern in Abhängigkeit von Gott und Christo, als dem Principe und Vorbilde unserer Handlungen." — Die Wirksamkeit des Vaters und des Sohnes geht überall Hand in Hand. Kann der Sohn nichts thun ohne den Vater, so auch der Vater nichts ohne den Sohn. — Das ἀφ' ἑαυτοῦ bildet gewissermaßen eine Einschaltung, enthält einen Nebengedanken, von dem in dem Folg.: ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα abstrahirt wird: der Sohn kann nichts (aus sich selber) thun, wenn u. s. w., oder auch es ist vor dem ἐάν zu wiederholen: „kann nichts thun." — An die Negation schließt sich unmittelbar die Position: denn was jener thut, das thut ebenso auch der Sohn. Die Wesenseinheit mit dem Vater, in der die Negation wurzelt, schließt auch die Position in sich. — Stand Jesus so zu dem Vater, so waren die Juden in schwerem Wahne begriffen, wenn sie meinten, die Sache Gottes gegen ihn zu führen: ohne es zu merken, wurden sie im eigentlichsten Sinne als solche erfunden, die wider Gott streiten. Hic causae status est — sagt Calvin — quum illi in carnis aspectu defixi Christum contemnerent, jubet eos altius consurgere ac Deum intueri.

V. 20. „Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles was er thut, und wird ihm größere Werke zeigen denn diese, auf daß ihr euch wundert." Das Zeigen, entnommen von dem menschlichen Verhältnisse des Vaters und des Sohnes, ist

kein dogmatiſcher, ſondern ein veranſchaulichender Ausdruck. Als dieſe, z. B. die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda. Die Verwunderung wird ihren Gipfelpunct erreichen bei der Auferſtehung und dem jüngſten Gerichte, worin jene größeren Dinge culminiren werden.

V. 21. „Denn wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, alſo auch der Sohn macht lebendig welche er will.“ Der Heiland erklärt ſich hier näher über die größeren Werke. Hier wird die geſammte lebenſpendende Thätigkeit des Erlöſers zuſammengefaßt. Nachher wird ſie dann in ihre beiden Hälften zerlegt, die dieſſeitige V. 24, die jenſeitige V. 25—29, beide eingeleitet durch das ſich correſpondirende ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, und gegeneinander abgegrenzt durch den Gebrauch des Präſens in Verbindung mit dem Präteritum von der einen und des Futurums von der anderen. Bei den Worten: „wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht“, liegt die St. Hoſ. 6, 2 zu Grunde, die einzige im A. T., in der wie hier die Auferweckung und Belebung unmittelbar verbunden ſind: „Er wird uns beleben nach zwei Tagen, am dritten Tage uns auferwecken, daß wir leben vor ihm.“ (Daß hier nicht von einem bloßen Aufſtehen die Rede iſt, ſondern von einer Auferſtehung, zeigt Simſon in dem Comm. z. d. St. Dafür ſpricht die Vergleichung mit der Viſion Ezechiels in C. 37, der Parallelismus mit der Belebung, und daß als Folge der Auferweckung das Leben genannt wird.) — So wie der Begriff des Lebens im A. T. weit über das bloße nackte Leben hinausgeht, wie es vielfach als Wechſelbegriff des Heiles erſcheint — vgl. z. B. 5 Moſ. 30, 20, wo von Gott zu Iſrael geſagt wird: „er iſt dein Leben“, Pſ. 36, 10, wo der S. zu Gott ſpricht: „bei dir iſt der Quell des Lebens“ ſ. v. a. in dir hat, wie das nackte Leben, ſo auch das, was eigentlich dieſen Namen verdient, ſeinen Urſprung, du biſt der Quell alles Heiles, Pſ. 16, 11, wo das Leben mit der Freude und Wonne zuſammengeſtellt wird, weil ein elendes Leben kein Leben zu nennen iſt, vgl. über den altteſt. Begriff des Lebens zu 1, 4 —: ſo faßt auch die Schrift den Begriff des Todes

vielfach weiter. Sie begreift unter ihm alle Zustände, von denen das Wort gilt: Du hast den Namen, daß du lebest, und bist todt. Diese Anschauung tritt uns schon an der Schwelle der Offenbarung in dem Worte entgegen: „an dem Tage, da du davon issest, wirst du sterben." Das elende Daseyn, dem der Mensch von dem Momente des Sündenfalls an anheimfiel, ist dem Tode gleich zu achten. So kommt der Tod auch vor in 5 Mos. 32, 39: „ich tödte und ich mache lebendig", d. h. ich übergebe dem Elende und führe zum Heile. „Der Herr tödtet und macht lebendig, führet zur Hölle hinab und führet empor", so spricht Hanna in 1 Sam. 2, 6, auf Grund ihrer eignen Erfahrung, da sie aus tiefem Elende zum Heile gelangt ist, vgl. die von dieser abhängigen Stellen Tob. 13, 2. Weish. Sal. 16, 13. Die Herstellung von schwerer Krankheit wird in Jes. 38, 9 und anderwärts als Belebung bezeichnet, also in ihr eine Form des Todes erkannt. Das dem tiefen Elende anheimgefallene Israel schaut Ezechiel in C. 37 als im Tode begraben und die Heilsspendung stellt sich ihm unter dem Bilde der Auferweckung dar. In Ps. 22, 30 erscheinen die Elenden als solche, die zum Staube herabgefahren und die Seele nicht lebendig machen, als Gestorbene, lebendig Todte. Dieselbe Anschauung findet sich in Ps. 48, 15: „Gott führet uns beim Sterben" s. v. a., wenn wir in heillose Zustände gerathen, Ps. 68, 21: „Gott ist uns ein Gott der Rettungen und der Herr befreiet uns vom Tode", Ps. 85, 7: „willst du nicht zurückkehren uns beleben", Ps. 80, 19: „wir wollen nicht abweichen von dir, belebe uns nur", Ps. 71, 20: „der du uns schauen liessest Nöthe zahlreich und böse, du wirst wiederkehren und uns beleben", wo ganz offenbar sich die Noth als Tod darstellt. — So gewiß es aber nach diesen Parallel- und Grundstellen, und namentlich nach Hos. 6, 2 ist, daß unter den Todten, welche der Vater erweckt und belebt, die Elenden, als die lebendig Todten mit befaßt werden, so würde es doch willkührlich seyn, die gewöhnlich sogenannten Todten auszuschließen, da im Contexte nichts darauf hinführt, die Todten im umfassendsten Sinne genannt werden. Gemeint sind vielmehr die Todten innerhalb der Gräber, V. 28, und außerhalb derselben, die wandelnden Leichen. —

Das ζωοποιεῖ, er macht lebendig, bei dem Sohne iſt in derſelben Ausdehnung zu faſſen, wie bei dem Vater. Es läuft aus in die „Auferſtehung des Lebens“ in V. 29, aber es beginnt ſchon in dieſem Leben, indem Chriſtus die dem tiefſten Elende anheimgefallenen aus den Banden ſolchen Todes befreit, ſo daß ſie von dem Tode in das Leben übergehen. — Der Gegenſatz des Gerichtes in V. 22 zeigt, daß die Erweckung zur Auferſtehung des Gerichtes, V. 29, nicht mit unter der Belebung begriffen iſt. Das heilsloſe Daſeyn, zu dem dieſe erwachen, verdient nicht den Namen des Lebens. Sie fallen dem „zweiten Tode“ anheim, Apoc. 20, 14, welcher noch ſchlimmer iſt als der erſte. Auf daſſelbe Reſultat führt auch das: „welche er will.“ Dies erfordert eine Belebung, welche mit Auswahl geſchieht, welche alſo nicht allen ohne Unterſchied zu Theil wird. — Wollte man ζωοποιεῖ, ſo weit es vom Sohne ausgeſagt wird, blos auf die geiſtige Belebung beziehen, ſo müßte man die Belebung durch den Sohn von der durch den Vater losreißen. Das ὥσπερ — ζωοποιεῖ weiſt doch offenbar auf das A. T. zurück, als die alleinige Gewähr für eine als bereits feſtſtehend und anerkannt vorausgeſetzte Wahrheit, der hier eine neue hinzugefügt werden ſoll. In allen St. des A. T. aber iſt von geiſtiger Belebung nicht die Rede. Auch ſoweit dieſe in Betracht kommt, wird man ſie ſonach aus dem Geſichtspuncte des Ueberganges aus tiefem Elende zum Heil faſſen müſſen. Der Beſchränkung auf die geiſtige Belebung widerſpricht auch C. 6, 39, wo dem οὓς θέλει hier das δ δέδωκέ μοι entſpricht und wonach die lebenſpendende Thätigkeit Chriſti ihren Gipfelpunct an dem jüngſten Tage erreichen wird. — Das Präſens hier iſt dasjenige, welches vielfach in allgemeinen Sentenzen ſteht, wenn die Ausſage für Gegenwart und Zukunft gleiche Geltung hat, Buttmann S. 177, oder wenn nur die Handlung an ſich bezeichnet werden ſoll, ohne Beſtimmung der Zeitſphäre. — Das: welche er will, weiſt darauf hin, daß der lebenſpendenden Thätigkeit des Sohnes keine andere Gränze geſetzt iſt als ſein eigner Wille, ſo daß alſo derjenige des Lebens unbedingt gewiß ſeyn kann, der nur Ihn ſich günſtig erhält, daß hierauf die geſammte Energie gerichtet ſeyn muß, dies das einzige würdige Ziel des menſchlichen Daſeyns iſt.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß der Wille keine Willkühr iſt, vielmehr beherrſcht wird von dem Geſetze des Weſens Chriſti, nach dem er liebt, die ihn lieben, und dem Glauben das Leben ertheilt.

V. 22. „Denn der Vater richtet auch Niemand, ſondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben.“ Beleben und richten ſind eng zuſammenhängende Thätigkeiten, ſo daß, wem die eine angehört, auch die andere angehören muß. Wird alſo die richtende Thätigkeit Gottes nur durch Chriſtum verwaltet, ſo muß auch die belebende nur durch ihn ausgeübt werden. Grotius: Bene autem ponitur γάρ, quia ejusdem potestatis est absolvere et damnare, et recte hoc additum, ut quos spes non movet malis coerceantur. Das Richten hier im Gegenſatze gegen das Beleben iſt das verurtheilende Gericht. Von dem Gläubigen heißt es in V. 24: „er kommt nicht in das Gericht.“ Auch in V. 27 bildet das Gericht halten den Gegenſatz gegen das Leben ſpenden. In V. 29 iſt nur die Auferſtehung der Gottloſen eine Auferſtehung des Gerichtes. — Die Vollendung des Gerichtes erfolgt am jüngſten Tage. Das jüngſte Gericht, an das jeder der Hörer ſofort denken mußte, hier auszuſchließen, iſt rein willkührlich und gegen V. 24. 27. 29. Wie aber die belebende Thätigkeit ſchon in dieſem Leben ihren Anfang nimmt, V. 24, ſo auch die richtende, ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, 3, 18. Daß das Gericht ſchon in der Gegenwart beginnt, zeigt auch V. 30, dann C. 9, 39, wo der Herr ſagt, er ſey zum Gericht in dieſe Welt gekommen, damit die Nichtſehenden ſehen und die Sehenden blind werden. — Wenn geſagt wird, der Vater richte Niemanden, ſo erhellt ſchon aus der Analogie von V. 21, daß der Gedanke der iſt, der Vater richte nur durch den Sohn. Es iſt von vornherein undenkbar, daß Gott, der ſchon in der Urzeit den Namen: „der Richter der ganzen Erde“ führt, von dem Gerichte ausgeſchloſſen werde. Bengel: Pater non judicat solus, nec sine filio, judicat tamen, v. 45 Act. 17, 31. Rom. 3, 6. — Quesnel bemerkt: „Chriſto gehört jedes ſichtbare und unſichtbare Gericht, das beſondere und das allgemeine, für die Zeit und für die Ewigkeit, durch Entziehung der Gnaden oder durch Verhängung der Pein. — Ich erkenne dich und bete dich an, als meinen

Richter, o Jesus, du unbeschränkter Gebieter über Leben und über Tod. Mein Loos ist in deinen Händen, denn du theilest deine Gnaden aus nach dem Maaße, das du bestimmt hast, und du beschließest die Strafen nach dem Maaße und dem Verdienste der Sünden. Richte mich Herr nicht in deinem Zorne, sondern in deinem Erbarmen. Strafe mich in dieser Welt, nicht in der anderen; nicht indem du von mir deinen Geist zurückziehst, oder mich verwirfst von deinem Angesichte, sondern vielmehr durch die Entziehung der äußeren Annehmlichkeiten dieses Lebens und des elenden Glückes dieser verderbten Welt."

V. 23. „Auf daß sie Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat." Hat der Sohn nicht minder wie der Vater Leben und Tod in seiner Hand, so ist die unmittelbare Folge die, daß der Sohn nicht minder zu ehren ist, wie der Vater, thöricht und verderblich die Stellung der Juden, welche vorgaben den Vater zu ehren, den Sohn aber bis auf den Tod verfolgten. Das muß zerschmetternd auf ihr Haupt herabfahren. — Bengel bemerkt zu τιμῶσι: vel libenter, judicium effugientes per fidem, vel inviti, judicis iram sentientes. Allein daß das ehren hier vielmehr ein freiwilliges ist, zeigt das folgende: ὁ μὴ τιμῶν u. s. w. Thun sie diese ihre Schuldigkeit nicht, so fallen sie der Strafe anheim, geben sie dem, der Leben und Tod in seiner Hand hat, nicht freiwillig seine Ehre, so wird er an ihnen, in ihrem Untergange verherrlicht. Wollen sie sein Lob nicht singen, so müssen sie sein Lob weinen.

V. 24. „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich sandte, hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist übergegangen aus dem Tode in das Leben." Lücke bemerkt: „Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν kündigt an, daß beide Sätze, welche die Haupterklärung Christi enthalten, besonders bestätigt und hervorgehoben werden sollen." Schon darin liegt die wesentliche Verschiedenheit dieser Sätze, deren ersterer (V. 24) sich auf die lebenspendende Thätigkeit Christi in dem Diesseits bezieht, der andere auf die Spendung des Lebens am jüngsten Tage. P. Anton sagt: „Wie viele Betheurungen

kommen da nacheinander vor V. 24. 25. Da ſtelle man ſich vor, wie das müſſe ausgeſehen haben, da Jeſus das zu den Juden geſprochen, die ihn wollten auf der Stelle todt machen, wenn ſie gekonnt hätten. Und doch hat er mit ihnen geredet ſo ernſthaftig, ſo liebreich, nach Helfers Weiſe, ſie zu bedeuten und zu gewinnen und ſie von dem Mordgeiſte, von dem falſchen Geiſte zu liberiren." — Das ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων weiſt zurück auf 5 Moſ. 18, 15: „Einen Propheten aus deiner Mitte von deinen Brüdern mir gleich wird dir erwecken der Herr, auf ihn ſollt ihr hören", und V. 19: „Und der Mann, welcher nicht hören wird auf meine Worte, die er reden wird in meinem Namen, von dem werd' ich's ſuchen." Danach iſt das Hören im emphatiſchen Sinne zu nehmen. Wer blos äußerlich höret, iſt als hörete er nicht. Bei dem bloßen äußerlichen Hören wird man auch deshalb nicht ſtehen bleiben dürfen, weil von dem Glauben im Verhältniß zu dem Sendenden die Rede iſt. Anders wäre es, wenn blos ſtände: ὁ ἀκούων καὶ πιστεύων, vgl. C. 12, 47. Wer mein Wort höret — ſo iſt hier offenbar der Sinn — und eben dadurch ſeinen Glauben beweiſet an den u. ſ. w. Ebenſo emphatiſch ſteht ἀκούων 8, 43. 47. 9, 27. 10, 3. 8 und a. St. — Der λόγος hier iſt von der φωνή in V. 25 verſchieden. Das Wort iſt das Evangelium, die Stimme iſt das Machtwort, welches die leiblich Todten in das Leben ruft. — Daß das Leben als das ewige bezeichnet wird, wirft einen düſtern Schatten auf das Dieſſeits, läßt daſſelbe als das finſtere Todesthal erſcheinen, und ſteht im Einklange mit der Apokalypſe, in der durchweg das Glaubensauge aus dem trüben Dieſſeits in das helle und klare Jenſeits hinüberblickt. Deshalb aber darf der Beſitz hier (ἔχει) nicht als ein ſolcher der bloßen Hoffnung betrachtet werden, vielmehr reicht das Leben, obgleich es in der Ewigkeit ſeinen eigentlichen Sitz hat, wie das auch C. 6, 40 deutlich zeigt, wo das ewige Leben mit der Auferſtehung verbunden wird, in die Zeitlichkeit hinüber — wir ſchmecken die Kräfte der zukünftigen Welt, unſer Wandel iſt im Himmel, „Seine Liebe macht die Zeit gleich der ſüßen Ewigkeit." Vgl. über das Hereinreichen des ewigen Lebens in das gegenwärtige Daſeyn zu C. 3, 15. — Dem μεταβέβηκε hier entſpricht von dem nicht Glaubenden

das: „er ist schon gerichtet", in C. 3, 18. Der Uebergang von dem Tode zum Leben, von dem Unheile zum Heile ist bei dem Gläubigen, der die Kräfte der zukünftigen Welt erhalten hat und sich Gottes seines Heilandes freuen kann, bereits erfolgt, wenn er gleich noch mit vielfachen Ausflüssen des Todes behaftet ist, die erst bei dem Uebergange in das jenseitige Daseyn schwinden, vgl. 1 Joh. 3, 14. Röm. 6, 13. Augustinus vergleicht Luc. 15, 32: ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησε und bemerkt: fit proinde jam quaedam resurrectio, et transeunt homines a morte quadam ad quandam vitam; a morte infidelitatis ad vitam fidei; a morte falsitatis ad vitam veritatis, a morte iniquitatis ad vitam justitiae. Est ergo et ista quaedam resurrectio mortuorum. Calvin: Transitum a morte jam esse factum non inepte dicit, quia et incorruptibile est in filiis Dei vitae semen, ex quo vocati sunt, et jam in coelesti gloria per spem Christo considunt, et regnum Dei in se habent certo constitutum. — Spiritus, qui in illis habitat, vita est, quae reliquias mortis tandem abolebit. Ist in Christo der wahrhaftige Quell des Lebens und ist der Glaube eine wahrhaftige Verbindung mit ihm, so muß der Uebergang von dem Tode zum Leben nothwendig schon in dem diesseitigen Daseyn seinen Anfang nehmen, obgleich noch nicht erschienen ist, was wir seyn werden.

V. 25. „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Todten die Stimme Gottes hören werden, und die sie gehört haben, werden leben." Die Todten sind hier die entschlafenen Gerechten. Denn das Leben steht hier überall nicht von dem nackten Leben. Und den Gegensatz gegen das Leben hier bildet das Gericht in V. 27. — Es geht unmöglich an, unsern Ausspruch von V. 28. 29 loszutrennen, wo alle irgend besonnenen Ausleger die Beziehung auf die leibliche Auferstehung zugestehen — wie z. B. Lücke „die φωνὴ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ hier von dem λόγος in V. 24, die hörenden νεκροί von den geistig Todten, welche sein Wort vernehmen und glauben, endlich das ζήσονται von der diesseitigen ζωὴ αἰώνιος" verstehen will. Die Gründe, auf welche man eine Differenz von V. 28. 29 begründen will, sind nicht haltbar. Man beruft sich 1. auf das

καὶ νῦν ἐστι. Dies konnte aber grade ſo gut auch in V. 28 ſtehen und iſt bei dem ἔρχεται ὥρα dort aus unſerem V. hinzuzudenken. Das καὶ νῦν ἐστι, was ebenſo auch in C. 4, 23 von einer Sache ſteht, welche den Verſöhnungstod Chriſti und die Ausgießung des Heiligen Geiſtes zur Vorausſetzung hat, gilt von allen großen zukünftigen Entwickelungen des Reiches Gottes bis ans Ende der Tage, in Bezug auf Alles, was Chriſtus bis zur ſchließlichen Vollendung ſeines Reiches thun wird. In der Menſchwerdung und Epiphanie Chriſti hat dies Alles ſeine Grundlage und Gewähr. Speciell in Bezug auf die Auferſtehung wird die Gültigkeit des καὶ νῦν ἐστι bezeugt durch die Todtenerweckungen Chriſti, in welchen die Kraft, welche dereinſt die Todten ins Leben rufen wird, präludirte. Das καὶ νῦν ἐστι iſt übrigens nur Nebenbeſtimmung. Die Sache ſelbſt wird hier ebenſo wie in C. 4, 23 rein in die Zukunft geſetzt. Das paßt nicht auf die geiſtige Auferweckung, welche ſchon vollkommen im Gange war, da Chriſtus dieſe Worte ſprach. 2. Man beruft ſich auf das οἱ ἀκούσαντες. Dies ſoll einen Unterſchied ſetzen zwiſchen ſolchen die hören und nicht hören, wie er bei der leiblichen Auferſtehung nicht ſtattfindet. Allein es iſt mißlich auf den vieldeutigen Artikel Behauptungen von ſo durchgreifender Bedeutung zu gründen. Nach dem unmittelbar Vorhergehenden werden eben alle Todte, alle im Glauben Geſtorbene die Stimme hören, ſchon dadurch wird eine ſolche Unterſcheidung ausgeſchloſſen. Der Artikel ſoll vielmehr den Gedanken hervorheben, daß hören und leben unzertrennlich verbunden ſind. Der Artikel bezeichnet die ganze Claſſe, die gehört habenden ſ. v. a. Alle die gehört haben. — Gegen die Beziehung auf die geiſtige Auferweckung entſcheidet aber, daß hier von der Stimme die Rede iſt und nicht vom Worte, vom bloßen Hören und nicht vom Hören und Glauben. Dadurch unterſcheidet ſich unſer Ausſpruch vom V. 24 und ſtimmt überein mit V. 28. — In Bezug auf die Stimme ſind zu vgl. die St. C. 11, 43: καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασε· Λάζαρε δεῦρο ἔξω, 1 Theſſ. 4, 16, wo von der φωνῇ ἀρχαγγέλου die Rede iſt, Mrc. 5, 41. Luc. 7, 14. 1 Cor. 15, 52. Die altteſtamentliche Grundſt. iſt wie es ſcheint Ezech. 37, 7: „Und es ward eine Stimme

(vgl. 1, 25) und siehe da ein Getöse und es nahten sich die Gebeine, Gebein zu seinem Gebeine." Was die Stimme, welche keine andere ist als die Gottes, sprach, ist aus dem Erfolge abzunehmen. Gewöhnlich wird die Stimme in dieser St. mit dem Getöse identificirt, aber der Prophet scheidet durch das והנה beides deutlich von einander. — Das Hören gehört zur malerisch anschaulichen Darstellung, wie ja auch der Ruf, den Jesus an das Mägdlein, den Jüngling von Nain, Lazarus ergehen läßt, keine Bedeutung für die Gestorbenen, sondern nur für die Umstehenden hatte.

V. 26. „Denn wie der Vater Leben hat in sich selbst, also hat er auch dem Sohne gegeben Leben zu haben in sich selbst." In ihm selbst, so daß er nicht minder wie der Vater Quell des Lebens für die Gläubigen werden kann, daß das: bei dir ist der Quell des Lebens, Ps. 36, auch von ihm gilt. Das Leben zu haben in ihm selbst und zwar in solcher Fülle, daß sein Reichthum für Alle genügt, geht weit über die creatürliche Stufe hinaus und hat die volle Gottheit zur Voraussetzung. Augustinus: Manet ergo Pater vita, manet et Filius vita: Pater vita in semetipso, non a Filio; Filius vita in semetipso, sed a Patre.

V. 27. „Und hat ihm Vollmacht gegeben auch das Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist." Menschensohn heißt an sich nichts anders als Mensch und steht auch hier in keinem andern Sinn. Die Uebertragung des Gerichtes beruht aber nicht auf der Menschheit an sich, sondern darauf, daß der Sohn Gottes, auf den sich ja αὐτῷ bezieht, Mensch ist, und also darauf, daß Christus der Gottmensch. Auf seiner Menschwerdung beruht das Recht, so wie zur alleinigen Spendung des Lebens, so auch zur alleinigen Uebung des Gerichtes. Das ist der Lohn seines Herabkommens ins Fleisch, seines Gehorsams bis zum Tode. Den Commentar gibt Phil. 2, 6—11. Angespielt wird, wie in allen Stellen, in denen Christus sich als Menschensohn bezeichnet, auf Dan. 7, 13. 14, wo der Messias in den Wolken des Himmels als Menschensohn erscheint und in die absolute Weltherrschaft eingesetzt wird, das Gericht über die ganze Welt erhält. Schon in dieser Grundstelle erscheint die Ertheilung der Herrschaft als Lohn für die Menschwerdung und auf diesem Grunde ruht in ihr die

Bezeichnung Christi als Menschensohn. Den Character als solcher kann Christus nicht im Himmel erworben haben, er muß ihm auf Erden eigenthümlich geworden seyn. Die Erscheinung Christi im Fleische, welche in Dan. 9 ausdrücklich verkündet wird, liegt hier als Voraussetzung zu Grunde. — Das: „weil er Menschensohn ist" gilt ebenso auch für die Lebenspendung, Bengel: hic homo homines salvat, hic homo homines judicat. Daß es hier speciell von dem Gerichte ausgesagt wird, ist daraus zu erklären, daß bei Daniel der Menschensohn zum Gerichte kommt. — An dem Menschensohn stießen sich die Juden. Ihnen gegenüber sagt Christus, er werde zum Gerichte erscheinen nicht blos obgleich, sondern weil er Menschensohn ist. Grade seine Menschheit bildet die Grundlage, wie seiner segnenden Kraft, so auch seiner richterlichen Vollmacht.

V. 28. „Wundert euch nicht hierüber: denn es kommt die Stunde, in der Alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, V. 29, und werden herausgehen die, welche Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber, welche Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichtes." Gegen diejenigen, welche auch unsere Worte auf die geistige Auferstehung beziehen wollen, bemerkt schon Augustinus kurz und gut: Quid evidentius? quid expressius? Corpora sunt in monumentis: animae non sunt in monumentis, nec justorum nec iniquorum. Wundert euch nicht hierüber: der Herr stellt nicht etwa, um ihnen die Verwunderung zu benehmen, dem geringeren Wunder ein noch größeres entgegen, sondern die erneuerte Versicherung, daß, was er sich in V. 25—27 beigelegt hatte, sicher eintreten werde. Gradeso steht die Aufforderung, sich nicht zu verwundern, vor der neuen Auseinandersetzung derselben Sache in dem Gespräche mit Nicodemus C. 3, 7. — Die abschließende neue Auseinandersetzung und Bekräftigung unterscheidet sich dadurch von V. 25—27, daß sie sich nahe an die alttestamentliche Grundstelle Dan. 12, 2 anschließt: „Und Viele von denen, die im Staube der Erde schlafen, werden erwachen. Diese zum ewigen Leben, und diese zur Schmach und zur ewigen Schande." — Es kommt die Stunde: das ist nicht eine bloße Behauptung. Jesus hat seine dem Tode überlegene

Gewalt durch seine Todtenerweckungen erwiesen, und nachmals durch seine eigne Auferstehung. Er hätte sicher diese Rede nicht gehalten, wenn nicht schon Thatsachen vorgelegen hätten, welche ihn als den Sieger über den Tod bekundeten. Die Auferweckung der Tochter des Jairus gehört dem Anfange der Galiläischen Wirksamkeit des Herrn an, und wahrscheinlich war auch die Auferweckung des Jünglinges zu Nain schon geschehen. Dem gefangenen Johannes (daß die Gefangenschaft des Täufers schon eingetreten war, sahen wir zu C. 4, 1—3) kann Jesus schon als factisch sagen lassen: νεκροὶ ἐγείρονται, Matth. 11, 5. — Die Wurzeln des Gutes thun und Böses thun sind der Glaube und der Unglaube. Wo der Glaube aber ist, da muß er sich in den Werken äußern, wie der Herr in Matth. 7, 19. 20 lehrt, daß der Baum aus der Frucht erkannt werde, und der Herr hebt mehrfach die Werke scharf hervor, weil in Bezug auf den Glauben leicht Täuschung stattfinden kann. Dem Glauben war sein Recht schon geschehen in V. 24, vgl. 3, 15. 18. 36. — Werfen wir nun noch einen recapitulirenden Rückblick auf die Rede Christi von V. 21 an. Wie der Vater, so hat auch der Sohn belebende Kraft und richtende Gewalt, so daß der Sohn nicht minder geehrt werden muß, wie der Vater, V. 21—23. Schon in dem diesseitigen Daseyn zeigt sich diese belebende Kraft darin, daß er seine Gläubigen des Lebens theilhaftig macht (die richtende Thätigkeit in dem Diesseits, die mit dieser heilspendenden Hand in Hand geht, wird übergangen) V. 24. Am herrlichsten aber wird sich die Kraft zu beleben und die Vollmacht zu richten am jüngsten Tage offenbaren, V. 25—29.

V. 30. „Ich kann nichts von mir selber thun. Wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht suche meinen Willen, sondern den Willen des, der mich gesandt hat.“ Dieser V. kehrt zu V. 19 zurück und bildet den Abschluß. Daß Jesus nichts aus sich selbst thun kann, daß die Scheidewand, welche die Juden zwischen ihm und dem Vater aufrichteten, nur in ihrer Einbildung besteht, das liegt jetzt nach der umfassenden Erörterung seines Verhältnisses zum Vater klar zu Tage. — Wie ich höre, so richte ich: eine richterliche Handlung war die Heilung

des Kranken gewesen, ein richterlicher Ausspruch das Wort: „stehe auf, nimm dein Bette und gehe.“ Statt des Richtens hätte Jesus auch von dem Thun reden können. Er hebt aber das Richten hervor in Hinweisung auf Ps. 72, 1. 2: „Gott, deine Gerichte gib dem Könige und deine Gerechtigkeit dem Königssohne. Richten wird er dein Volk in Gerechtigkeit und deine Elenden in Recht“, und auf Jes. 11, 3. 4, wo es von dem Messias heißt: „Nicht nach dem, das seine Augen sehen, richtet er und nicht nach dem, das seine Ohren hören, spricht er Recht. Und er richtet in Gerechtigkeit Geringe, spricht Recht in Billigkeit den Sanftmüthigen der Erde.“ Das Richten nach dem, was er höret (von dem Vater) bildet zu der Negation in dieser Grundst.: „nicht nach dem, das seine Ohren hören, spricht er Recht“, die zur Ergänzung nothwendige Position. — Nicht seinen eignen Willen suchen, sondern den Willen Gottes, das liegt seit 1 Mos. 3 als durchgreifendes Lebensprincip über der gewöhnlichen menschlichen Sphäre hinaus und nur der Gottmensch konnte solches von sich aussagen. Berleb. B.: „Eben an einer solchen Person hat Gott zeigen wollen, daß es was Seliges sey sich zu submittiren und seinen Willen nicht haben wollen, und daß eben Gott daran ein gnädiges Wohlgefallen habe. Zu dieser Submission waren wir nicht zu bringen; darum mußte es uns an der hohen Person Christi leuchten, dessen Exempel lebendigmachend ist. Sein Wille war in seines Vaters Willen aufgelöst und ausgeleert; seine Menschheit war ganz außer ihr selbst; sie war ein Werkzeug, durch welches Gott wirkte. Ein solcher gehorsamer Sinn ist allezeit in den Knechten Gottes gewesen: Herr was willst du, daß ich thun soll.“ In Bezug auf den ganzen Ausspruch bemerkt Calvin: Christus hic de nuda sua divinitate verba non facit, sed ut carne nostra indutus est, se ab externa specie minime aestimandum esse admonet, quia aliquid habeat homine altius.

V. 31. „Wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugniß nicht wahr.“ Jesus hatte in V. 19—30 die Begründung seiner Wirksamkeit am Sabbath auf das Vorbild Gottes dadurch gerechtfertigt, daß er in die Tiefen seines Verhältnisses zum Vater einführte. Es war das von der größten Bedeutung. Es stellte

ſeinen Feinden die ganze Wichtigkeit der hier vorliegenden Frage vor Augen, brachte ihnen, wenn ſie ſich nicht abſichtlich verhärteten, zur Anſchauung, daß es ſich hier um nichts Geringeres handelte als um Tod und Leben, daß die Möglichkeit für ſie hier vorlag, einen Frevel an der Allmacht zu begehen, der mit nichts geſühnt werden konnte als mit ihrem Untergange, daß ſie gar leicht als ſolche erfunden werden können, die im eigentlichſten Sinne wider Gott ſtreiten. Es muß den Eifer in der Erforſchung der Wahrheit mächtig beleben, wenn man alſo die Streitfrage in ihrem ganze Umfange überſieht und in ihre ganze Tiefe hinabſteigt. Es lag aber, auf den Standpunct der Juden geſehen, nahe einzuwenden, daß jenes ganze Verhältniß zum Vater in der Luft ſchwebe, nichts für ſich habe als das ungültige Selbſtzeugniß Jeſu, zuletzt auf einer bloßen Anmaßung beruhe. Solchem Einwande nun tritt Jeſus in V. 31—47 entgegen. Er weiſt nach, daß das behauptete Verhältniß zum Vater die ſtärkſten Beweiſe für ſich habe, das Zeugniß des Vaters ſelbſt, welches er in dreifacher Weiſe abgelegt, durch Johannes, durch die Werke Chriſti, durch die Weiſſagung des A. T. — Der Einwand, dem Jeſus hier vorbeugt, wird ausdrücklich ausgeſprochen in C. 8, 13: εἶπον οὖν αὐτῷ οἱ Φαρισαῖοι· σὺ περὶ σεαυτοῦ μαρτυρεῖς· ἡ μαρτυρία σου οὐκ ἔστιν ἀληθής. Wenn Jeſus dort antwortet V. 14: κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου, ſo ſteht das nur in einem ſcheinbaren Widerſpruche zu unſerer St. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Wahrheit in der letzteren nur im richterlichen Sinne ſteht, in welchem als wahr nur das gilt, was durch das Zeugniß Unbetheiligter erwieſen werden kann.

V. 32. „Es iſt ein Anderer, der von mir zeuget, und ich weiß, daß das Zeugniß wahr iſt, welches er von mir zeuget.“ Daß der Andere der Vater iſt, liegt in der Natur der Sache. Denn in Bezug auf ein inneres Verhältniß in dem göttlichen Weſen kann Gott allein ein gültiges Zeugniß ablegen. Daß der Andere Gott iſt, erhellt ferner aus der wörtlichen Beziehung, in der das καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ, V. 37, auf unſere Worte ſteht. Dann aus den Parallel-

ſtellen C. 8, 18: ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ, V. 54: ἐὰν ἐγὼ δοξάζω ἐμαυτὸν, ἡ δόξα μου οὐδέν ἐστιν· ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, 1 Joh. 5, 9. Auf Gott führt auch das: „ich weiß, daß ſein Zeugniß wahr iſt", welches von neuem hinweiſt auf den geheimen Weſenszuſammenhang zwiſchen dem Sohne und dem Vater. Wollte man unter dem Anderen den Täufer verſtehen, ſo hieße das dieſen viel zu hoch ſtellen. Der Täufer kann der Andere ſchon deshalb nicht ſeyn, weil Jeſus in V. 34 erklärt, es ſey unter ſeiner Würde, ſich auf ein menſchliches Zeugniß zu gründen. Auch erhält man bei der Beziehung auf Johannes einen ganz unhaltbaren Gegenſatz zwiſchen dem Zeugniſſe des Johannes und dem Zeugniſſe Gottes, welches er durch die Werke Chriſti abgelegt. Johannes hat entweder gar nichts zu bedeuten, oder er kommt als Organ Gottes in Betracht, ſo daß nicht er es iſt, welcher das Zeugniß ablegt, ſondern Gott durch ihn. Einzig und allein auf die Einſprache Gottes, die er erhalten, gründet Johannes ſelbſt in C. 1, 33 die Bedeutung ſeines Zeugniſſes. — Iſt nun der Andere der Vater, ſo dürfen V. 33—35 unter keinen anderen Geſichtspunct geſtellt werden, als daß in ihnen das erſte Zeugniß dargelegt wird, welches der Vater für den Sohn durch den Mund des Johannes, des größten Propheten unter dem A. B., abgelegt hat. Diejenigen, welche den Gedanken anders faſſen, ſchaffen ſich durch Einlegungen ſtatt des wirklich vorliegenden Zuſammenhanges: Ein Anderer zeugt von mir, und zwar zunächſt durch Johannes, einen anderen ſelbſt gemachten.

V. 33. „Ihr ſandtet zu Johannes und er hat gezeuget für die Wahrheit." Der Umſtand, daß ſie zu Johannes geſandt hatten, iſt bedeutſam, weil ſie dadurch ſelbſt den Johannes in ſeiner prophetiſchen Würde und als Organ Gottes anerkannt hatten, vgl. 1, 19. Da die Sendung dort eine amtliche iſt, ſo liegt es nahe anzunehmen, daß wir auch hier eine amtliche Verhandlung vor uns haben, daß es ſich nicht blos um ein privates Geſpräch handelt. Auch in 1, 19 iſt von den Juden die Rede, und doch zeigt die ganze Erzählung, daß die Sendung von der höchſten nationalen Behörde, von dem hohen Rathe ausging.

V. 34. „Ich aber nehme nicht von einem Menschen das Zeugniß, doch sage ich dieses, auf daß ihr selig werdet.“ Johannes legte das Zeugniß als Prophet ab, wäre dies nicht gewesen, so hätte, was er von Christo sagte, gar nicht die Dignität eines Zeugnisses gehabt, die alleine darauf beruht, daß einer redet, was er gehört und gesehen. Das Zeugniß des Johannes ging also eigentlich nicht von „einem Menschen“ aus, sondern von dem Heiligen Geiste, der durch die Propheten redete. Da aber von den Gegnern die göttliche Mission und Inspiration des Johannes bestritten wurde, da sie ihn für einen bloßen sich selbst überlassenen Menschen ausgaben und das Gegentheil nicht auf handgreifliche Weise erwiesen werden konnte — Wunder hatte der Täufer nicht gethan —, so war in der vorliegenden Frage sein Zeugniß gewissermaßen, so zu sagen im juristischen Sinne, das eines Menschen. Daß es nur hierauf beruht, wenn Jesus erklärt auf dem Zeugnisse des Johannes als dem eines Menschen nicht bestehen zu wollen, erhellt daraus, daß nachher das Zeugniß des Moses als ein vollgültiges geltend gemacht wird. Da wurde die göttliche Mission und Inspiration von den Gegnern vollständig anerkannt. Wie wenig die Absicht die seyn kann, an sich die Bedeutung des Johannes und seines Zeugnisses herabzusetzen, erhellt schon aus der hohen Bedeutung, die diesem Zeugnisse in C. 1 beigelegt wird. — Eine Analogie bietet Jes. 7, 13 dar: Jesaias spricht dort zu dem ungläubigen Ahas von Judäa: „Ists euch zu wenig Menschen zu beleidigen, daß ihr auch meinen Gott beleidiget.“ „Wenn Ahas — wurde zu dieser Stelle in der Christologie bemerkt — früher der bloßen Weissagung des Propheten keinen Glauben beimaß, so versündigte er sich gewissermaßen nur gegen Menschen, gegen den Propheten, indem er ihn in dem ungerechten Verdachte der trügerischen Anmaßung der göttlichen Offenbarung hatte. Als aber Ahas das angebotene Wunderzeichen verwarf, wurde Gott selbst von ihm beleidigt und seine Gottlosigkeit trat offenbar ans Licht.“ In ähnlichem Verhältniß, wie dort das Wunderzeichen zu der bloßen Weissagung, steht hier das Zeugniß der Werke Christi zu dem Zeugniß des Johannes. In beiden dieselbe göttliche Causalität, aber der Grad der Beweis-

barkeit verſchieden. — Wenn aber auch Jeſus das Zeugniß des Johannes nicht ſtark betonen und zum Schwerpuncte ſeiner Beweisführung machen will, ſo darf er doch nicht ganz davon ſchweigen. Das wäre eine Härte gegen ſeine Gegner. Vielleicht werden die Juden zu ihrem eignen Heile von ihrem unbegründeten und ſtrafbaren Mißtrauen gegen Johannes ablaſſen, deſſen göttliche Miſſion ſich, wenn ſie auch nicht handgreiflich bewieſen werden kann, doch ihrem Gewiſſen bezeugt.

V. 35. „Jener war die brennende und ſcheinende Leuchte, ihr aber wolltet eine Zeit lang fröhlich ſeyn in ſeinem Lichte.“ In der Symbolik des Moſaiſchen Geſetzes und in Sach. 4 erſcheint die Gemeinde des Herrn unter dem Bilde des Leuchters. „Das Licht — wurde in Bezug auf dies Symbol in Thl. 3 der Beiträge S. 354 bemerkt — kann nur die Wirkungen des Geiſtes Gottes bezeichnen, das geiſtliche Licht, welches die geiſterfüllte Gemeinde in die umgebende Finſterniß ausſtrahlt.“ Unter dem Bilde der Lampen und Leuchter ſtellen ſich in der Schrift auch die einzelnen Gläubigen dar, in welchen ſich das Weſen der Gemeinde Gottes beſondert, vgl. Matth. 5, 14—16, das Gleichniß von den zehn Jungfrauen, Phil. 2, 15. Johannes war die brennende und ſcheinende Leuchte, gegen die alle anderen nicht in Betracht kommen. Das ἦν deutet darauf hin, daß die Wirkſamkeit des Johannes bereits eine abgeſchloſſene iſt. Er war damals noch nicht todt, ſondern gefangen, vgl. C. 4, 1—3, wo auf die Gefangenſchaft als bereits eingetreten hingewieſen wird, und Jeſus erkennt im prophetiſchen Geiſte, daß die Gefangenſchaft in den Tod auslaufen, daß er nie wieder den Schauplatz der Wirkſamkeit betreten wird. — Das ἠθελήσατε weiſt hin auf das ſubjective Belieben im Gegenſatze gegen das Eingehen in Gottes Ordnung. — Sie wollten fröhlich ſeyn, während ihre Aufgabe die geweſen wäre, ſich durch das Licht zur Buße leiten zu laſſen, zur würdigen Vorbereitung auf die Erſcheinung des Heiles. — Das πρὸς ὥραν weiſt darauf hin, daß dieſe Freude an dem Lichte nur eine kurz dauernde war. Anfangs ging zu Johannes heraus Jeruſalem und ganz Juda und die ganze Gegend um den Jordan, Matth. 3, 5. Als ſie aber ſahen worauf es eigentlich abgeſehen war, als ſie mit

dem γεννήματα ἐχιδνῶν u. ſ. w. begrüßt wurden, da trat an die Stelle des Fröhlichſeyns in ſeinem Lichte ein entſchiedner Haß, der zuletzt zur Ueberantwortung an Herodes führte. Der eigentliche Vorwurf liegt aber nicht in dem πρὸς ὥραν, ſondern in dem ἀγαλλιασθῆναι, darin, daß ſie den Bußprediger und Wegebereiter zur Erregung ſüßer Träume mißbrauchten. — In ſeinem Lichte: zu der Erleuchtung, welche Johannes, erfüllt mit dem Oele des Heiligen Geiſte, brachte, gehörte die nahe bevorſtehende Erſcheinung des Meſſias. Dies einzelne Moment griffen ſie auf. Sie träumten von der Freiheit vom Römerdruck und von Weltherrſchaft und achteten nicht darauf, daß der Meſſias die Energie ſeiner Gerechtigkeit vor Allem gegen das Haus Gottes kehren, daß er ſich zunächſt als ein verzehrend Feuer gegen die Sünde des Bundesvolkes erweiſen muß.

V. 36. „Ich aber habe das Zeugniß, welches größer iſt als Johannes. Denn die Werke, die der Vater mir gegeben hat, daß ich ſie vollende, eben dieſe Werke, die ich thue, zeugen, daß der Vater mich geſendet hat.“ Wir haben hier das zweite Zeugniß, welches der Andere, in V. 32, Gott der Vater für Chriſtus abgelegt hat. Es wird als größer bezeichnet als Johannes, in ſeiner Eigenſchaft als Zeuge, die hier allein in Betracht kommt, alſo als das Zeugniß des Johannes, weil es handgreiflicher iſt, weniger Einwendungen zuläßt. Denn an ſich betrachtet ſind alle wahrhaft göttlichen Zeugniſſe gleich. Was Jeſus unter den Werken verſteht, das erkennen wir am beſten aus Matth. 11, 4. 5. Es ſind nicht grade ausſchließlich die Wunder. Doch liegt es in der Natur der Sache und in der Beſchaffenheit derjenigen, gegen welche dieſer Beweis geltend gemacht wird, daß die Wunder unbedingt die erſte Stelle einnehmen. Geläugnet iſt dies nur von ſolchen, denen eine ſolche Betonung der Wunder in dem Evangelium des Johannes unbequem war. Daß die Wunder vorzugsweiſe gemeint ſind, liegt ſchon in der Beziehung auf den Ausgangspunct des ganzen Conflictes, die wunderbare Heilung am Teiche Bethesda. In C. 7, 21: ἓν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε, iſt das Werk ohne Zweifel ein Wunder. Die erſte Stelle unter den Werken nehmen die Todtenerweckungen ein, auf

welche das καὶ νῦν ἐστι in V. 25 hindeutet. — In keinem Evangelium wird ein solches Gewicht auf die Wunder gelegt, wie grade in dem Evangelium des Johannes, finden sich so viele und so nachdrückliche Aussprüche Christi über die hohe Bedeutung seiner Wunder, vgl. 10, 25. 32. 14, 11. 15, 24. Diese starke Betonung hat zur Voraussetzung, daß das Evangelium Johannis sich nur ergänzend verhält zu anderen Darstellungen, welche über diese Wunder eingehend berichten. Denn sonst hätte Johannes selbst in dieser Beziehung nicht so sparsam seyn dürfen.

V. 37. „Und der Vater, der mich gesendet, hat selbst gezeuget von mir. Ihr habt nie weder seine Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen. V. 38. Und sein Wort habt ihr nicht in euch bleibend, weil ihr dem nicht glaubet, den er abgesendet hat.“ Das Zeugniß des Vaters kann kein anderes seyn als dasjenige, was er erstens durch Johannes und zweitens durch die Werke Christi abgelegt hat, endlich drittens auch, wie im folgenden weiter ausgeführt wird, in der Weissagung des A. T. Die Ausleger, die an ein anderes Zeugniß denken, sind auf das Rathen angewiesen und schwanken unsicher hin und her. Der Vater ferner mußte in Bezug auf die Werke noch ausdrücklich als der Zeugnißgebende erwähnt werden, weil sonst nicht deutlich hervorträte, daß die Werke unter dem in V. 32 angekündigten Zeugnisse begriffen sind. Dort ist von dem Zeugnisse einer Person die Rede, bisher aber war nur von dem Zeugnisse der Werke geredet worden. Auf die Mitbeziehung auf Johannes aber führt schon das Perf. μεμαρτύρηκε, im Einklange mit V. 33, und im Unterschiede von V. 36. Dann war bei Johannes die ergänzende Hinweisung auf Gott als den eigentlichen Urheber des Zeugnisses nicht minder nothwendig, als bei den Werken. Denn in V. 33—35 war das Zeugniß nur als das des Johannes bezeichnet, und der ἄλλος in V. 33 also auch hier noch nicht zu seinem Rechte gekommen. Die Worte: καὶ ὁ πέμψας — περὶ ἐμοῦ bilden somit den Abschluß in Bezug auf die beiden ersten Zeugnisse und leiten zugleich zu dem dritten und letzten über, dessen Darlegung in V. 39 beginnt. — Ehe der Heiland zu diesem dritten Zeugniß übergeht, weist er noch gleichsam paren-

thetisch darauf hin, was die Juden verlieren, wenn sie das Zeugniß nicht annehmen, welches der Vater von dem Sohne ablegt. Mit dem Sohne entschwindet ihnen auch der Vater, denn in einer directen Beziehung zu diesem haben sie nie gestanden — die alttestamentlichen Stellen, wo von dem Hören und Sehen Gottes die Rede ist, beziehen sich nicht auf den verborgenen Gott, sondern auf seinen Offenbarer, der in Christo im Fleische erschienen ist; und wenn sie Christum, das wesenhafte Wort Gottes verwerfen, so verlieren sie eben damit zugleich den wahrhaftigen Besitz des Wortes Gottes überhaupt. — Die Juden hatten unter dem A. B. vielfach die Stimme Gottes gehört. Er hatte zu ihnen vom Sinai geredet, 2 Mos. 20, 19. 5 Mos. 4, 12, dann durch das Medium der Propheten. Ebenso hatten sie vielfach seine Gestalt oder ein Symbol seiner Gegenwart gesehen. Von Jakob, dem Stammvater heißt es 1 Mos. 32, 31: „Und Jakob nannte den Namen des Ortes Pniel, denn ich sah Gott von Angesicht zu Angesicht.“ Nach 2 Mos. 24, 10 sahen die Aeltesten den Gott Israels und Moses schaut nach 4 Mos. 12, 8 die Gestalt Gottes. Dem ganzen Volke gab sich Gott in der Gestalt und unter dem Symbole des Feuers zu erkennen, vgl. 5 Mos. 5, 4: „Von Angesicht zu Angesicht redete der Herr mit euch auf dem Berge aus mitten des Feuers“, V. 21: „Und ihr sprachet: siehe der Herr unser Gott hat uns sehen lassen seine Ehre und seine Größe und seine Stimme hörten wir aus mitten des Feuers, heute sehen wir, daß der Herr redet mit dem Menschen und er lebet“, C. 4 V. 36: „Aus dem Himmel ließ er dich hören seine Stimme und warnte dich und auf der Erde ließ er dich sehen sein großes Feuer und seine Worte hörtest du aus mitten des Feuers“, Stellen, die um so mehr zu vergleichen sind, da in ihnen gradeso wie hier das Hören und das Sehen unmittelbar verbunden vorkommt. Jesaias ferner sieht in C. 5 den Herrn sitzend, also das εἶδος des Herrn, und auch Ezechiel schaut in C. 1 die Herrlichkeit des Herrn. Alle jene alttestamentlichen Stellen aber beziehen sich nicht auf Gott den Vater, sie gehen auf den Engel des Herrn, in dem sich der Logos darstellt, im Vorspiele seiner Menschwerdung, vgl. zu 1, 18. Jesaias sah nach C. 12, 41 die Herrlichkeit Christi. Wenn also

die Juden das Zeugniß des Vaters für den Sohn nicht annehmen, wenn sie Christum verwerfen, so lösen sie sich dadurch von jedem Zusammenhange mit Gott, so werden sie ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ nicht minder wie die Heiden. Zu Gott dem Vater haben sie nie in unmittelbarer Beziehung gestanden, das Medium ihrer Verbindung mit ihm zerstören sie jetzt muthwillig, so bleibt ihnen nichts übrig, als Finsterniß, Lüge und Tod, worin wir sie bis auf den heutigen Tag begraben sehen. Gott verloren, alles verloren. — Mit der Verwerfung Christi haben sie ferner Gottes Wort nicht bleibend in ihnen. Christus allein ist das wahre und wesenhafte Wort Gottes, vgl. zu dem Prologe. Wer ihn vorbeigeht, verliert allen wesentlichen Antheil an Gottes Wort und Offenbarung. Es bleiben für ihn nur disjecta membra, abgebrochene unverständliche Töne übrig. Immanent, vgl. Col. 3, 16, kann das Wort Gottes bei einem solchen nicht werden. Es kann zu ihm nur in einem rein äußerlichen, unlebendigen Verhältnisse stehen. Den Beweis für die Wahrheit dieses Ausspruches Christi liefert der Character des Judenthums von Christi Zeit an bis zur Gegenwart. Sie haben einen ganzen Codex der Offenbarungen Gottes, und dennoch haben sie das Wort Gottes nicht bleibend in sich, vgl. 2 Cor. 3, 14—16. Das Judenthum trägt den Character des Abgeschmackten, das überall da sich einstellt, wo das Salz des Wortes Gottes fehlt. — Die ganze Stelle steht in unzertrennlichem Zusammenhange mit 1, 18. 6, 46. 14, 6. Matth. 11, 27, und es gibt einen Prüfstein ab für die Richtigkeit der Erklärung, ob sie es vermag diese St. unter einen Gesichtspunct zu stellen. Ueberall wird in ihnen die hohe Bedeutung des Zusammenhanges mit Christo hervorgehoben, weil allein durch ihn der Zusammenhang mit dem Vater vermittelt wird. — Zu dem τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε bemerkt Lampe: πιστεύειν εἴς τινα significat honorem soli Deo exhibendum. Sed πιστεύειν τινί, cum sit universalius, aliquando Deo, aliquando etiam hominibus convenit. Wenn sie *ihm* nicht einmal glaubten — was schon gegen einen rechtschaffenen Menschen beleidigend ist, wie viel weniger denn *an ihn*!

V. 39. „Erforschet die Schriften, weil ihr meinet in ihnen ewiges Leben zu haben, und sie sind es, welche von mir zeugen."

Auf den Beweis aus den Werken folgt hier der Beweis aus der heiligen Schrift des A. T., auf den Wunder- der Weissagungsbeweis. Das ist das dritte Zeugniß, welches der Andere, V. 32 für Christum abgelegt hat. Herübergelenkt wird zu diesem Zeugnisse schon am Schlusse der Parenthese in dem Vorwurfe gegen die Juden, daß sie das Wort Gottes nicht in sich bleibend haben. Das gibt sich darin zu erkennen, daß sie unvermögend sind Christum im A. T. zu erkennen, wo er so deutlich geoffenbart ist. Das ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς weist hin auf Jes. 34, 16: „forschet in dem Buche des Herrn." Durch das Buch des Herrn wird dort nicht blos die Sammlung der Weissagungen des Jesaias bezeichnet, sondern der ganze Complexus der heiligen Schriften, in den sie dereinst aufgenommen werden sollte, der in der Zeit des Propheten noch nicht abgeschlossene, aber dereinst abzuschließende Canon des Herrn, so daß also das „Buch des Herrn" genau „den Schriften" hier entspricht. Auf Grund dieser prophetischen St. war es, wie aus 7, 52 wahrscheinlich wird, gebräuchlich den Gegner mit einem ἐρεύνησον in die Heilige Schrift hereinzuschicken. Das καὶ ἐκεῖναι u. s. w. ist das Resultat, welches sich ergeben wird, wenn der Aufforderung ἐρευνᾶτε wahrhaft und im Geiste entsprochen wird. Statt des καί könnte auch ein Doppelpunct gesetzt werden. In der Grundstelle wird ebenso das Ergebniß, welches sich bei der Forschung ergeben wird, an das: forschet, angeschlossen: „Forschet in dem Buche des Herrn und leset: keines von diesen wird vermißt." — Die Auffassung des ἐρευνᾶτε als Indicativ scheitert schon daran, daß sie die Grundst. gegen sich hat, so wie die ebenfalls von dieser abhängige St. 7, 52. Sie gesteht ferner den Juden zu, was ihnen grade in diesem Zusammenhange, unmittelbar nach V. 38, der zu unserm V., von dem Beweis aus den Werken zu dem aus der Schrift herüberleitet, nicht zugestanden werden kann. Auch sollte man dann das ὑμεῖς statt vor δοκεῖτε vor ἐρευνᾶτε erwarten. — Δοκεῖτε weist nicht auf ein bloßes Meinen und Wähnen hin im Gegensatze gegen die Wahrheit (Rothe, Stud. und Crit. 1860, 1 S. 67). Zur Begründung des ἐρευνᾶτε gehörte nicht blos, daß das ewige Leben in der Heiligen Schrift enthalten war, es gehörte auch dazu, daß

die Juden dies anerkannten, daß sie also von ihrer eignen Voraussetzung aus verpflichtet waren, der Aufforderung ἐρευνᾶτε zu entsprechen: das ὑμεῖς mit Nachdruck. Der Heiland mußte nothwendig diese Anschauung theilen. Sonst hätte er nicht auf sie die Anforderung begründen können. Sich eines bloßen argumenti ad hominem zu bedienen ist seiner unwürdig. Auch außerdem aber ist klar, daß Christus in dem Satze, daß die Schrift das Leben enthält, mit den Juden zusammenstimmt. Die Inspiration der Schrift und daß sie das Leben enthält geht Hand in Hand. Die Inspiration wird hier aber aufs entschiedenste gelehrt. Nur unter ihrer Voraussetzung konnte von einem Zeugnisse der Schrift von Christo die Rede seyn — ein solches Zeugniß kann nur von Gott ausgehen — konnte Moses von Christo schreiben, V. 46, konnte es Pflicht seyn den Schriften Mose's zu glauben, V. 47. — Das A. T. kommt zuerst in Betracht nach der Seite des in ihm enthaltenen Gesetzes. Das Gesetz selbst verspricht dem, der es halte, das Leben, 3 Mos. 18, 5 (vgl. Röm. 10, 5). Es hat insofern das Leben in sich, als es die wahrhaftige Leuchte des Fußes ist, die rechte und untrügliche Norm darbietet für das sittliche Verhalten. Nach dieser Seite wird das Gesetz auf das entschiedenste von dem Herrn und seinen Aposteln anerkannt. In Luc. 10, 25—27 antwortet der Herr dem νομικός, der ihm mit der Frage entgegengetreten war: διδάσκαλε τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω mit der Gegenfrage, was in dieser Beziehung im Gesetze stehe. Der Gesetzesgelehrte führt als die Summe desselben das: du sollst lieben u. s. w. an. Der Herr antwortet: ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. Wenn der Herr sagt, daß von dem Gesetze Gottes kein ἰῶτα und keine κεραία umkommen soll, wenn Paulus sagt: ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή, Röm. 7, 12, wenn er von ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν redet, V. 10, so liegt darin, daß „die Schriften" in so weit das ewige Leben enthalten, als dasselbe überhaupt durch das Gesetz dargeboten werden kann. Das Gesetz reicht aber nicht hin zum ewigen Leben. Es muß die Anweisung hinzukommen, wo die Vergebung zu finden sey für die Uebertretung, wo die Kraft zu dem neuen Gehorsam, die Hinweisung auf Christum. Daß

aber auch nach dieſer Seite hin die Schriften das ewige Leben enthalten (vgl. 2 Tim. 3, 15), das lehrt Chriſtus grade hier ſo nachdrücklich als möglich. Er macht es den Juden zum ſchweren Vorwurf, daß ſie für dieſe Seite der Schrift keinen Sinn haben. — Der Satz, daß wir in der Schrift das ewige Leben haben, iſt den Juden mit Chriſto gemeinſam. Nur darin gehen ſie auseinander, daß die Juden meinen an dem Geſetze genug zu haben, während Chriſtus das neben dem Geſetze in den Schriften enthaltene Evangelium betont. — Indem der Herr ſagt, die Schriften zeugen von ihm, weiſt er hin auf den ganzen Complexus des Meſſianiſchen Weiſſagungen des A. T. Denn hier iſt noch nicht ſpeciell von Moſes die Rede, ſondern von der Schrift im Allgemeinen.

V. 40. „Und ihr wollt nicht zu mir kommen, auf daß ihr Leben habet.“ Und iſt ſ. v. a. und dennoch, obgleich die Schrift ſo deutlich redet. Angeſpielt wird auf Jeſ. 55, beſonders V. 3: „kommet zu mir — und es lebe eure Seele“, dieſelbe St., auf welche der Herr auch in 4, 10. 13. 14. 7, 37. Matth. 11, 28 hinweiſt. Vgl. Chriſtol. 2 S. 378 f.

Warum aber ſchlagen die Juden das Zeugniß der von ihnen ſelbſt ſo hoch gehaltenen Schrift in den Wind? Warum wollen ſie nicht auf Grund dieſes Zeugniſſes zu Chriſto kommen, um von ihm das Leben zu erhalten? Dieſe Frage beantwortet der Herr in V. 41—44: es iſt ihnen nicht um den Beifall Gottes zu thun, ſondern ſie trachten nach eitler Ehre bei den Menſchen. Das iſt die traurige Löſung des Räthſels. Nach dieſer Digreſſion kehrt der Herr in V. 45—47 zu dem Zeugniſſe der Schrift zurück. Er hält den Juden ſpeciell das Zeugniß Moſe's entgegen, deſſelben, auf deſſen Auctorität hin (das Sabbathsgebot) ſie zuerſt die Anklage gegen ihn erhoben hatten.

V. 41. 42. „Ich nehme nicht Ehre von Menſchen, aber ich kenne euch, daß ihr die Liebe Gottes nicht in euch habt.“ Jeſus lehnt zuerſt den Vorwurf des Ehrgeizes ab, den die Juden auf Grund des: οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με gegen ihn erheben konnten, ja erheben mußten — dem Sohne Gottes kann an der Ehre nichts liegen, die ihm von Menſchen dargebracht wird — er hat die Ehre des Eingebornen vom Vater und iſt damit über alle andere

Ehre erhaben —, dann erhebt er gegen sie die Gegenanklage, daß es ihnen an der Liebe Gottes fehle, also an demjenigen, was in ihrem Gesetze als die Grundlage alles Lebens und Heiles hingestellt worden. Diesen Mangel an Liebe zu Gott documentiren sie dadurch, daß sie den nicht lieben, den er gesandt, den er bezeugt hat durch sein Wort und durch die Werke, der von sich sagen kann: wer mich siehet, siehet den Vater. Mangel der Liebe zu Gott, das ist noch bis auf den heutigen Tag der tiefste Grund aller Abkehr von Christo. Da das Ehre nehmen von Menschen, der Ehrgeiz seinen Grund hat in der Selbstsucht, in dem Mangel der Liebe Gottes, so wirft Christus nur die Anklage von sich zurück auf die, welchen sie gebührt. Grotius: Emphasis est in illo ὑμᾶς. Qualem me putatis, vos tales estis. Christus spricht die Anklage nicht als Vermuthung aus, sondern auf Grund eines klaren und sicheren Wissens, er spricht sie aus als der, welcher Alle kennt und weiß was in dem Menschen ist, vor dem wie vor Gott die Herzen klar und aufgedeckt liegen.

V. 43. „Ich bin gekommen in dem Namen meines Vaters und ihr nehmet mich nicht an; wenn ein Anderer kommt in dem eignen Namen, den werdet ihr annehmen." Der Herr beweist hier seinen Vorwurf der mangelnden Liebe Gottes. Johannes sagt: wer seinen Bruder nicht liebt, den er siehet, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet. Also auch hat sich die mangelnde Gottesliebe hier darin bewährt, daß sie das sichtbare Ebenbild des Vaters nicht als solches anerkannt haben. Sie wird sich in Zukunft ferner bewähren in dem willigen Entgegenkommen gegen Den, der ohne Mission von oben sich in den Mittelpunct des Volkslebens stellt. Die Worte: „ich bin gekommen in dem Namen meines Vaters und ihr nehmet mich nicht an", erhalten ihre volle Bedeutung und ihren ganzen Ernst erst dann, wenn ihre Beziehung auf 5 Mos. 18, 19 erkannt wird: „Und es geschieht, der Mann, der nicht hören wird auf meine Worte, welche er redet in meinem Namen, von dem will ichs fordern." Der Name des Herrn ist seine geschichtlich manifestirte Herrlichkeit. In dem Namen des Vaters, so daß dieser, nicht der abstracte Gott, sondern der geschichtlich geoffenbarte der das Bewußtseyn erfüllende,

in Allem beſtimmende iſt, vgl. Matth. 7, 22. 1 Sam. 17, 45. 2 Chron. 14, 10. — In dem eignen Namen, ſo daß er ganz in ſeine Ichheit und die von ihr ausgegangenen Thaten und Erfolge verſenkt iſt. Warum nehmen ſie ſolche auf? Wer das Eigne ſucht, ſchmeichelt und ſtreichelt, enthält ſich aller ſtrengen Anforderungen, verlangt keine Buße, keine Verläugnung, weil er wohl weiß, daß er, um ſelbſt leben zu können, leben laſſen muß. Heil ohne Buße, das war ſchon unter dem A. B. die Loſung der Propheten aus ihrem eignen Herzen. Barkokab war klug genug, ſtatt der geliebten Sünde den verhaßten Römern den Krieg zu erklären. Wie weiß Mohammed den Leidenſchaften ſeines Volkes zu fröhnen! Wie ſorgſam geht er jedem Conflicte mit dem Volksgeiſte aus dem Wege!

V. 44. „Wie könnet ihr glauben, die ihr Ehre von einander nehmet, und die Ehre, die von dem Einigen Gott kommt, ſuchet ihr nicht.“ Ehre von einander zu nehmen (Grotius: plebs a primoribus, primores a plebe honorem venamini), das erſcheint hier wie in C. 12, 42. 43 als einer der gefährlichſten Feinde des Heiles. Die Furcht vor einem Conflicte mit dem Zeitgeiſte, vor Einbüßung des guten Namens, vor dem Verſchmachten und Vertrocknen, welches eintreten zu müſſen ſcheint, wenn man nicht durch die Anerkennung ſeiner Mitmenſchen gehoben und getragen wird, muß die Keime des Glaubens wieder erſticken. Von Herzen glauben kann nur ein Gemüth, welches unverwandt darauf gerichtet iſt, den Beifall Gottes zu gewinnen, und welches ſich um Lob und Tadel der widergöttlichen Menge nichts kümmert. Die Richtung auf die Ehre bei den Menſchen iſt beſonders verderblich und den Glauben erſtickend in Zeiten, in denen ein widergöttlicher Zeitgeiſt mit gewaltiger Wucht die Maſſen ergriffen hat — wie in dem Zeitalter Jeſu der phariſäiſche, jetzt der rationaliſtiſche und demokratiſche. Wie wichtig der Ausſpruch für unſere Zeit iſt, liegt offen am Tage. Das Ehre nehmen von Menſchen ſitzt in unſerer Theologie ſehr tief. Nicht zu brechen mit dem Zeitgeiſte, eine Vermittelung mit ihm zu gewinnen, das iſt eine ihrer angelegentlichſten Sorgen. Das iſt der Wurm, der an ihr frißt, der Fluch, der auf ihr laſtet. — Gott wird als der Einige bezeichnet,

um auf seine absolute Herrlichkeit hinzuweisen, welche das Streben anderswo als bei ihm Ehre zu suchen als unbedingt thöricht erscheinen läßt, vgl. 17, 3. Röm. 16, 27. 1 Tim. 6, 15. Jud. 4. 25. Die Einheit Gottes ist schon im A. T. Bezeichnung seiner Absolutheit. So in 5 Mos. 6, 4: „Höre Israel, der Herr unser Gott ist Ein Jehova", ein einiger Jehova, der keinen seines Gleichen neben sich hat. Wie dort in V. 5 auf die Einheit Gottes das Gebot der unbedingten Liebe zu ihm begründet wird, vgl. Mrc. 12, 29. 30. 32 — mit der Vielheit der heidnischen Götter, der beschränkten Machtsphäre jedes Einzelnen geht die Theilung des Herzens Hand in Hand; der Einheit Gottes dagegen correspondirt die Anforderung der alleinigen Liebe, der Liebe von ganzem Herzen, ganzer Seele und aus allen Kräften —, so hier die Anforderung, daß man die Ehre von Gott jeder andern Ehre vorziehen soll, die Anklage gegen die Juden, welche Ehre von einander nehmen. Auch in Hi. 23, 13: „Und Er ist Einer und wer will ihn zurücktreiben?" bezeichnet die Einheit Gottes seine Absolutheit; er ist allmächtig, weil er keine anderen Götter neben sich hat. Ist nur Ein Gott, so ist im Himmel und auf Erden nur Einer zu fürchten, Einer zu lieben.

V. 45. „Meinet nicht, daß Ich euch verklagen werde bei dem Vater. Es ist der Euch verklagt, Moses, auf den ihr hoffet." Der Herr hatte sich in V. 39 gegen die Juden im Allgemeinen auf das Zeugniß der Schrift berufen; hier stellt er ihnen noch besonders das Zeugniß des Moses, des verehrten Gesetzgebers, desselben, auf dessen Auctorität sie die Anklage gegründet hatten, entgegen. Moses, auf den ihr hoffet: es scheint nicht, daß hier den Juden die Vorstellung von einer wirklichen Intercession des Moses beigelegt wird. Moses kommt hier als Repräsentant des Gesetzes in Betracht und gemeint ist der Sache nach dieses. Parallel der Hoffnung auf Moses hier ist die Meinung in der Schrift das ewige Leben zu haben, V. 39. Den Commentar haben wir in Röm. 2, 17—20; dem Hoffen auf Moses hier entspricht dort das sich Stützen auf das Gesetz als die zuverlässige Darstellung des Willens Gottes, den ungetrübten Quell der Erkenntniß und Wahrheit und somit den sicheren Weg zum

Heile.*) Das Perfektum, bemerkt Lücke, bedeutet, daß dieſe Hoffnung auf Moſes von Alters her im Volke beſtand.

V. 46. „Denn wenn ihr Moſe glaubtet, ſo glaubtet ihr mir, denn von mir hat jener geſchrieben.“ Jeſus hat ohne Zweifel vorzüglich die St. 5 Moſ. 18, 15—19 im Auge, vgl. zu 1, 21. 46. Chriſtol. 1 S. 114.

V. 47. „Wenn ihr aber Jenes Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr dann meinen Worten glauben?“ Der Ton liegt nicht auf γράμμασι und ῥήμασι, ſondern auf ἐκείνου und ἐμοῖς. Der Gegenſatz iſt der der alten feſtbegründeten und der erſt in der Bildung begriffenen Auctorität. Die Rede endet, ähnlich dem Pſ. 95, mit „einer Frage der Hoffnungsloſigkeit“ (Meyer).

Cap. 6.

V. 1. „Danach zog Jeſus hinweg jenſeits des Meeres von Galiläa, von Tiberias.“ Zwiſchen den Thatſachen des vorigen Cap. und denen des unſrigen liegt ein Zeitraum von beinahe einem ganzen Jahre. Jeſus zieht nach C. 5, 1 zu dem Paſſa nach Jeruſalem und heilt dort den Kranken an dem Teiche Bethesda. Hier iſt nach V. 4 das Paſſa, das Feſt der Juden nahe. Daß Johannes alſo ein ganzes Jahr überſpringt, weiſt uns darauf hin, daß er kein vollſtändiges Evangelium ſchreiben, ſondern nur eine Ergänzung früherer Darſtellungen geben wollte.**). — Auf daſſelbe Reſultat führen uns auch die Worte: Jeſus zog hinweg jenſeits des Meeres von Galiläa. Der Ausgangspunct für die Fahrt nach jenſeits kann unmöglich Jeruſalem ſeyn, wie Meyer dies von dem Standpuncte der Losreißung dieſes Evangeliums von den früheren

*) Lampe führt eine Stelle aus Avoda Zara fol. 2 an: In futuro seculo Sanctus Benedictus allaturus est in gremio suo librum legis et dicturus: quicunque huic legi operam dedit, venire debet et tollere mercedem suam.

**) Bengel: Hic multorum mensium historiam a ceteris Evangelistis petendam innuit Johannes.

annimmt, zum Beweiſe, in welche Schwierigkeiten ſolche Losreißung verwickelt, es muß ein Ort an dem Galiläiſchen Ufer des Sees ſeyn. Dem πέραν hier correſpondirt das πέραν in V. 25. Speciell auf Capernaum führt, daß dorthin die Jünger nach V. 17 zurückkehren. Dorthin begeben ſich auch die Haufen, um Chriſtum zu ſuchen, doch aus keiner anderen Urſache, als weil er dort zu Hauſe iſt. In der Synagoge zu Capernaum hält Chriſtus nach V. 59 das Geſpräch mit den Haufen. Nun iſt aber von Capernaum bei Johannes im unmittelbar Vorhergehenden nicht die Rede. In C. 5 finden wir Jeſum in Jeruſalem. Auch wird bei Johannes Capernaum nicht als der ſtändige Wohnort Chriſti bezeichnet, ſeine ἰδία πόλις, ſo daß ſich ſeine Rückkehr von Jeruſalem dorthin von ſelbſt verſtände. Capernaum iſt bis dahin nur zweimal bei Johannes vorgekommen, in C. 2, 12, wo Jeſus bei der Feſtreiſe nach Jeruſalem ſich dort wenige Tage aufhält, und C. 4, 46, wo aus Capernaum Jeſus um Hülfe angeſprochen wird, von einem Aufenthalte dort aber nicht die Rede iſt. — Befinden wir uns in unüberſteiglicher Schwierigkeit, ſo lange wir das Evangelium des Johannes iſoliren, ſo fällt dieſe Schwierigkeit weg, ſobald wir im Einklange mit dem Alterthum erkennen, daß er nur Paraleipomena ſchrieb. In Matth. 4, 13 wird erzählt, wie Jeſus Nazareth verläßt und ſich in Capernaum niederläßt. In den drei erſten Evangelien erſcheint dies als ſeine „eigene Stadt", Matth. 9, 1, in die er von allen ſeinen Wanderungen zurückkehrt, Matth. 8, 5. 17, 24, die eben dadurch, daß ſie der eigentliche Sitz desjenigen iſt, der vom Himmel herabkam, bis zum Himmel erhöht worden. Betrachten wir die vier Evangelien als ein Ganzes, ſo kann Capernaum als Ausgangspunct der Reiſe nicht zweifelhaft ſeyn. Es verſteht ſich dann von ſelbſt, daß Jeſus von Jeruſalem dorthin zurückkehrte.

Wo Matthäus zuerſt des Sees von Genezareth gedenkt, nennt er ihn „das Meer von Galiläa", nachher gewöhnlich in Rückbeziehung auf jene Stelle „das Meer." (In C. 15, 29 noch einmal wieder ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας.) Der Galiläer gebraucht für den heimiſchen See mit Vorliebe den ſtattlichſten Ausdruck, der auch dadurch empfohlen wurde, daß Jeſus in einer

doppelten symbolischen Handlung seine Wunderkraft über das Meer an diesem Meere im Kleinen erprobt hatte. An Matthäus schließt sich Marcus an. Auch er nennt den See, wo er seiner zuerst gedenkt, ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας 1, 16, nachher gewöhnlich ἡ θάλασσα, in C. 7, 31 wieder τῆς Γαλιλαίας. Lucas enthält sich der Bezeichnung des Sees als Meer constant und daher absichtlich. Er hat in C. 5, 1 παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ, nachher ἡ λίμνη, 8, 22. 23. 33. Johannes bezeichnet hier den See zuerst als „Meer von Galiläa", im Interesse der Harmonie mit Matthäus, dann fügt er noch eine zweite Bezeichnung hinzu: von Tiberias, weil dies zu seiner Zeit der im Auslande gangbare Name war. In C. 21, 1 redet er blos von dem Meere von Tiberias, zum Beweise, daß dies der Name war, der eigentlich für seine ersten Leser paßte, daß er hier des Meeres von Galiläa nur zur Anknüpfung an seinen Vorgänger gedenkt. Die von Antipas erbaute, nach dem Kaiser Tiberius benannte Stadt Tiberias war in der Heidenwelt besonders bekannt. Auch Pausanias kennt den See unter dem Namen des Sees von Tiberias, λίμνη Τιβαρίς, und im Arabischen heißt er Bahr Tabarieh. — Das Cap. beginnt in V. 1—13 mit dem Bericht über die wunderbare Speisung der Fünftausend, woran sich in V. 14—21 der Bericht über das auf diese Speisung folgende Wunder auf dem Meere schließt. Die Parallelen für beide Begebenheiten sind Matth. 14, 13—36, Mrc. 6, 30—56, für die erste Begebenheit allein, Luc. 9, 10—17. Johannes berichtet über drei Zeichen in Judäa und über drei in Galiläa, vgl. zu 4, 54. Bei der hohen Bedeutung, welche er den Wundern beilegte, lag es nahe, daß er über eine Anzahl derselben eingehend berichtete, wenn er auch im Ganzen in Bezug auf diese Seite an die früheren Evangelien verwies, die sie mit besonderer Vorliebe behandelt hatten. Daß er die von ihm berichteten Wunder nicht etwa blos wegen der Reden mittheilt, die sich daran knüpften, sondern als Thatsachen, in denen sich Christi Herrlichkeit offenbarte, die also dem allgemeinen Zwecke des Evangeliums dienten zu zeigen, daß Jesus sey der Christ, der Sohn Gottes, das erhellt daraus, daß an die beiden ersten Galiläischen Zeichen sich keine ausführlichen Reden anschlossen. Jene beiden ersten Zeichen

ſind allerdings ſolche, welche die andern Evangeliſten übergehen und die Johannes, wie es ſcheint, deshalb auswählte. Daß er grade mit dieſem Zeichen, der Speiſung und dem ſich daran anſchließenden Wunder auf dem Meere, das in den drei erſten Evangelien ſchon eingehend behandelt war, die Dreizahl vollmachte, dazu ſcheint er allerdings, außer der hervorſtechenden Größe, auch dadurch veranlaßt zu ſeyn, daß er alſo die Grundlage gewann für die Mittheilung der hochwichtigen Reden, die ſich an die Speiſung und zugleich auch an dasjenige knüpften, was bei der Ueberfahrt geſchehen war, wobei noch zu beachten, daß in den unmittelbar vorangegangenen wunderbaren Erweiſungen die ſchwere Anforderung ihre Grundlage hatte, welche Jeſus in dieſen Reden an das Volk ſtellte. Es bleibt aber immer dabei ſtehen, daß das Zeichen auch ſelbſtſtändige Bedeutung hat. Und wenn wir ins Auge faſſen, von welcher Bedeutung die Zuſammenſtimmung aller vier Evangelien in einer ſo wichtigen Thatſache, wie die Speiſung iſt, ſo werden wir kein Bedenken tragen, auch das als Mitzweck des Johannes zu ſetzen, daß er die Erzählung ſeiner Vorgänger beſtätigen wollte *), eine Beſtätigung, die über ihr nächſtes Gebiet herausgeht, darauf hinweiſt, daß wo Johannes ſchweigt, dies Schweigen ein ſolches der Vorausſetzung und Anerkennung, daß er überall, wenn er ſich nicht zum Zwecke geſetzt hätte, vorwiegend durchaus Neues mitzutheilen, die früheren nur in kleinen ſich ihren Berichten paſſend einfügenden Nebenumſtänden zu ergänzen hätte.

V. 2. „Und es folgte ihm viel Volkes, weil ſie die Zeichen ſahen, die er an den Kranken that.“ Johannes, ſagt Lampe, deutet auf die zahlreichen Zeichen hin, welche Jeſus in dieſem Jahre nach der Rückkehr aus Judäa verrichtet hatte, und welche ſich allermeiſt auf die Heilung der Kranken bezogen, vgl. Luc. 8, 27 f. und Matth. 9, beſonders V. 35. Mit dieſen Worten alſo ſetzt er die Erzählung der früheren Evangeliſten voraus und beſtätigt ſie.

*) Bengel: Virorum 5000 cibatio unicum est inter baptismum et passionem Christi miraculum, quod Joannes una cum reliquis Evangelistis describit, narrationem eorum hoc ipso confirmans.

V. 3. „Jesus aber ging hinauf auf den Berg und setzte sich daselbst mit seinen Jüngern.“ Der Artikel in τὸ ὄρος steht generisch und der Sache nach ist das: auf den Berg, ganz dasselbe wie das: auf einen Berg, wie Luther übersetzt. So kommt τὸ ὄρος schon in den ersten Evangelien mehrfach unläugbar vor, z. B. in Matth. 5, 1. 14, 23. Der Art. steht ebenso wie in τὸ πλοῖον, Matth. 8, 23, τὸ τελώνιον, Matth. 9, 9, ἡ οἰκία, Matth. 9, 28. Die Vorliebe Jesu für die Berge ist aus den ersten Evangelien bekannt. Sie sind Symbol der Erhebung des Gemüthes zu Gott. Das nach dem Himmel strebende Gemüth liebt es die Erde unter seinen Füßen zu haben. Aus Johannes erkennen wir die Localität nur im Allgemeinen: ein Berg an den östlichen Ufern des Sees von Tiberias. Die nähere Bezeichnung der Lage wird uns nur durch Lucas gewährt. Er sagt in C. 9, 10: ὑπεχώρησε κατ' ἰδίαν εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά. Dies Bethsaida muß verschieden seyn von dem anderweits in den Evangelien vorkommenden. Denn es kann nur auf dem östlichen Ufer des Sees gesucht werden. Schon der Name Bethsaida, Fischhausen, läßt eine Mehrheit also genannter Orte erwarten. Bethsaida bei Capernaum wird nie als Stadt bezeichnet — es war wahrscheinlich blos die Fischervorstadt von Capernaum. Die Bezeichnung: Bethsaida in Galiläa in Joh. 12, 21 weist auf das Vorhandenseyn eines anderen Bethsaida außerhalb Galiläas hin. Im trefflichen Anschluß an Lucas nun wird ein zweites Bethsaida am östlichen Ufer von Josephus und von Plinius in der hist. nat. 5, 15 erwähnt. Josephus sagt de bello Jud. II, 9, 1 Philippus habe Julias im unteren Gaulanitis erbaut, in der Archäol. 18, 2, 1, Philippus habe den Flecken, κώμη, Bethsaida zur Stadt gemacht und Julias genannt. Er habe ihm nicht blos Stadtrechte gewährt, sondern auch die Bevölkerung vermehrt. — Daß Jesus eine Zeit lang mit seinen Jüngern auf dem Berge allein war, erhellt schon daraus, daß er kaum zu einem anderen Zwecke den Berg besteigen konnte. Dann aus dem: „er zog sich wiederum auf den Berg zurück“ in C. 6, 15, wonach auch das erste Mal der Berg die Stätte der Zurückgezogenheit gewesen seyn muß. Daran schließt sich die Angabe

des Matthäus in C. 14, 13: „Und da Jesus es gehört hatte, zog er sich zurück von dort an einen wüsten Ort alleine.“ Das ἀνεχώρησε, was Johannes hier vermeidet, bringt er in V. 15 nach. Es mußte eine ziemliche Zeit dauern, bis die „Haufen“, welche den Landweg nahmen, Matth. 14, 13, nachfolgten. Viele Verwirrung hat es angerichtet, daß man das ἐξελθών in Matth. 14, 14, Mrc. 6, 34 auf das Herausgehen Jesu aus dem Schiffe bezog, und nun den Sinn erhielt, daß die Absicht Jesu, sich mit seinen Jüngern in die Zurückgezogenheit zu begeben, durch den Umstand vereitelt worden sey, daß sie gleich beim Landen die Menge wieder vorgefunden. Ἐξελθών kommt in den ersten Evangelien gar nicht etwa vorzugsweise vom Schiffe, sondern in Bezug auf die verschiedensten Localitäten vor, vgl. Matth. 13, 1. 15, 21. 24, 1. Zu ergänzen ist hier nicht etwa: aus dem wüsten Orte, denn das ist Bezeichnung der ganzen Gegend, vgl. Matth. V. 12. Mrc. 35. Luc. 15, sondern: aus der Zurückgezogenheit. Als Jesus mit seinen Jüngern aus der Verborgenheit hervortrat, fand er die Menge schon vor — προῆλθον αὐτούς, Mrc. 6, 33.

V. 4. „Es war aber nahe das Passa, das Fest der Juden.“ Diese Bemerkung kann sich nicht auf das Folgen der Volksmenge in V. 2 beziehen. Denn daß diese aus solchen bestand, die zum Feste pilgerten, wird mit keinem Worte gesagt. Die Ursache ihres Zusammenströmens ist in V. 2 schon ausdrücklich angegeben, und einer anderen bedarf es um so weniger, da diese vollkommen zureicht und ganz die gewöhnliche ist. Ebenso wenig auch kann die Bemerkung rein chronologische Bedeutung haben. Johannes hat allerdings die Chronologie zum Augenmerke gemacht, aber er gibt die betreffenden Bemerkungen gewöhnlich in feinerer Weise, in sachlichem Zusammenhange, vgl. 4, 35. 2, 13. 7, 2. 11, 55. Es bleibt also nur ein Gesichtspunct für die Bemerkung übrig: Christus das Gegenbild des Passa, das wahrhaftige Passalamm. Christus hat hienach im Hinblicke auf das herannahende Passa die Speisung veranstaltet, in der Absicht, daran die Reden zu knüpfen, deren Gipfelpunct ist, daß sein Fleisch wahrhaftig eine Speise ist. Quesnel: „Da das Passa sich naht, gibt er ein Bild des wunderbaren Passa, das er seiner Kirche für die Zeit und für die Ewigkeit bereitet.“

Für dieſe Auffaſſung ſpricht die Analogie des letzten Paſſa Jeſu, bei dem er ſo nachdrücklich auf ſich als das wahrhaftige Paſſalamm hinweiſt. Zur Beantwortung der Frage: „ſollte Johannes wirklich ſo typiſch gedacht haben?“ genügt die Hinweiſung auf C. 19, 36, wo Johannes, was von dem Paſſalamm geſchrieben ſteht, ohne Weiteres auf Chriſtum bezieht. Und die Anforderung, daß Johannes ſich deutlicher hätte erklären müſſen, iſt grade bei ihm, der es liebt geheimnißvolle Winke zu geben, beſonders wenig angebracht. — Wie haben hier das dritte Paſſa während des Lehramtes Chriſti, das erſte in C. 2, 13, das zweite in C. 5, 1. Es iſt dies das einzige Paſſa zwiſchen der Taufe Jeſu und ſeinem Leiden, bei dem er nicht nach Jeruſalem zog. Bei dem zweiten war es ſchon ſo weit gekommen, daß die Juden ihn zu tödten ſuchten, C. 5, 16. 18. Da ſeine Stunde noch nicht gekommen war, ſo ging er, für den der Beſuch des Paſſa nicht Religionspflicht war, der Gefahr aus dem Wege.

V. 5. „Da nun Jeſus ſeine Augen aufhob, und ſah, daß viel Volkes zu ihm kommt, ſpricht er zu Philippus: woher ſollen wir Brote kaufen, auf daß dieſe eſſen?“ Jeſus ſah die herannahende Menge nicht vom Berge her, ſondern nachdem er vom Berge zum Ufer des Sees herabgeſtiegen war, gewiß die Haufen dort zu finden, denen er ſich als Heiland erweiſen wollte. Darauf führt hier V. 15, wonach Jeſus, da das Volk ihn zum Könige machen wollte, ſich wiederum auf den Berg zurückzog. Dieſer war ſomit auch das erſte Mal die Stätte der Zurückgezogenheit, Jeſus war dort mit den Jüngern allein. Ausdrücklich hat es ſchon Matthäus geſagt, wonach Jeſus ἐξελθών, bei ſeinem Hervorgehen aus ſeiner Einſamkeit, eine große Menge ſah. Nach V. 22 des Matthäus iſt Jeſus nach der Speiſung mit ſeinen Jüngern am Ufer des Sees und nöthigt ſie das Schiff zu beſteigen. Er begibt ſich, nachdem er die Menge entlaſſen, auf den Berg, um dort alleine zu beten. — Die Erzählung iſt hier abgekürzt und muß aus den erſten Evangelien ergänzt werden. Eben weil Johannes auf dieſe Ergänzung rechnete, durfte er die Abkürzung vornehmen, und es iſt nicht ſeine Schuld, wenn diejenigen ſich in dieſelbe nicht finden können, welche ſein Verhältniß zu den erſten

Evangelien, gegen die von ihm deutlich genug gegebenen Winke verkennen. Die Nothwendigkeit der Ergänzung erhellt schon daraus, daß die Grundlage für die Speisung: „der Ort ist wüst und die Stunde ist schon vorüber", Matth. 14, 15. Mrc. 6, 35, hier fehlt. Dem: „da er sah, daß viel Volkes zu ihm kommt" hier, entspricht das: „er sah viel Volkes", bei Matthäus in C. 14, 14. Daran schließt sich zunächst das: „und er hatte Mitleid mit ihnen und heilte ihre Schwachen", so wie das: „er fing an sie Vieles zu lehren" bei Mrc. in V. 46, und das: „er redete ihnen von dem Reiche Gottes" bei Lucas in C. 9, 11. Dann folgt das: „da es Abend geworden, traten zu ihm seine Jünger und sprachen: der Ort ist wüste und die Stunde schon vorüber, entlasse die Menge, damit sie in die Flecken gehen und sich Speise kaufen", Matth. V. 15. V. 16. 17 bei Matth. erhalten dann hier ihre Erweiterung und Detaillirung. Während Jesus bei Matthäus mit den Jüngern überhaupt redet, verhandelt er hier mit Philippus und Andreas. Von einem Widerspruche gegen die ersten Evangelien kann nicht die Rede seyn. Es werden blos die zwischen dem Sehen und dem Sprechen liegenden Momente übergangen. Das Sprechen ist nicht minder wie diese durch das Sehen bedingt.

V. 6. „Das sagte er aber ihn zu versuchen, denn er wußte, was er thun würde." Ausleerend bemerken Mehrere, das Versuchen bezeichne hier nicht die Glaubensprobe, sondern die Prüfung, ob Philippus eine Auskunft wisse. Dagegen entscheidet der gewöhnliche Begriff des Versuchens in der Schrift. Lampe: „Jesus versucht zu demselben Zwecke zu dem Gott selbst die Versuchung beigelegt wird in 1 Mos. 22, 1. Hebr. 11, 17, damit die Geheimnisse des Gemüthes den Jüngern selbst und Anderen offenbar werden." Maaßgebend ist besonders 2 Cor. 13, 5: ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, wonach der Glaubensstandpunct durch die Versuchung ermittelt werden soll. Entscheidend sind ferner die später zu besprechenden Parallelen des A. T., in denen vor dem Eintreten der Wunderwirkungen des Herrn der Zweifel an seiner Wunderkraft sich blosgeben muß, damit diese nachher in um so hellerem Lichte strahle, der Unglaube und der Kleinglaube

um so tiefer beschämt werde. Schon in dem Worte Jesu an Philippus hier liegt bei dem offenbar Unzureichenden der menschlichen Hülfsmittel, daß Er die Menge speisen will. Noch bestimmter wird dies in dem hier vorausgesetzten Berichte des Matthäus gesagt, wo Jesus auf die Aufforderung der Jünger: „der Ort ist wüst und die Stunde schon vorüber, entlasse die Menge, damit sie in die Flecken gehen und sich Speise kaufen", spricht: „sie haben nicht nöthig wegzugehen, gebt ihr ihnen zu essen", woran sich das Wort an Philippus: woher (aber) sollen wir Brot kaufen (das ἀγοράσωμεν im Gegensatze gegen das ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς der Jünger) passend anschließt. Stand es fest, daß Jesus Gastgeber seyn wollte, so lag bei der offenbaren Unzulänglichkeit der natürlichen Mittel für denjenigen, der im lebendigen Glauben stand, der Gedanke an eine wunderbare Speisung unmittelbar nahe, zumal da Thatsachen schon vorangegangen waren, wie die Wandlung des Wassers in Wein, und da man die alttestamentlichen Speisewunder vor Augen hatte. Mit Recht also setzt Quesnel den Zweck der Versuchung darin „uns loszumachen von den zu niedrigen und menschlichen Vorstellungen von seiner Allmacht." — Warum wendet sich Jesus grade an Philippus? An die drei gefördertsten Jünger richtete er die Rede nicht, weil von diesen leicht eine Antwort gegeben werden konnte, die dem Zwecke der Frage nicht entsprach, durch welche die Beschaffenheit der menschlichen Natur ans Licht gezogen werden sollte. Unter den Uebrigen nahm Philippus eine einigermaßen hervorragende Stellung ein. Er wurde bald nach jenen dreien berufen, 1, 43, und tritt bei Johannes auch sonst mehrfach hervor, 1, 46—49. 12, 21. 22. 14, 8. 9.

V. 7. „Philippus antwortete ihm: Für zweihundert Denare Brot reicht ihnen nicht hin, daß ein jeder unter ihnen ein wenig nehme." Philippus besteht nicht in der Prüfung. Es kommt ihm gar kein Gedanke an eine wunderbare Hülfe. V. 8. 9. „Spricht zu ihm einer von seinen Jüngern, Andreas der Bruder des Simon Petrus: Es ist Ein Knäblein hier, welches hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische, aber was ist das unter so viele?" Andreas secundirt dem Philippus. Auch andere Spuren führen uns auf eine nähere Gemeinschaft zwischen beiden, vgl. zu 1, 44. 45.

Marcus in C. 3, 18 ſtellt ſie in dem Apoſtelverzeichniſſe unmittelbar nebeneinander. In Joh. 12, 22 theilt Philippus das Verlangen der Griechen, Jeſum zu ſehen, Andreas mit und beide zuſammen gehen Jeſum an. Als Bruder des Simon Petrus wird Andreas gradeſo wie hier in C. 1, 41 bezeichnet. In C. 12, 22 ſteht blos Andreas. — Bei Matthäus in V. 17 heißt es: wir haben hier nur u. ſ. w. Bei Mrc. in V. 38 ſpricht Jeſus: „wie viel Brote habt ihr? gehet und ſehet.“ Die Jünger erkundigen ſich erſt und ſprechen dann: „fünf Brote und zwei Fiſche.“ Schon daraus wird wahrſcheinlich, daß das Brot in fremder Hand war. Denn die eignen kleinen Vorräthe hätten die Jünger gewiß gekannt. Was Mrc. ſchon andeutet, das wird von Johannes ausdrücklich berichtet. Die Apoſtel *hatten* die fünf Brote und zwei Fiſche nur inſofern als ſie zu haben waren. Nach der Weiſe, in der Andreas von dem Knaben redet, ſtand er mit den Apoſteln in keinem Zuſammenhang. Er war der Menge gefolgt, um einen kleinen Gewinn zu machen. — Das ſcheinbar überflüſſige und daher mehrfach ausgelaſſene ἓν geht aus demſelben Grunde hervor, aus dem das Diminutivum παιδάριον, dem Streben auf das Unzulängliche der Mittel aufmerkſam zu machen. Was Ein Knäblein hat und trägt, das kann ſelbſtverſtändlich und abgeſehen von der Specification nicht als zureichend angeſehen werden. — Die fünf Brote ſind allen Evangeliſten gemeinſam, wie auch die zwei Fiſche. Dem Johannes iſt eigenthümlich, daß die Brote Gerſtenbrote waren. Jeder der vier Evangeliſten hat in dieſer Erzählung ſolche eigenthümliche Züge, zum Beweiſe, daß keiner blos aus ſeinen Vorgängern geſchöpft hat. Das Gerſtenbrot kommt ſchon in Richt. 7, 13 als die niedrigſte Art des Brotes vor, vgl. Studer zu dieſ. St., ebenſo in 2 Kön. 7, 1. Ez. 4, 12. Die Fiſche ſind als ſchon zubereitet zu denken. Ὀψάριον, Speiſe, die zu dem Brote gegeſſen wird, Zukoſt, kommt von Fiſchen nur bei Johannes vor, außer hier auch in C. 21, 9. 10. 13. Es iſt das ein Sprachgebrauch, in dem ſich der einzige Fiſcher unter den vier Evangeliſten zu erkennen gibt, ähnlich wie der Landmann Amos durch die Bilder von ländlichen Gegenſtänden. Für Fiſcher ſind eben die Fiſche die gewöhnliche Zukoſt, wie wir das in C. 21 ſehen.

V. 10. „Jesus aber sprach: Lasset die Menschen sich lagern. Es war aber viel Gras an der Stelle. Es lagerten sich also die Männer gegen fünftausend an der Zahl.“ Die Zahl ist bei allen vier Evangelisten dieselbe. Das ὡσεί, gegen, wird auch bei Matthäus und Lucas hinzugefügt. Die Erwähnung der Männer bei der Lagerung, im Unterschiede von den Menschen in der Weisung des Herrn, erhält ihre Beleuchtung aus dem Zusatze des Matthäus, 14, 21: ohne Weiber und Kinder. (Das bloße ἄνδρες haben schon Marcus in 6, 44 und Luc. in 9, 14.) Nur die Männer werden gezählt, die Weiber und Kinder legten sich aber auch mit nieder, wie die Weisung des Herrn dies zeigt. — Des Grases gedenken schon Matthäus und Marcus. Matthäus sagt, daß Jesus der Menge geboten habe, sich auf das Gras zu lagern, Marcus erwähnt des grünen Grases. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie wenig man bei Marcus, der es liebt solche kleine Züge mitzutheilen, an eine bloße, nicht auf Augenzeugenschaft zurückgehende Ausmalung denken darf. Die Erwähnung des grünen Grases bei Marcus geht Hand in Hand mit der Bestimmung der Zeit hier in V. 4. Grünes Gras gehört in Palästina nur dem ersten Frühjahr an. Vom März bis October fällt dort in der Regel gar kein Regen (v. Raumer S. 90.). Robinson Th. 2 S. 308 sagt: „Während des Sommers zerstört der gänzliche Mangel an Regen bald das frische Grün der Felder und gibt der ganzen Landschaft ein Ansehen der Dürre und Unfruchtbarkeit. Das Einzige, was grün bleibt, ist das Laub der zerstreut liegenden Fruchtbäume und manchmal auch Weingärten und Hirsefelder. Das dunkle Grün der breiten Feigenblätter und der Hirse ist dem Auge wahrhaft erquicklich in der allgemeinen Trockenheit.“

V. 11. „Jesus aber nahm die Brote und nachdem er gedankt hatte, gab er sie herum den Geladenen, desgleichen auch von den Fischen soviel sie wollten.“ In Luthers Uebersetzung findet sich hier eine doppelte Abweichung vom Grundtexte. Die Worte: τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί, die er mit übersetzt, sind aus Matthäus in den Text eingedrungen. Am Schlusse übersetzt Luther: wie viel er wollte, nach der gar nicht handschriftlich bezeugten Lesart ἤθελεν. — Statt εὐχαριστήσας hat Matthäus in C. 14, 19

εὐλόγησε, während er bei der zweiter Speisung in C. 15, 36 wie hier εὐχαριστήσας gibt. Beide Verba werden überhaupt mehrfach abwechselnd gebraucht. Marcus z. B. hat bei der zweiten Speisung in C. 8, 6. 7 bei den Broten εὐχαριστήσας, bei den Fischen εὐλογήσας. Matthäus hat in dem Berichte über die Einsetzung des Abendmahls bei dem Brote in C. 26, 26 εὐλογήσας, bei dem Kelche in V. 27 εὐχαριστήσας, was Lucas in C. 22, 19 bei dem Brote gebraucht. Vgl. noch 1 Cor. 14, 16. Das bloße εὐλογεῖν steht in solchen Fällen, wie schon eben diese Abwechselung mit εὐχαριστεῖν zeigt in dem Sinne des Lobens und Preisens, entsprechend dem Hebräischen ברך, für εὐλογεῖν τὸν θεόν, Luc. 1, 64. 2, 28. 24, 53. Mit diesem Segnen nach oben ist aber hier zugleich auch ein Segnen nach unten, ein Segnen der Brote für den Gebrauch verbunden. Darauf weist das εὐλογήσεν αὐτούς bei Lucas 9, 16 hin, was nicht blos abkürzender Ausdruck seyn kann, für: er dankte Gott ihretwegen, vgl. Luc. 2, 34. 24, 50. Mrc. 10, 16, wo gesagt wird, Jesus habe die Kinder gesegnet. Dieselbe Verbindung des Segnens nach unten mit dem Segnen nach oben tritt uns schon in 1 Sam. 9, 13 entgegen, wo es von Samuel heißt: „Er segnet das Schlachtopfer, danach essen die Geladenen." Auf dasselbe Resultat führt uns auch die Natur der Sache. In dem εὐλογήσας oder εὐχαριστήσας muß offenbar hier der Quellpunct der wunderbaren Mehrung liegen. Daß in der Danksagung die segnende Kraft lag, wird hier in V. 23 bestimmt angedeutet. Die der Erhörung gewisse Bitte wird in der Form der Lobpreisung und Danksagung ausgesprochen. Erläuternd ist C. 11, 41: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρε τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπε· πάτερ εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. Da spricht der Herr auch die Bitte um ein wunderbares Einschreiten in der Form der Danksagung aus. Jesus dankt und lobt hier nicht wie bei dem gewöhnlichen Tischgebete, sondern dafür, daß Gott das Geringe so wunderbar gesegnet hat. Von dem Segnen und Danken bei der Einsetzung des Abendmahles gilt dasselbe. Auch da ist es die Form, in der die gewöhnliche Speise in die übernatürliche verwandelt wird. Daß die Bitte in der Form des die Erhörung voraussetzenden Dankes ausgesprochen wird, ist schon im A. T. im weiten

Gebrauche. Darauf beruht es z. B., daß die Dankopfer, die שלמים zugleich Bittopfer sind. Der Grund dieser Erscheinung ist der, daß das Volk der Offenbarung einen Gott hat, der Gebete erhört, dem man sich in der vollen Zuversicht nahen darf, Erhörung zu finden. Hier aber hatte diese Form der Danksagung noch einen besonderen Grund. Jesus, in der Einheit seines Willens mit dem Vater erhält unmittelbar das warum er bittet und kann deshalb überall sofort den Dank an die Stelle der Bitte treten lassen. — Daß Jesus die Vertheilung durch das Medium der Jünger vornahm, war schon aus Matthäus (14, 19) bekannt. Das Thun der Apostel stellt Johannes ohne Weiteres als ein Thun Jesu dar, grade sowie in C. 3, 22, vgl. 4, 2. Um so weniger ist also daran zu denken, daß die Vermehrung allein in den Händen Jesu vorgegangen seyn müsse. Die segnende Kraft ging von ihm auf seine Werkzeuge über. — Augustinus bemerkt: majus miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus: et tamen haec nemo miratur: illud mirantur homines non quia majus est, sed quia rarum est. Mit vollem Rechte aber weist Augustinus darauf hin, daß man das Auge von dem äußerlichen Erfolge hier als solchem hinlenken solle auf die unendlich wichtigere symbolische, weissagende Bedeutung des Vorganges: Non tamen sufficit haec intueri in miraculis Christi. Interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo: habent si intelligantur linguam suam. Nam quia ipse Christus verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est. Diese symbolische Bedeutung nun werden wir dahin zu bestimmen haben, daß Christus, dessen eigentliche Mission die war, ein Heiland für die Seelen zu seyn, für die Seinen eine wunderbar nährende geistliche Kraft besitzt, daß er in der Wüste dieses Lebens seine Kirche wunderbar geistlich erhält und versorgt, wobei die äußeren Durchhülfen nicht ausgeschlossen, sondern nur zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt sind. Es ist so zu sagen in der Ordnung, daß diejenigen, welche durch ihre Schuld diese geistlich nährende Kraft Christi nicht an ihrem Herzen erfahren haben, denen er nicht zum Brote des Lebens geworden, die wunderbare äußere Speisung anzweifeln.

V. 12. „Wie sie aber satt geworden waren, spricht er zu seinen Jüngern: sammelt die übrig gebliebenen Brocken, damit nichts umkomme.“ Nur hier der Befehl Jesu; die früheren erzählen blos, daß die Apostel die Sammlung angestellt haben. Den Zweck des Befehls geben die Worte Jesu an: damit nichts umkomme. Den Segen, der aus Gottes Hand gekommen, darf man nicht muthwillig vergeuden. Sparsamkeit ist Ausfluß und Zeichen der Dankbarkeit. Doch dabei wird man nicht stehen bleiben dürfen. Daß alle Evangelisten so genau sind in der Mittheilung des Resultates der Sammlung, zeigt uns, daß diese zugleich den Zweck hatte, die Größe des Wunders ins Licht zu stellen, wodurch der Vater den Sohn versiegelte, V. 23.

V. 13. „Sie sammelten also, und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten, welche übrig blieben denen, die gegessen hatten.“ Der Ueberreste von den Fischen gedenkt nur Marcus, bei den Anderen werden sie als unbedeutend nicht erwähnt. Auch bei Mrc. aber werden durch die κλάσματα nur die Brotstücke bezeichnet. In Bezug auf die Brote hat er κατέκλασε, in Bezug auf die Fische ἐμέρισε, und in V. 43: καὶ ἦραν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις, καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων sind die κλάσματα, im Gegensatze gegen die Reste von den Fischen, offenbar Brotstücke. Bei allen Evangelisten zwölf Körbe, im Unterschiede von den sieben Körben bei der zweiten Speisung. Die Körbe fanden sich leicht unter der Menge, die darin den nun bereits aufgezehrten Proviant mitgenommen hatte. Sie waren bei den Juden in so häufigem Gebrauche, daß Martialis epigr. 5, 17 die Juden spöttisch cistiferos nennt. Da die fünf Brote mit den zwei Fischen, welche der Knabe trug, wahrscheinlich den Inhalt eines Korbes ausmachten, so überstieg das Gesammelte das vor dem Wunder Vorhandne ungefähr um das Zwölffache. Die Uebereinstimmung der Evangelisten, die große Anzahl der Zeugen geben dieser Thatsache die größte äußere Beglaubigung. Hand in Hand mit ihr geht die Bestätigung, welche sie durch die Erfahrung der wunderbar nährenden Kraft Christi durch den Lauf so vieler Jahrhunderte erhalten hat.

Wir haben jetzt noch einen Blick auf die alttestamentlichen

Vorbilder der Thatsache zu werfen. Zuerst kommt hier das Vorbild des Mannas mit den Wachteln in Betracht, an das nach V. 31 auch das Volk denkt. Daß das Local auch hier die Wüste (ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος, Matth. 14, 15. Mrc. 6, 35), ist nicht zufällig. Es bildet die unbedingte Bedürftigkeit der menschlichen Natur ab. Wie Moses es für unbedingt unmöglich hält, das ganze Volk mit Speise zu versorgen, so führt der Herr die Sache absichtlich also, daß die Apostel denselben Zweifel aussprechen müssen, damit die Beschaffenheit der überall auf die irdischen Ursachen gerichteten menschlichen Natur in ihrem herabgekommnen Zustande ans Licht gezogen werde, und damit das Wunder durch den Contrast von Denken und Seyn um so tieferen Eindruck mache. Der Herr hat in 4 Mos. 11, 17—20 gegen Moses ausgesprochen, daß er seinem Volke, um sein Murren zu beschämen, Fleisch geben will und zwar einen ganzen Monat lang. Moses spricht darauf in V. 21. 22: „Sechshunderttausend Mann Fußvolks ist es, darunter ich bin; und du sprichst: ich will ihnen Fleisch geben, daß sie essen einen ganzen Monat lang. Soll man Schaafe und Rinder schlachten, daß ihnen genug sey? Oder werden sich alle Fische des Meeres herzu versammeln, daß ihnen genug sey?" LXX: καὶ ἀρκέσει αὐτοῖς, vgl. hier V. 7. „Und Jehova sprach zu Mose — heißt es in V. 23 — ist denn die Hand Jehovas zu kurz? Jetzt wirst du sehen, ob dir mein Wort eintreffe oder nicht." Christus nimmt hier nicht die Stellung Mose's ein, sondern Jehovas. Genau so wie dort Moses sich zu Jehova verhält, so verhalten sich hier die Jünger zu Christo, in dem der Engel Jehovas, mit dem Moses verkehrte, im Fleische erschienen und in sein Eigenthum gekommen ist. Der Schwachglaube Mose's tritt uns gesteigert entgegen in dem Unglauben des Volkes, von dem in Ps. 78, 19. 20 geschrieben steht: „Und sie redeten wider Gott und sprachen: wird uns Gott wohl einen Tisch bereiten können in der Wüste? Siehe er hat den Felsen geschlagen, daß Wasser hervorquollen und Bäche sich ergossen, wird er auch Brot geben können, oder wird er Fleisch bereiten seinem Volke?" — Auch das Manna hatte symbolische Bedeutung. Der Zweck seiner Ertheilung wird in den Büchern Mose's selbst in 5 Mos. 8, 3 also angegeben: „auf daß er dir

kund thue, daß nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von Allem, das aus dem Munde des Herrn kommt." Israel wird durch das Manna darauf hingewiesen, daß Gott allein sein Ernährer sey, daß die Kraft das Leben zu erhalten nicht am Brote hafte, daß es bei jeder Bedürftigkeit im Leiblichen und im Geistlichen den Blick nach oben zu richten habe. — Als Mittelglied zwischen der Speisung in der Wüste und der Speisung Christi ist die Vermehrung des geringen Vorrathes an Mehl und Oel bei der Wittwe zu Zarpath durch Elias in 1 Kön. 17 zu betrachten, ferner die Mehrung des Oeles der Wittwe durch Elisa in 2 Kön. 4, 1—7, endlich der Vorgang in 2 Kön. 4, 42—44. Ein Mann aus Baal Salisah bringt dort dem Mann Gottes zwanzig Gerstenbrote. Elisa spricht zu seinem Diener: „Gib es dem Volke, daß sie essen." Und sein Diener sprach: was soll ich hundert Mann an dem geben? Er aber sprach: „gib dem Volke, daß sie essen. Denn so spricht der Herr: man wird essen und übrig lassen." Und er legte es ihnen vor und sie aßen und ließen übrig nach dem Worte des Herrn. Im Hinblicke auf diese Thatsache spricht Christus den Befehl aus: συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα. Elisa wirkt das Wunder nicht, sondern sagt es nur vorher. Wie Moses bei der Speisung in der Wüste, verhält er sich ganz passiv. Christus nimmt hier nicht seine, sondern Jehovas Stellung ein.

V. 14—21.

Wir haben hier das zweite Siegel, wodurch der Vater den Sohn bezeichnet, die zweite wunderbare Thatsache, wodurch er ihn legitimirt zur Erhebung der hohen Ansprüche, die uns in der Rede entgegentreten, welche sich an diese beiden Thatsachen anschließt, Ansprüche, welche, so weit sie auch gehen, Angesichts dieser Thatsachen nur die Verblendung des Unglaubens für Anmaßungen erklären konnte. Der Abschnitt hat aber daneben, wie sich von selbst versteht, selbstständige Bedeutung. Die in ihm berichtete Thatsache trägt symbolischen, weissagenden Character und schließt eine reiche Fülle des Trostes für die Kirche in sich.

Die Grundlage der hier vorliegenden symbolischen Handlung des Herrn bildet Ps. 107, 23—32: „Die das Meer befahren auf Schiffen, Geschäft treiben in vielen Wassern. — Sie sahen die Werke des Herrn, und seine Wunder auf der Tiefe. Und er sprach und bestellte einen Sturmwind, der erhob seine Wellen. Sie steigen herauf zu dem Himmel, herab zu den Fluthen, ihre Seele in Leid zerfließet. Sie tanzen und wanken gleich dem Trunkenen, und all ihre Weisheit ist vernichtet. Und sie schreien zum Herrn in ihrer Noth; und aus ihren Bedrängnissen errettet er sie. Er wandelt den Sturm in Stille, und es schwiegen ihre Wellen. Und sie freuten sich, daß sie Ruhe hatten, und Er führte sie zum Ziele ihres Wunsches. — Die sollen preisen dem Herrn seine Huld, und seine Wunder den Menschenkindern. Und ihn erhöhen in der Versammlung des Volkes, und auf dem Sitz der Alten ihn loben."

Nach vielen Auslegern soll der Psalm den beständigen Lauf der göttlichen Vorsehung schildern, die Errettungen, die Gott den verschiedenen Classen der Leidenden zu Theil werden läßt. Danach wäre in unserm Abschnitte an Seefahrer im gewöhnlichen Sinne zu denken. Dagegen aber entscheidet gleich der Anfang des Ps., in dem der geschichtliche Ausgangspunct ausdrücklich und geflissentlich angegeben wird. Er soll nach V. 2 und 3 gesungen werden von den „Erlöseten des Herrn, die er erlöset hat aus der Hand der Noth und die er gesammelt hat aus den Ländern, von Aufgang und von Niedergang, von Norden und vom Meere." Eine solche Situation kommt in der Geschichte Israels nur einmal vor. Es gibt unter dem A. B. nur Eine große nationale Zerstreuung, die von der Jeremias weissagt in C. 15, 4: „und ich will sie in allen Königreichen auf Erden hin und hertreiben lassen", und Eine große nationale Sammlung, die aus dem Babylonischen Elend. Bezieht sich der Psalm auf diese, feiert er die Gnade der Wiederbringung des Volkes aus dem Exil, so steht auch fest, daß unser ganzer Abschnitt bildlichen Character hat, daß unter dem Bilde der Seefahrer, welche durch Gottes Gnade einen großen Sturm auf dem Meere glücklich bestanden haben und in den Hafen eingelaufen sind, die aus dem Exil errettete Gemeinde des Herrn erscheint.

Die Errettung der Gemeinde des Herrn wird in unserm Psalme gefeiert in einer Reihe, so zu sagen in einem Reigen wechselnder Bilder; derjenigen, die hungrig und durstig in der Wüste umherirrten und nun plötzlich zur bewohnten Stadt geführt wurden, der Gefesselten in dunklen Kerkern, die nun befreit sind, der Todtkranken, die nun genesen, endlich in unserm Abschnitte derjenigen, die einen großen Sturm auf dem Meere glücklich bestanden haben.

Das Meer ist in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes Symbol der Welt. Daniel sieht in C. 7 vier große Thiere aus dem Meere hervorsteigen, eins je anders als das andere, aus der Welt die nach einander folgenden Weltreiche. In der Apokalypse heißt es in C. 13, 1: „Und ich sah ein Thier aus dem Meere steigen", eine Weltmacht sich aus der Welt erheben. Der Vergleichungspunct ist zuerst das Massenhafte. Dann die beständige Unruhe, in der sich wie das Meer, so auch die Völkermasse befindet, wie Jesaias in C. 57, 20 von den Gottlosen, den Bürgern der Weltreiche sagt: „sie sind wie ein erregtes Meer, welches nicht ruhen kann." Als das Princip dieser Unruhe in dem geistigen Meere erscheint in Ps. 46, 4 der Hochmuth, der, nicht zufrieden mit dem von Gott zugetheilten Loose, stets es den Anderen zuvorthun, Alles an sich reißen will. Endlich stellt sich als Vergleichungspunct das von Zeit zu Zeit eintretende wilde Toben dar, besonders das Antoben gegen das Reich Gottes. „Es toben, schäumen seine Wasser", so heißt es von dem geistigen Meere der Welt in Ps. 46 und in Ps. 93 wird dem wider die Kirche tobenden Meere der Welt der Herr in seiner ruhigen allmächtigen Majestät entgegengestellt: „Es erheben Ströme, Herr, es erheben Ströme ihr Getöse. Mehr als die Stimme vieler Wasser, der herrlichen Wogen des Meeres, ist herrlich in der Höhe der Herr."

Die Gläubigen, die ihr Wesen in der Welt haben, erscheinen hier unter dem Bilde solcher, die das Meer befahren und dort ihr Geschäft betreiben als Schiffs- oder Handelsleute oder Fischer. Das weist uns darauf hin, daß ihre Lage eine sehr exponirte ist. Kein gefährlicherer Beruf, keiner der so gewaltig nach oben weist,

als der des Seemanns. — Durch die Schiffe, „da viele Leute bei einander sind und einerlei Zweck, Gefahr, Nutzen und Schaden haben", werden in dem symbolischen Sprachgebrauche der Schrift die Gemeinschaften bezeichnet. In Jes. 33, 21. 23 bedeuten die Schiffe die Staaten. Ebenso auch in Offenb. 8, 9, wo es in Ankündigung einer großen weltverheerenden Catastrophe heißt: „Und der dritte Theil der lebendigen Creaturen im Meere (dem Meere der Welt; gemeint sind die Menschen) starben, und der dritte Theil der Schiffe wurden verderbt." Hier sind die Schiffe Symbol der Gemeinde Gottes, wie ebenso auch in den auf der Psalmenstelle ruhenden symbolischen Handlungen des Herrn durch das Schiff die Kirche bedeutet wird, die schon in der Urzeit in der Arche versammelt war. „Wir alle — sagt Augustinus — sind in dem Schiffe. Die Einen arbeiten, die Anderen werden nur getragen; Alle zusammen aber leiden in dem Sturme Gefahr, und werden im Hafen errettet."

Die Winde bedeuten in der Schrift die von Gott verhängten Leiden und Anfechtungen. Hiob klagt in C. 9, 17 über Gott, der im Sturme ihn zermalt und mehret seine Wunden ohne Grund. In Ps. 103, 16 heißt es: „Denn ein Wind geht über ihn und er ist nicht mehr, und nicht erkennet ihn mehr sein Ort." Gemeint ist der Wind der Leiden, Trübsale, Krankheiten, der auf den schwachen Sterblichen einstürmt. In 1 Kön. 19, 11 bezeichnet der „große starke Wind, zerspaltend Berge und zerbrechend Felsen vor dem Herrn" den Sturm der Anfechtungen und Trübsale, welche über die Kirche und ihren Repräsentanten, den Propheten, ergingen und denen zuletzt auch seine Felsennatur zu erliegen drohte. Der starke Sturm aus Norden bei Ezechiel in C. 1, 4 bildet die Chaldäische Catastrophe ab. Die Winde, welche in Matth. 7, 25 wehen und an das Haus stoßen, sind Bild der Anfechtungen, wodurch der Glaube geübt und die Solidität des geistlichen Hauses auf die Probe gestellt wird. In Offenb. 7, 1 stehen vier Engel auf den vier Ecken der Erde und halten die vier Winde der Erde, auf daß kein Wind über die Erde blase, noch über das Meer, noch über einigen Baum, anzudeuten, daß alle

Trübsale aus Gottes Hand kommen, daß er sie aufhält und er, wo es angebracht ist, sie sendet.

„Er wandelt den Sturm in Stille und es schwiegen ihre Wellen", das ist der selige Ausgang, welcher der Kirche Gottes auf Erden stets zu Theil wird, das ist ihr großes Vorrecht vor der Welt, über welche so oft die vernichtenden Stürme des göttlichen Gerichtes ergehen, weil sie es nicht versteht zum Herrn in ihrer Noth zu schreien und weil von ihr nach der Errettung kein Dank zu erwarten ist. Unter dem Bilde der Windstille nach dem Sturme erscheinen die Zeiten der Ruhe und Erquickung auch in 1 Kön. 19. Sturm, Erdbeben, Feuer, in denen der Herr nicht ist, sind Bild der schweren Trübsale, in denen sich der Kirche, als deren Repräsentant der Prophet hier zu betrachten ist, der Herr verbirgt, wie Hiob in seinen Leiden so oft klagt, daß der Herr nicht mehr bei ihm ist, wie er den Wunsch ausspricht: „ach daß ich ihn zu finden wüßte, kommen möchte an seinen Ort", wie in Ps. 42 der Stachel des Schmerzes für den Psalmisten der ist, daß die Feinde ihm zurufen: wo ist dein Gott; das stille Säuseln ruft dem Propheten zu: nach harten Anfechtungen die liebliche Hülfe des Herrn.

Was nun in dem Psalme als Bild uns entgegentritt, das wird von dem Herrn in einer doppelten symbolischen Handlung verleiblicht, deren Schlüssel und Ausdeutung eben in der vorangehenden bildlichen Darstellung des Psalmes gegeben ist. Es ist das ein Verhältniß, welches auch sonst vielfach vorliegt. Schon unter dem A. T. kommt nicht selten der Fall vor, daß ursprüngliche Bilder von den späteren Gottesmännern zu symbolischen Handlungen, innerlich oder äußerlich vorgenommen, verdichtet werden. So ruht z. B. die symbolische Handlung, welche Jeremias in C. 25 vornimmt, da er den Auftrag des Herrn erhält: „nimm diesen Becher Weins voll Zorn von meiner Hand, und schenke daraus allen Völkern, zu denen ich dich sende, daß sie trinken, taumeln und voll werden vor dem Schwerte, daß ich unter sie schicken will" auf Jes. 51, wo der Herr spricht: „Wach' auf, stehe auf Jerusalem, die du von der Hand des Herrn den Kelch seines Grimmes getrunken hast. Siehe ich nehme den Taumelkelch

von deiner Hand, du sollst ihn nicht mehr trinken, sondern ich will ihn deinen Schindern in die Hand geben." Die symbolischen Handlungen des Jeremias haben gewöhnlich ein solches Bild bei einem älteren Propheten zur Grundlage.*) Unter dem N. T. aber ruhen die symbolischen Handlungen des Herrn in der Regel auf Bildern des A. T. Der Einzug in Jerusalem z. B. verkörpert das Wort Sacharja's: „Juble sehr Tochter Zion, jauchze Tochter Jerusalem. Siehe dein König wird kommen dir, gerecht und geschützt ist er, elend und reitend auf einem Esel, und auf einem jungen Esel, der Eselinnen Füllen." Die Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel stellt das Wort Maleachis: „Plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet und der Bundesengel, den ihr begehret, siehe er kommt, spricht Jehova Zebaoth", und das Wort Sacharjas: „Es wird nicht ferner ein Kananiter, ein Kaufmann (einer von Kanaans, des Schacherers Art und nicht von Juda) kommen in das Haus des Herrn" in plastischer Anschaulichkeit dar. Die Verfluchung des Feigenbaumes endlich ruht auf dem Ausspruche Michas (7, 1): „Wehe mir, es ergeht mir, wie nach der Sommererndte, es ist keine Traube zum Essen, nach Frühfeigen verlangt meine Seele", dessen Sinn der Prophet selbst durch die Worte ausdrückt: „Verschwunden ist der Fromme aus dem Lande und ein Rechtschaffner ist nicht mehr unter den Menschenkindern" und dann die Drohung des Gerichtes folgen läßt.

Das Ufer des Sees von Genezareth zu beiden Seiten war schon von Jesaias (8, 23) als Hauptschauplatz der Thätigkeit Christi bezeichnet worden. Daß der See selbst nicht leer ausgehen werde, müssen wir danach schon erwarten. In einer doppelten, zu verschiedner Zeit vorgenommenen symbolischen Handlung muß er als ein Abbild das Meer dieser Welt darstellen.

*) Selbst auf die falschen Propheten, die Affen der wahren, ist diese Verkörperung ursprünglicher bloßer Bilder zu symbolischen Handlungen übergegangen. Der Pseudoprophet Zedekias hatte sich nach 1 Kön. 22, 11 eiserne Hörner gemacht und sprach zu dem Könige von Israel: „so spricht der Herr: mit diesen wirst du Aram stoßen bis du sie aufreibest." In dem Segen Mose's in 5 Mos. 33, 17 heißt es grade von Joseph: „seine Hörner sind gleich Büffelhörnern, mit denselben wird er die Völker stoßen."

Die erste dieser Handlungen wird in dem Abschnitt Matth. 8, 23—27 beschrieben, dem Mrc. 4, 35—41. Luc. 8, 22—25 zur Ergänzung dienen. Der Vorgang bildet in der bedeutsamsten Weise das Verhältniß Christi zu seiner ganzen Kirche und ebenso auch zu jeder einzelnen Seele ab. Es ist eine thatsächliche Weissagung, die fortwährend in Erfüllung geht, die sich am herrlichsten am Ende der Tage bewähren wird. Christus läßt die Seinen in die mannigfachste Anfechtung gerathen. Oft scheint er zu schlafen, indem sich seine Hülfe verbirgt, aber wenn der Kleinglaube wähnt den völligen Untergang vor Augen zu sehen und mit Händen zu greifen, wenn es als gränzenlose Thorheit erscheint noch zu hoffen, zeigt sich plötzlich seine Hülfe.

Daß der Herr noch ein zweites Mal das Bild des 107. Psalmes zu einer symbolischen Handlung verkörpert hat, beweist wie sehr es ihm am Herzen lag, diese Anschauung den Gemüthern seiner Gläubigen recht tief einzuprägen. Die mannigfachen symbolischen Momente ließen sich in einer Handlung nicht vollständig zur Geltung bringen. So wurde ihr eine zweite zur Ergänzung hinzugefügt. Ueber diesen Vorgang, welcher in die Zeit des vorletzten Passas Jesu fällt, in die Zeit also, in der die Passion des Herrn und somit auch die damit innig verbundne Passion seiner Gläubigen schon in den Vordergrund zu treten begann, berichtet Matthäus in C. 14, 22—36, Marcus in C. 6, 45—56 und Johannes in unserm Abschnitte. (Lucas berührt ihn nicht, ohne Zweifel, weil er hier keine wesentlichen Ergänzungen zu bringen hatte.)

Christus, das ist in allen drei Evangelien der Kern, entfernt sich von seinen Jüngern, die sich auf dem unruhigen Meere der Welt befinden, bedroht durch die Stürme der Anfechtungen, und die Gefahr kommt innerlich und äußerlich. Er läßt lange auf sich warten. Endlich naht er, von den Seinen Anfangs unerkannt, und die Gefahr schwindet.

Gegen den früheren Vorgang bietet dieser eine Steigerung dar. Damals war Christus im Schiffe anwesend, wenn er gleich schlief, hier ist er abwesend. Damals war es Tag, hier vermehrte die Dunkelheit der Nacht die Gefahr und die Furcht. Die Abwesenheit, speciell der Aufenthalt auf dem Berge während der

Gefahr der Jünger, und die Nacht, das ſind die beiden eigenthümlichſten Züge.

V. 14. „Die Menſchen nun, da ſie das Zeichen ſahen, welches Jeſus that, ſprachen: dieſer iſt wahrlich der Prophet, welcher in die Welt kommt.“ Der Prophet iſt aus 5 Moſ. 18, vgl. zu C. 1, 21. Das: „welcher in die Welt kommt“, weiſt auf Mal. 3, 1, vgl. zu C. 1, 9. Schon die Mitbeziehung auf die Stelle, in welcher der Meſſias als der Herr vom Himmel, der himmliſche König des Bundesvolkes erſcheint, zeigt, daß das Volk den Meſſias nicht einſeitig als Propheten betrachtet, daß es ihn nur deshalb alſo bezeichnet, weil er in der Grundſtelle der Moſaiſchen Bücher alſo genannt worden war. Daß ſie nicht minder auch die Weiſſagungen des A. T. vor Augen haben, in denen der Meſſias als König Iſraels erſcheint, vgl. zu 1, 50, erhellt auch aus der Veranlaſſung, welche die Anerkennung Chriſti als Meſſias hervorrief: nicht als Prophet, ſondern als König hatte Chriſtus ſein Volk geſpeiſt. Ganz beſonders aber daraus, daß ſie nach V. 15 Chriſtum zum Könige machen wollen.

V. 15. „Jeſus nun, da er erkannte, daß ſie kommen würden und ihn greifen, damit ſie ihn zum Könige machten, entwich abermal auf den Berg, er ſelbſt allein.“ Calvin: Volebant Christum rapere, h. e. violento impetu regem quasi invitum facere volebant. Er fügt hinzu: quare si probari illi cupimus, quum deferimus honorem, semper quid postulet spectandum est. Daß das Volk Chriſto Gewalt anthun will, zeigt daß in ihm das dunkle Gefühl ſich regt von der Unverträglichkeit des ordinären Königthums, welches ſie im Intereſſe ihrer niederen Gelüſte ihm aufdringen wollen, mit ſeinem Weſen. Die Weglaſſung des πάλιν in mehreren critiſchen Hülfsmitteln erklärt ſich daraus, daß nach V. 5 der erſte Aufenthalt Jeſu auf dem Berge kein ſolcher der Zurückgezogenheit zu ſeyn ſchien. Daß dies aber bloßer Schein iſt, haben wir bereits nachgewieſen. Den eigentlichen Zweck des Aufenthaltes Jeſu auf dem Berge haben ſchon Matthäus und Marcus angegeben. Nachdem er die Jünger, die ſich ſchwer von

dem geliebten Meiſter trennen konnten, genöthigt hatte allein zu Schiffe zu gehen, war er dort allein zu beten, für ſeine Jünger, damit in der ſchweren Anfechtung, welche er über ſie verhängen mußte, ihr Glaube nicht ausgehe. Schon die Kirchenväter, beſonders Cyrillus und Auguſtinus, erblickten in dieſem Entweichen Jeſu auf den Berg ein Vorbild ſeiner Auffahrt in den Himmel, wo er zur Rechten Gottes iſt und die auf dem ſtürmiſchen Meere der Welt hin und her geworfenen Seinen vertritt.*)

V. 16. „Da es aber Abend ward gingen ſeine Jünger hinab an das Meer. V. 17. Und traten in das Schiff und gingen jenſeits des Meeres nach Capernaum.“ Die Ergänzung gewähren Matthäus und Marcus. Nach ihnen hatte Jeſus den Jüngern geboten, ohne ihn dem jenſeitigen Ufer zuzufahren. Da er ſich ſo ſelten von ſeinen Jüngern trennte, da dieſe ſo ungern allein fahren wollten (er mußte ſie zwingen), ſo mußte er dazu wichtige Urſachen haben. Welche, das erkennen wir aus dem Erfolge. Die Abfahrt erfolgte ſchon ehe Jeſus ſich auf den Berg zurückzog. Jeſus entläßt, nachdem die Apoſtel ſchon das Schiff beſtiegen haben, erſt die Menge. Dann begibt er ſich auf den Berg. Johannes ſagt erſt, was Jeſus that Angeſichts jenes Verſuches der Menge, ihn zum Könige zu machen, dann wendet er ſich zu den Jüngern. Der ὀψία, dem Spätabende, vgl. Matth. 14, 15. 23, gehört auch das Entweichen Jeſu auf den Berg an. Erſt hier aber wird erwähnt, daß es Abend geworden, weil es für die Situation der Jünger von Bedeutung war. An das: da es Abend ward, hier ſchließt ſich im Folgenden das: und es war finſter geworden, an. Es iſt unter allen Umſtänden bedenklich zu Schiffe zu gehen, ohne Jeſum bei ſich zu haben, ganz beſonders aber, wenn es Abend wird und der Tag ſich ſchon geneigt hat, wenn die finſtere Nacht im Anzuge iſt mit ihren Gefahren und Schrecken.

„Und es war ſchon finſter geworden und Jeſus war nicht zu ihnen gekommen. V. 18. Und das Meer ward aufgeregt, da ein

*) Auguſtinus: Quod ascendit relictis turbis solus Dominus orare in montem, mons ille alta coelorum significat. Relictis enim turbis, solus Dominus post resurrectionem ascendit in coelum et ibi interpellat pro nobis, sicut Apostolus dicit.

großer Wind wehte.“ „Mit Recht heißt es — sagt Augustinus — es sey schon dunkel geworden. Denn Jesus war noch nicht gekommen.“ Das war es eigentlich, was die Dunkelheit für sie zur Dunkelheit machte. Hätten sie das Licht der Welt bei sich gehabt, so wäre die Nacht für sie zum Tage geworden. Augustinus erblickt in dieser Dunkelheit ein Abbild des Zustandes, welcher nach dem Zeugnisse der Schrift eintreten soll, wenn das Ende der Welt herankommt: „Je mehr sich das Ende der Welt naht, desto mehr wachsen die Irrthümer, mehren sich die Schrecken, wächst die Ungerechtigkeit, wächst der Unglaube.“ — Das Meer erhob sich von großem Winde: „Sie standen — sagt Augustinus — noch mehr in Gefahr durch den Zweifel im Gemüthe, als dem Leibe nach in den Wellen.“ Die äußere Gefahr wird eingehender geschildert von Matthäus: „Und das Schiff war schon mitten auf dem Meere und litt Noth von den Wellen, denn der Wind war ihnen entgegen.“ Es heißt eigentlich: das Schiff wurde gequält von den Wellen. Auf das Schiff wird hier übergetragen, was diejenigen empfanden, welche darin waren. Diese hatten einen harten Stand. Da der Wind ihnen entgegen war, so waren sie auf das Rudern angewiesen. Das war harte und schwere Arbeit und brachte doch nur wenig vorwärts. Marcus aber läßt einen Lichtstrahl hineinfallen in das düstre Gemälde, wenn er sagt, der auf dem Berge betende Jesus habe sie gesehen, da sie also gequält waren (V. 48), ein Zug, den er ohne Zweifel von Petrus empfangen hat und dieser von seinem Meister. Durch solches Sehen gab sich Jesus als derselbe zu erkennen, der einst sprach: „Ich habe gesehen das Elend meines Volkes in Aegypten“, 2 Mos. 3, 7, der Davids Flucht zählte und alle seine Thränen vor Augen hatte, Ps. 56, 9. Solches Sehen Jesu ist der Kirche aller Zeiten und besonders in ihrer schweren Bedrängniß am Ende der Tage dadurch gewährleistet, daß der Menschensohn zugleich der Herr vom Himmel ist: „Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?“ Es ist aber das Sehen kein müßiges, es ist das Sehen der Allmacht und Liebe, welches die Hülfe vorbereitet und sie bringt, sobald die Zeit und Stunde gekommen, die er sich vorbehalten hat.

V. 19. „Da sie nun gerudert hatten bei fünf und zwanzig

oder dreißig Feldweges, sahen sie Jesum auf dem Meere dahergehen und nahe bei das Schiff kommen, und sie fürchteten sich." Das ἐληλακότες, da sie gerudert hatten, steht im Einklange mit der Nachricht des Matthäus, daß der Wind ihnen entgegen war und verlangt diese Thatsache. Johannes hat nur der Stärke des Windes gedacht. Ebenso bedarf auch das ἐφοβήθησαν, sie fürchteten sich, der Ergänzung aus den früheren. Daß Jesus sie auf Grund ihrer Furcht anredet, setzt voraus, daß die Furcht nicht blos als Affect in ihnen vorhanden war, daß sie sich kundgegeben hatte. Matthäus und Mrc. sagen dies ausdrücklich. Der Erstere fügt zu ἐταράχθησαν hinzu: καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν. Nach Matthäus war das Schiff mitten im Meere, μέσον τῆς θαλάσσης. Dazu geben die 25—30 Stadien das Genauere. Josephus, vom jüd. Kr. 3, 10, 7 gibt dem See 140 Stadien Länge und 40 Stadien Breite. Robinson bestimmt die größte Breite des Sees zu ungefähr sechs englischen Meilen, die Breite Tiberias gegenüber nur zu fünf III, 575, welche etwa 40 Stadien entsprechen. Characteristisch ist das hinzugefügte ὡς. Lampe: religiosorum sane testium est, nihil incertum etiam quoad minimas circumstantias ut certum definire. Die Zeit der Ankunft Jesu wird näher von Matthäus und Marcus angegeben. Nach ihnen kam Jesus zu den Jüngern auf das Meer um die vierte und letzte Nachtwache, also beim Anbruche des Morgens. So lange hatte Jesus im Gebete zugebracht, die Jünger in schwerer Arbeit, Noth und Angst. Wie oft hatten sie unterdeß gerufen: „Hüter ist die Nacht schier hin!" Es war dieselbe Nachtwache, welche in 2 Mos. 14, 24 als die Nachtwache des Morgens bezeichnet wird, dieselbe Zeit, da einst der Herr blickte in der Wolken- und Feuersäule und verwirrte das Lager der Aegypter, also daß Aegypten sprach: „ich will fliehen vor Israel, denn der Herr streitet wider sie gegen Aegypten", die Zeit, da die Wasser zurückkehrten und die Rosse und Reiter bedeckten im ganzen Heere Pharaos. Es ist der Symbolik des ganzen Vorganges angemessen, daß die Noth die ganze Nacht hindurch währt, die Errettung mit dem Anbruche des Morgens eintritt, welcher das natürliche Abbild des Heiles ist, wie es ja auch bei der Thatsache der Urzeit nicht zufällig ist,

daß das Meer grade bei Anbruch des Morgens zurückkehrte, nicht zufällig auch, daß die Auferstehung Christi, dies große Vorbild aller Heilsspendungen an die Kirche, grade in der Frühe des Morgens erfolgte und also der Kirche Anlaß gegeben wurde zu singen: „Wenn ich des Nachts oft lieg' in Noth, verschlossen gleich als wär' ich todt, läßt du mir früh die Gnadensonn' aufgehn, nach Trauren, Freud' und Wonn'." Auf derselben Symbolik ruht es, wenn David singt: „Den Abend lang währet das Weinen und am Morgen die Freude", und ferner: „ich will des Morgens rühmen deine Güte", und wenn die Söhne Koras von Zion sagen: „Gott hilft ihr bei des Morgens Anbruch." — Jesus zeigt seine Macht über das Meer zuerst dadurch, daß er auf demselben einhergeht, zu Trotze seines Wüthens und Wallens. Er folgt hier dem Vorbilde Jehovas, der einst in der Urzeit durch das Meer einherschritt, wie der Psalmist sagt (Ps. 77, 20): „Dein Weg war im Meere und dein Pfad in vielen Wassern und deine Fußtapfen wurden nicht erkannt." Die symbolische Bedeutung dieses Vorganges wurde schon von Augustinus richtig erkannt: „Wenn dies Schiff auch geängstigt wird durch die Stürme der Anfechtungen, so sieht es doch seinen Herrn und Gott wandeln über alle Höhen des Meeres, das ist über alle Herrschaften dieser Welt." Ebenso von Chemnitz: „Der Herr wird die Seinen erlösen um die vierte Nachtwache, das ist am Ende der Zeitlichkeit, wenn die Nacht dieser Welt beinahe zu Ende ist. Unterdessen war das brausende Meer, so viel es auch unter den Fußtapfen des Herrn murren mochte, doch genöthigt ihn zu tragen, gern oder ungern: ebenso, so viel sich auch die Höhen dieser Welt und ihre Mächte erheben mögen, dennoch tritt auf ihr Haupt unser Haupt." Zu gehen auf den Höhen des Meeres, das erscheint im A. T. als ein hohes Privilegium Gottes. „Er breitet den Himmel aus alleine, und gehet auf den Höhen des Meeres", Hi. 9, 8. Daß Jesus dieses Privilegiums theilhaftig ist, zeigt, daß seine Kirche dem Brausen des Meeres ruhig und mit heiterer Freudigkeit zusehen darf. — Die Jünger *fürchteten* sich, da sie Jesum auf dem Meere einhergehen und nahe bei das Schiff kommen sahen. Woher diese Furcht, statt der jubelnden Freude, die wir erwarten sollten?

Johannes beantwortet dieſe Frage nicht ſelbſt und weiſt eben damit ſo gut wie ausdrücklich auf ſeine Vorgänger zurück, bei denen wir die Antwort vorfinden. Matthäus ſagt: „Und da ihn die Jünger ſahen auf dem Meere gehen, erſchraken ſie und ſprachen: Es iſt ein Geſpenſt und ſchrieen vor Furcht.“ Ebenſo Marcus. Geſpenſter wurden für Vorboten des bevorſtehenden Unterganges gehalten. Es iſt bedeutſam, daß die Jünger Anfangs Chriſtum verkannten, daß ſie denjenigen für den Boten des Verderbens hielten, der aller ihrer Noth ein Ende zu machen kam. Es erinnert uns das, daß unſer Auge gar kurzſichtig iſt, daß wir oft die Erſcheinungen nicht mit dem richtigen Maaßſtabe meſſen, daß unſer Heiland manchmal in ſeltſamer Verkleidung auftritt, daß grade die Thatſachen, welche den unmittelbaren Untergang vor Augen zu ſtellen ſcheinen, nicht ſelten Vorboten des beginnenden Heiles ſind, daß wir alſo mit dem Schreien vor Furcht behutſam ſeyn müſſen.

V. 20. „Er aber ſpricht zu ihnen: Ich bin es, fürchtet euch nicht. V. 21. Sie wollten ihn alſo in das Schiff nehmen, und ſogleich war das Schiff am Lande da ſie hinfuhren.“ Wenn man nach der Verirrung unſerer Zeit und gegen die Weiſe des geſammten Alterthums das Evangelium Johannis losreißt von den früheren, ſo kann es allerdings Bedenken haben, den Umſtand zu ergänzen, daß Jeſus wirklich das Schiff beſtieg. Wenn aber Johannes die frühere Erzählung vorausſetzt, ſo konnte er ſich begnügen darauf hinzuweiſen, daß die Jünger danach verlangten, Jeſum in das Schiff aufzunehmen. Das: „ſie wollten“ bildet den Gegenſatz gegen die frühere Furcht, da Jeſus dem Schiffe nahe kam: nun wollten ſie ihn in das Schiff aufnehmen und nachdem ſie es gethan, waren ſie gleich am Lande. Ein grober Widerſpruch würde nirgends weniger an ſeiner Stelle ſeyn, als grade hier, wo Alles ſonſt Harmonie iſt, bis ins Kleinſte hinein. Die Auffaſſung: ſie wollten dies zwar, aber es wurde dies dadurch unnöthig u. ſ. w. würde nur dann eine berechtigte ſeyn, wenn ſtatt des und ein aber ſtände. Das Bild ferner würde ganz zerriſſen werden, wenn Jeſus nicht in das Schiff getreten wäre. Grade der Gegenſatz des außer und des in bildet den Mittelpunkt. Das war die eigentliche Offenbarung der Herrlichkeit Chriſti, daß mit dem Momente,

da er das Schiff betrat, der Wind ruhte, so daß sie die an sich kurze Strecke in kurzer Zeit zurücklegen konnten. Eine weitere Wunderwirkung, als daß der Wind ruhte, ist nach den andern Evangelien nicht anzunehmen. Das Wort des 107. Ps.: „Er wandelt den Sturm in Stille, und es schwiegen ihre Wellen. Und sie freuten sich, daß sie Ruhe hatten, und er führte sie zum Ziele ihres Wunsches" ging hier von Neuem in Erfüllung, wurde hier verleiblicht in einer Thatsache, welche zugleich eine Weissagung ist und als solche eine Fülle des Trostes in sich birgt.

Das ist nun der Vorgang, so weit ihn die Evangelisten gemeinsam haben. Der erste Apostel unter den Evangelisten theilt uns noch eine Thatsache mit, das Wandeln des Petrus auf dem Meere, welche die Anderen übergehen, ohne Zweifel, weil er sie vollständig mitgetheilt und keinen Stoff zur Nachlese übrig gelassen hatte. Sie gehört zwischen das Wort Christi: ich bin es, fürchtet euch nicht, und sein Eintreten in das an sich so schwache und doch durch ihn so unüberwindliche Schifflein.

V. 22—59

folgt nun die an die Speisung anknüpfende Verhandlung Jesu mit den Juden, worin er auf sich als das wahrhaftige Brot hinweist. Diese, und ebenso die daran sich anschließende Verhandlung mit den Aposteln, V. 60—71, ist dem Johannes allein eigenthümlich.

V. 22. „Des anderen Tages das Volk, das jenseits des Meeres stehen geblieben war, indem es sah, daß kein anderes Fahrzeug dort war, als nur eins, und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Schiff gegangen war, sondern allein seine Jünger waren vorangegangen. V. 23. Es kamen aber andere Fahrzeuge von Tiberias nahe zu der Stätte, wo sie das Brot gegessen hatten, unter des Herrn Danksagung. V. 24. Da nun das Volk sah, daß Jesus nicht dort war, noch seine Jünger, stiegen auch sie in die Schiffe und gingen nach Capernaum, Jesum suchend." Die Rede ist hier etwas verwickelt, in Folge der großen Sparsamkeit des Evangelisten in der Berichterstattung über Alles, was nicht unmittelbar zur Erbauung dient. Die Erzählung ist so zu ordnen:

Ein Theil des Volkes war durch die Erwägung, daß Jesus in das einzig vorhandene Schiff (ἐκεῖνο, εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ in V. 22 ist ein gutes Glossem) nicht mit seinen Jüngern eingetreten war, veranlaßt worden zu bleiben, in der Erwartung, daß Jesus zurückkehren müsse. Am folgenden Tage aber, als diese sahen, daß Jesus nicht da war, auch seine Jünger nicht mit den Schiffen aus Tiberias gekommen waren, um ihn abzuholen, benutzten sie eben diese Schiffe zur Ueberfahrt nach Capernaum, um dort Jesum aufzusuchen. — V. 24 kann nicht Wiederaufnahme des ἰδών u. s. w. in V. 22 seyn, sondern es werden dort die Momente nachgebracht, welche das Volk zur Abreise bestimmten, im Gegensatze gegen diejenigen, welche es früher zum Bleiben veranlaßt hatten. Der früheren Wahrnehmung tritt in V. 24 die neue entgegen, wodurch die frühere indifferenzirt wurde. War am folgenden Tage weder Jesus dort noch seine Jünger, so ergab sich das Resultat, daß er, wenn er auch nicht in das Schiff gestiegen war, doch auf andere Weise herüber gekommen seyn mußte. Ὅτε οὖν εἶδεν knüpft nicht an das ἰδών an, sondern nur an das τῇ ἐπαύριον — θαλάσσης. Von ἰδών bis ἀπῆλθον haben wir die Motivirung des ἑστηκώς: das Volk, welches jenseits des Meeres stehen geblieben war, indem oder weil es sah. Wird dies erkannt, so wird man sich auch nicht versucht fühlen, ἰδών im Sinne des Plusquamperf. zu nehmen. — Die Lesart εἶδεν oder εἶδον in V. 22 ist aus unzeitiger Vergleichung von V. 24 geflossen. Sie gibt keinen passenden Sinn. Sie weist das Sehen dem folgenden Tage zu, während es doch nur dem Abend nach der Speisung angehört haben kann, da es sah, nämlich am vorigen Tage, auf den auch das ἦν, das συνεισῆλθε und das ἀπῆλθον hinführt. — Die Notiz in V. 23 dient einem doppelten Zwecke, zuerst als Unterlage für das οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, die auf diesen Schiffen zurückgekehrt seyn könnten, dann für das ἐνέβησαν αὐτοὶ εἰς τὰ πλοῖα. Völlig verwirrend ist die Annahme der Abhängigkeit dieses Satzes von ὅτι in V. 22. Das ἰδών bezieht sich auf die Wahrnehmung von Thatsachen, welche dem Abende der Speisung angehörten, dagegen aber die Schiffe kamen erst den folgenden Tag an. — Weshalb kamen die Schiffe aus Tiberias? Vielleicht um Jesum

an dem jenseitigen Ufer zu suchen. Dann erklärt es sich, weshalb die Benutzung dieser Schiffe so bereitwillig der Menge gewährt wird, welche auf ihnen nicht nach Tiberias fährt, sondern nach Capernaum. Da sie die Nachricht erhalten, daß Jesus wahrscheinlich in Capernaum sey, so richten sie dorthin ihren Lauf. — Es ist nicht von der ganzen Menge die Rede, die an der Speisung theilgenommen, sondern von der Menge, die an dem Orte der Speisung *geblieben* war, im Unterschiede von der gewiß weit größeren Anzahl derer, die sich nach Hause oder in die umliegenden Ortschaften, Mrc. 6, 36, begeben hatten, im Gehorsam gegen die Weisung Christi, welcher die Haufen entlassen, also ihnen förmlich erklärt hatte, daß er auf diesem Terrain nicht weiter mit ihnen verkehren wolle, Matth. 14, 22. 23. Die Fahrzeuge aus Tiberias konnten nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil der früheren großen Versammlung aufnehmen. Die Zurückgebliebenen waren gewiß die am wenigsten tiefer Angeregten, wahrscheinlich dieselben, von denen der Anschlag ausgegangen war, Christum wider Willen zum Könige zu machen. Dieser Anschlag und ihr Zurückbleiben ging aus demselben Grunde hervor. Diese Bemerkung ist in Bezug auf das Folgende nicht ohne Bedeutung. Der niedere Standpunct, den die Menge dort einnimmt, mit welcher Christus verkehrt, darf nicht ohne Weiteres auf die ganze Versammlung ausgedehnt werden, der die Speisung zu Theil wurde. Das Zeichen selbst hat das Vorhandenseyn solcher zur Voraussetzung, die vermögend waren es zu verstehen und zu Herzen zu nehmen. Jesus hätte, wie es scheint, seine Wunderkraft vergeudet, wenn von allen Betheiligten gälte, was er in V. 26 sagt. Er hätte dann seinem eignen Worte zuwider die Perlen vor die Säue geworfen.

V. 25. „Und da sie ihn fanden jenseits des Meeres, sprachen sie zu ihm: Rabbi, wann bist du hergekommen?“ Nach V. 59 fanden sie Jesum in der Synagoge zu Capernaum. Jenseits des Meeres aber, darauf kam es an. Wie er über das *Meer* gekommen, das war die Frage. — Sechsmal reden die Juden, sechsmal antwortet ihnen Jesus, so daß also die Unterredung sich in der Zwölfzahl vollendet. — Die Frage nach dem *wann* ist zugleich die Frage nach dem *wie*. War Jesus zu-

gleich mit seinen Jüngern nach Capernaum gekommen, so konnte dies nur auf wunderbarem Wege geschehen seyn. Denn daß Jesus nicht zugleich mit seinen Jüngern abgefahren war, hatten sie gesehen, auch daß kein anderes Schiff da gewesen war. Das wie aber interessirte sie insofern, als sie hofften, daß die sich darin kundgebende Wunderkraft sich nicht etwa zum Heile ihrer Seelen, sondern für ihr irdisches Wohlergehen förderlich erweisen soll. Wem das Meer von Tiberias gehorchen muß, dem wird auch das Meer der Völker keinen Widerstand leisten können, der wird für sein Volk ein guter Speisekönig seyn. Diese verkehrte Disposition des Gemüthes, aus der die Frage hervorging, erklärt es, daß Jesus sie gar nicht beantwortet, daß er die Rede sofort auf ein anderes Gebiet herüberwirft. Hätten sie die Frage im Interesse ihrer unsterblichen Seelen gethan, um die Heilandskraft zu erkennen, welche für diese in Jesu vorhanden war, so würde die Frage nicht unbeantwortet geblieben seyn. Jesus würde ihnen ausdrücklich gesagt haben, was er jetzt durch sein Stillschweigen zugibt, daß er in wunderbarer Weise über das Meer gekommen sey, und also die Kraft besitze, das erregte Meer ihrer Lüste und Leidenschaften zu bewältigen, die Kraft das Schiff der Kirche in den Hafen des ewigen Lebens zu führen. Da sie aber nur im Interesse ihrer Gelüste fragen, so führt er sie von dem Aeußeren auf das Innerliche, von dem Gedanken an irdische Speise und äußerliches Wohlergehen auf die wahrhaftige Nahrung für die Seele, auf die Speisung für das ewige Leben, welche durch die äußere Speisung abgebildet worden war. Augustinus: Ille post miraculi sacramentum et sermonem infert, ut si fieri potest, qui pasti sunt pascantur, quorum satiavit panibus ventres, satiet et sermonibus mentes; sed si capiant.*)

V. 26. „Antwortete ihnen Jesus und sprach: wahrlich, wahrlich ich sage euch: ihr suchet mich nicht weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr gegessen habt von den Broten und seyd satt geworden." Was Jesus im Aeußerlichen thut, ist eine Hin-

*) Bengel: Non respondet Jesus ad Judaeorum quando: et sic saepe in sermonibus ea, quae series rerum et status animarum requirit, potius spectat, quam interpellationes loquentium alienas.

weisung auf die Kräfte und Schätze, die bei ihm für die Ausrichtung seines eigentlichen Berufes, für die Ertheilung des ewigen Lebens vorhanden sind, welches das einzige des Volkes Gottes würdige Ziel, die einzige des wahrhaftigen Heilandes würdige Gabe ist. Wer in den Wundern Jesu nicht Zeichen in diesem Sinne erblickt, sondern nur die Anfänge einer auf äußere irdische Beglückung gerichteten Thätigkeit, der würdigt zugleich sich selbst und den Heiland herab. Jene Juden haben aber auch in der Christenheit zahlreiche Genossen. Zeitliches Wohlergehen, das ist es, was die Meisten bei Christo suchen (Augustinus: Vix quaeritur Jesus propter Jesum). Wenn dies ihnen entzogen wird, so ärgern sie sich. So lange sie Brot essen und satt werden, sind sie dankbar und anhänglich, wenn die Anfechtung kommt und das Zeitliche weggerissen wird, fallen sie ab. Das ist ein gar tief sitzender Schade der menschlichen Natur. — Jesus gibt sich hier als den zu erkennen, welcher weiß, was in dem Menschen ist, 2, 24. 25. Daß er nicht psychologische Vermuthungen ausspricht, sondern als derjenige redet, der Herzen und Nieren prüft, das gibt er durch die lebhafte Versicherung ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (vgl. zu 1, 52) zu erkennen, die in dieser Rede viermal wiederkehrt, V. 32. 47. 53, und überall auf Jesum hinweist als den, der unbedingt zuverlässig ist, der redet, was er weiß, und bezeuget, was er gesehen hat. Jesus zeigte hier zugleich, daß er unbedingt über dem Volke steht, daß er nichts bei ihm zu suchen und keinen Grund hat, ihren verkehrten Neigungen zu schmeicheln, wozu diejenigen verurtheilt sind, die in ihrem eignen Namen auftreten.

V. 27. „Wirket nicht die vergängliche Speise, sondern die Speise bleibend in das ewige Leben, welche des Menschen Sohn euch geben wird; denn diesen hat der Vater versiegelt, Gott.“ Wir haben hier eine Berührung mit dem, was Jesus zu der Samaritern spricht. Wie dort von dem leiblichen auf das geistliche Wasser, so führt er hier von dem leiblichen Brote herüber zu dem geistlichen. Er bezeichnet sich hier ebenso als das Brot des Lebens, wie er sich dort als das Wasser des Lebens bezeichnet hatte. Der Speise, die zum ewigen Leben bleibt, hier, entspricht das Wasser, das zum Quell wird, der in das ewige

Leben ſpringt, in C. 4, 14. — Die Speiſe, welche des Menſchen Sohn gibt, iſt nach V. 33 er ſelbſt. Er gibt die Speiſe, indem er Antheil an ſich ſelbſt gibt. — Die ſelbſt vergängliche Speiſe, Matth. 15, 17, kann kein unvergängliches Heil gewähren, und iſt alſo von ſehr untergeordneter Bedeutung. Auf gleicher Linie mit der vergänglichen Speiſe liegt alles was zur Förderung des irdiſchen Daſeyns dient. Calvin: noverat hominum sensus terrenis curis devinctos teneri. Quesnel: „Wenn man alle Stände der Welt betrachtet, iſt es nicht wahr, daß man dort faſt alle Menſchen einzig und allein beſchäftigt findet mit der Sorge für die vergängliche Nahrung oder mit Gedanken an ein noch vergänglicheres und eitles Glück, als ob der Menſch dazu das Leben erhalten hätte?“ — Daß ſie die höhere Speiſe wirken, daß ſie dieſelbe erarbeiten ſollen, zeigt daß der Glaube — in dieſen wird in V. 29 ausdrücklich die Sphäre der Wirkſamkeit geſetzt — kein Ruhekiſſen für die Faulheit iſt, daß er eine größere geiſtige Energie erfordert, wie das Umgehen mit den ſogenannten guten Werken. Die Trägheit und Schlaffheit iſt es, die ſo Manche nicht zum Glauben kommen läßt. Sie wollen ſich nicht aufraffen aus ihrem natürlichen, durch Gewohnheit lieb gewordnen Weſen, ſie haben große Scheu vor dem Ernſte der Buße, welche die Grundlage alles wahrhaftigen Glaubens iſt, ſie ſcheuen ſich vor der Anſtrengung ihre zerſtreuten Sinne aus der Vielheit in das Eins des Glaubens zu ſammeln. Wie von dem Glauben das Wirken und Ringen unzertrennlich, wie fern ihm die todte Paſſivität iſt, das zeigt ſchon in der Urzeit das Vorbild des Kampfes Jakobs. Als Werk, ἔργον, erſcheint der Glaube, im Gegenſatze gegen allen falſchen Quietismus, auch in 1 Theſſ. 1, 3, wo das parallele κόπος zur Erläuterung dient, und auch in 2 Theſſ. 1, 11 redet Paulus von dem ἔργον πίστεως. In Phil. 2, 12 redet er von einem Wirken des Heiles. — Aus dem wirket darf man nicht ſchließen, daß der Glaube ein Menſchenwerk ſey, im graden Gegenſatze gegen V. 44, wonach Niemand zu dem Sohne kommen kann, es ziehe ihn denn der Vater, und gegen V. 65. Das Wirken ſoll nicht auf eigne Hand, ſondern im Anſchluß an Gott geſchehen, der überall das Wollen und das Vollbringen gibt, Phil. 2, 13. An

ein Wirken auf eigne Hand kann auf dem Gebiete der Offenbarung nicht gedacht werden, die schon auf den ersten Blättern ihrer Urkunden das Wesen der Frömmigkeit als den Wandel mit Gott bezeichnet, und diesen als das einzige Mittel des Widerstandes gegen die Macht des mit dem Sündenfall eingetretenen tiefen Verderbens der menschlichen Natur, 1 Mos. 5, 24 und 6, 9. — Der Glaube ist nicht selbst die Speise, oder dasjenige, was die Seele nähren und erquicken kann, diese ist Christus, V. 35, sein Fleisch und sein Blut, V. 55, er ist nur die Vorbedingung des Empfangens der Speise, die bittende Hand, die nach ihr ausgestreckt wird. — Unter dem Bilde der Speise und des Trankes erscheinen die von Christo darzubietenden Heilsgüter schon in Jes. 55, 1. 2. Den Kern dieses Heiles lernen wir aus C. 53 kennen. Es ist die Erlösung und Versöhnung durch den Knecht Gottes. Doch dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Es wird vielmehr die ganze Fülle des Heiles in Christo bezeichnet, wodurch die hungrige und durstige Seele gesättigt wird. Dem wirken hier entspricht das dreifach wiederholte kommen und das kaufen in Jes. 55, 1: „Auf all ihr Durstigen kommt zum Wasser, und die ihr kein Silber habt, kommt, kaufet und esset, und kommt, kaufet ohne Silber und ohne Kaufpreis Wein und Milch." Daß das kommen und kaufen vermittelst der Buße geschieht, welche die unerläßliche Bedingung der Theilnahme am Heile ist, zeigt das Folgende, vgl. V. 6 und 7. — „Welche des Menschen Sohn euch geben wird": sie werden aufgefordert schon jetzt die Speise zu wirken, danach kann sich das Fut. δώσει nur auf die Voraussetzung des Wirkens beziehen, nicht aber auf die des Leidens und der Verherrlichung Christi, s. v. a. welche euch des Menschen Sohn sofort geben wird, sobald ihr nur seiner Aufforderung: wirket, Genüge geleistet habt, durch den Glauben und die seine Grundlage bildende Buße. Als den Menschensohn bezeichnet sich Christus in Hinweisung auf die nach der Grundstelle des Daniel hinter der niederen menschlichen Erscheinung verborgne göttliche Herrlichkeit, vgl. zu 1, 52. Die Thatsache der menschlichen Niedrigkeit Christi bildete einen grellen Contrast dagegen, daß er sich hier als den alleinigen Spender der Gabe zum ewigen Leben darstellt. Christus räumt diesen

Contraſt ein, benimmt ihm aber ſein Befremdendes durch die Hinweiſung auf die Weiſſagung Daniels, bei dem der Menſchenſohn zugleich der Herr vom Himmel iſt. — „Denn dieſen hat der Vater, Gott, verſiegelt.“ Das verſiegeln kam ſchon in 3, 33 im Sinne des Beſtätigens vor. Das Siegel der Beſtätigung, welches der Vater dem Sohne aufgedrückt hat, beſteht in den Werken, 5, 36, welche ebenſo viele Zeichen ſind. Chriſtus redet zu ſolchen, welche eben bei der Speiſung Zeugen einer ſolchen Verſiegelung geweſen waren, welche auch von dem Wunder auf dem Meere eine gewiſſe Kunde hatten, V. 25. Luther: „Der Vater hat ſeine Siegel und Bullen an den Sohn gehängt. — Als ſollte er ſagen: Sehet zu, daß ihr euch feſt daran haltet. Kommt eine andere Lehre, die dich ewig ſpeiſen will, und hat das Siegel und dieſe Briefe nicht, ſo Chriſtus iſt, ſo hüte dich davor.“ — Zu dem Vater iſt ὁ θεός hinzugeſetzt „zur mehreren Hervorhebung der höchſten Auctorität.“

V. 28. „Sie ſprachen nun zu ihm: was ſollen wir thun, damit wir die Werke Gottes wirken?“ Zur Erläuterung der Werke Gottes hier dienen die Schlachtopfer Gottes in Pſ. 51, 19, die von ihm verlangten und ihm wohlgefälligen, wie dies der Gegenſatz gegen V. 18 und der Parallelismus zeigt, vgl. die Wege Gottes in V. 15. In Jer. 48, 10: „verflucht iſt, wer das Werk des Herrn nachläſſig thut“, iſt das Werk des Herrn das von ihm verlangte und deshalb ihm wohlgefällige. Die Antwort der Juden zeugt nach der richtigen Bemerkung Olshauſens „offenbar von einem gewiſſen geiſtigen Verſtändniß.“ Aus dem ἐργάζεσθαι, wirket, ſchließen ſie mit Recht, daß Jeſus eine Anſtrengung von ihrer Seite als die Bedingung der Erlangung des von ihm in Ausſicht geſtellten hohen Gutes ſetzt. Man legt in den Plural zu viel hinein, wenn man daraus ſchließen will, daß ſie ſofort an die guten Werke im Jüdiſchen Sinne gedacht haben. Sie enthalten ſich in Beziehung auf die nähere Beſchaffenheit des zu Thuenden jedes Urtheiles, ſie wollen zuerſt nur erfahren, was Chriſtus darunter verſteht. Die Werke Gottes wirken iſt der Gattungsbegriff, grade ſo wie die Opfer Gottes in Pſ. 51 als Gattung ſtehen, denn es folgt dort nur ein Opfer: die Schlachtopfer

Gottes sind ein zerschlagener Geist. Sie fragen, was sie in diesem Fall zu thun haben, um der allgemeinen Anforderung, daß man thun soll, was Gott wohlgefällt, zu entsprechen. Sie hätten eben so gut auch fragen können: was ist in diesem Fall das Werk Gottes, das wir wirken sollen? Die Entgegnung Christi ist einfache Beantwortung der Frage und nicht zugleich Berichtigung derselben, als werde ihrer Vielheit der Werke das eine Nothwendige entgegengesetzt. Zu einer solchen Entgegensetzung ist um so weniger Grund vorhanden, da auch das eine Werk des Glaubens eine Vielheit von Acten und Werken in sich schließt, so daß der Plural auch dann nicht auf die ordinären jüdischen Werke hinführt, wenn man auch den generischen Character der Redensart läugnen wollte.

V. 29. „Antwortete Jesus und sprach zu ihnen: das ist das Werk Gottes, daß ihr glaubet an den, welchen jener gesandt hat." Gegen diejenigen, welche meinen, der Glaube werde deshalb ein Werk Gottes genannt, weil Gott ihn wirket, bemerkt schon Lampe: „nach einem solchen Werke hatten die Juden gefragt, welches sie *wirken* wollten." Was hatten die Juden nicht Alles zu thun und zu wirken um an Christum zu glauben! Welche „große Arbeit" (Luther singt in dem Abendmahlsliede Jesus Christus unser Heiland: „Solch groß Gnad und Barmherzigkeit suchet ein Herz in großer Arbeit.") war ihnen hier auferlegt! Der Jude mußte brechen mit der kirchlichen Tradition, welche ihm ein falsches Messiasbild vorhielt, mit allen Auctoritäten, welche schon damals eine decidirte Stellung gegen Christum eingenommen hatten, mit der öffentlichen Meinung, mit dem eignen fleischlichen Gelüste, mußte die Ehre bei den Menschen in den Tod geben, und was das schwerste war, sich selbst, alle Träume eigner Vortrefflichkeit, alle Ansprüche selbst etwas zu können, selbst etwas zu seyn, selbst etwas zu gelten. (Calvin: Fides nihil ad Deum affert, quin potius hominem vacuum et inopem sistit coram Deo, ut Christo ejusque gratia impleatur. Quesnel: „Das Gesetz der Werke, welches nur aufbläht, ist jetzt zurückgeführt auf das einige Gesetz des Glaubens, welches den Menschen demüthigt und ihm jeden Grund raubt sich zu rühmen"). Das war ein Werk über alle Werke, ein Kampf auf Leben und Tod. Luther: „Das lehrt

Verſuchung und Erfahrung, daß Gottes Wort anhangen, daß ein Herz vor Sünde und Tod nicht erſchrecke, ſondern Gott vertraue und glaube, viel ein ſaurer und ſchwerer Ding, denn aller Carthäuſer und Mönche Orden ſey." An Chriſtum glauben hieß Alles aufgeben, woran das Herz bis dahin gehangen hatte, hieß die liebſten „Beſitzthümer des Herzens" (Hi. 17, 11) aus demſelben herausreißen. Der Jude verlor die Gemeinſchaft ſeines Volkes (Joh. 16, 2), ſeiner Angehörigen (Matth. 10, 35), ſich ſelbſt (Luc. 14, 26). Glauben hieß Allem abſagen, das er hatte, hieß in denſelben Zuſtand zurücktreten, in dem er auf die Welt gekommen war. Die Phariſäer waren die ſtrengſte Partei, aber die unendliche Vielheit ihrer Anforderungen wiegt leichter als eine Feder gegen das eine Werk, welches Chriſtus verlangt.

V. 30. „Sprachen ſie nun zu ihm: was thuſt denn du für ein Zeichen, daß wir es ſehen und dir glauben? Was wirkeſt du? V. 31. Unſere Väter haben das Manna gegeſſen in der Wüſte, wie geſchrieben ſteht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu eſſen." Das τί ἐργάζῃ iſt die ſpitz Jüdiſche Antwort auf das ἐργάζεσθε. Berleb. B.: „Was wirkeſt du? Hier wollten ſie gleichſam Chriſto das Wort Wirken wieder vorhalten und zurückgeben. Wir kehren es um und ſagen: was wirkeſt du? So grob und verwegen iſt der Menſch." Die Spitze wäre minder fein, wenn ſie das σύ hinzugefügt hätten, was aus dem Vorigen herüberwirkt. Sie haben die Größe und Schwere der Anforderung, welche Chriſtus an ſie ſtellt, begriffen. Um ſolches verlangen, an uns die Anforderung ſtellen zu können, uns ſelbſt aufzugeben, müßteſt du viel Größeres wirken zu deiner Legitimation, als du bis jetzt gethan. Du verlangſt unendlich mehr als Moſes und doch hat Moſes viel Größeres gewirkt. Deine Speiſung kann gegen das Wunder des Manna nicht aufkommen. — Die Juden dünkten ſich ſehr klug mit dieſer Anforderung. Sie überſahen nur das Eine, daß Chriſti Wunder nur Zeichen waren, welche ſie auf die Hoheit ſeiner Perſon hinweiſen ſollten. Daß ſie für dieſe, das eigentliche Wunder, keine Augen hatten, war ihre Schuld. Hätten ſie Augen gehabt zu ſehen (5 Moſ. 29, 3), ſo würde das Manna in der Wüſte auch in der unhiſtoriſch übertreibenden Vorſtellung, wie ſie damals

gangbar war (vgl. das Buch der Weisheit; und meine Abh.: Mißverständniſſe in Bezug auf das Manna, zum Schluſſe der Schrift über Bileam), ihnen als etwas gar Geringes erſchienen ſeyn gegen die Gabe, welche ihnen hier dargeboten wurde. Grade weil Moſes nichts weiter war als ein armer ſchwacher Menſch, mußte er weit ſtärker äußerlich als Geſandter Gottes legitimirt werden. — Indem ſie an Chriſtum indirect die Anforderung ſtellen, das Manna zu überbieten, lenken ſie zugleich gleichſam unvermerkt und vermeintlich ſchlau die Sache auf das Gebiet zurück, aus dem ſie Chriſtus in V. 26 vertrieben hatte. Sie wollen ihn veranlaſſen ein Meſſias im Jüdiſchen Sinne zu werden, der für den Leib ſorgt und das „ewige Leben" bei Seite läßt. — Wo das angezogene Wort geſchrieben ſteht, das iſt von der Anſchauung aus, daß das ganze A. T. Gottes Wort ſey, ziemlich gleichgültig. Die im N. T. wahrnehmbare Vorliebe für ſolche allgemeine Citirformeln ruht überall auf dieſer Anſchauung. — Es heißt in 2 Moſ. 16, 4: „Und der Herr ſprach zu Moſe: ſiehe ich regne euch Brot vom Himmel." In 16, 15: „Und Moſes ſprach zu ihnen: dies iſt das Brot, welches der Herr euch gibt zu eſſen, LXX: οὗτος ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκε κύριος ὑμῖν φαγεῖν. In Pſ. 78, 24: „Und er regnete über ſie Manna zu eſſen, und Korn des Himmels gab er ihnen." Die Juden haben alle dieſe Stellen zuſammen vor Augen. Da das Citat ſich als ein wörtliches gibt, ſo darf man nicht bei den beiden erſteren ſtehen bleiben. Aus der Pſalmenſt. iſt das αὐτοῖς. Blos bei dieſer aber wird man nicht ſtehen bleiben dürfen. Es iſt nicht natürlich, daß die eigentlichen Grundſt. außer Acht gelaſſen werden ſollten. Das ſcharf betonte: vom Himmel, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, bildet den Gegenſatz gegen das gemeine irdiſche Brot, welches ſie am vorigen Tage gegeſſen hatten. Berleb. B.: „Wir haben von Moſe große Zeichen vom Himmel geſehen, von dir aber ein Bischen von der Erde." In Beziehung auf dies „vom Himmel" ſagt Jeſus, worauf Bengel zuerſt hinwies, im Folgenden ſieben Mal, daß Er vom Himmel herabgekommen ſey, V. 32. 33. 38. 50. 51. 58. 62. Es war ein Anachronismus, Brot vom Himmel zu verlangen, während dies Brot, zu dem ſich das frühere verhielt wie der Schatten zum Weſen, dies Brot,

welches zum ewigen Leben speist, schon in ihrer Mitte vorhanden war. „So ergeht es einem Atheisten — bemerkt Quesnel —, welcher noch die Beweise der Gottheit sucht, obgleich er alle Tage auf Wundern einhergeht, die, wenn sie seit dem Anfange der Welt in einer Ordnung und Regelmäßigkeit fortdauern, die sich nie verläugnen, darum nur um so mehr wunderbar sind als die vorübergehenden Wunder."

V. 32. „Es sprach nun Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch: nicht Moses gab euch das Brot vom Himmel, sondern mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot vom Himmel." Moses hat zwar Brot vom Himmel gegeben, aber nicht das Brot, s. v. a. das wahrhaftige Brot, das Brot, gegen das alles andere Brot vom Himmel nicht in Betracht kommt, als Nichtbrot erscheint. — Das wahrhaftige Brot bildet den Gegensatz gegen die vergängliche Speise, welche nur dem Leibe Nahrung gibt. Die Seele erscheint schon im A. T., zuerst in 1 Mos. 49, 6, als die כבוד, die Ehre, die pars melior des Menschen. Nur dasjenige Himmelsbrot, welches diese nährt, kann als das wahrhaftige betrachtet werden, worauf das Manna vorbedeutend hinwies, welches nach dem Erscheinen des Gegenbildes noch zu verlangen Thorheit ist. — Wenn Gott als Vater Jesu Christi bezeichnet wird, so liegt darin nicht minder, wie in dem Präsens δίδωσι, im Gegensatze gegen δέδωκε, daß die Speisung der Gegenwart angehört und im Zusammenhange mit der Erscheinung Christi steht, seiner Epiphanie, mit welcher die Proclamirung des Sohnes durch den Vater Hand in Hand geht, Matth. 3, 17.

V. 33. „Denn das Brot Gottes ist das, welches vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt." Man darf nicht nach ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ interpungiren, man muß dies, was dem Himmelsbrote der Mosaischen Zeit mit Christo gemeinsam ist (von dem Manna kommt das Herabsteigen vom Himmel vor in 4 Mos. 11, 19, LXX: κατέβαινε τὸ μάννα) mit dem Folg. verbinden, wodurch sich das neue Himmelsbrot von dem alten unterscheidet. Die Ausführung des Gedankens haben wir in V. 49. 50. — Daß ὁ καταβαίνων sich nicht auf Christum direct bezieht, sondern auf das Brot, erhellt schon aus der Ant-

wort der Juden, welche voraussetzt, daß Jesus sich noch nicht über die Identität des Brotes und seiner Person ausgesprochen hatte, was erst in V. 35 geschieht, dann aus dem ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων in V. 50, ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρονοῦ καταβάς, V. 41. 51. Auch das Partic. präs. ist gegen die directe Beziehung auf Christum. Dieser ist schon vom Himmel herabgestiegen, nur das Brot, die von ihm ausgehende nährende Kraft, steigt stets von Neuem hinab, so oft sich empfängliche Gemüther vorfinden, vgl. das Fut. δώσει in V. 27. — Die ganze Welt erscheint von Christo abgesehen als dem Tode anheimgefallen, im Einklange mit dem: „an dem Tage, da du davon issest, wirst du sterben", Er in dem ganzen weiten Universum als der einzige Punct, von dem Leben ausgeht, vgl. was zu dem: in ihm war das Leben, des Prologes bemerkt wurde. Vielleicht findet sich in dem Leben gebenden Brote hier eine Beziehung auf die todtbringende Speise der Urzeit. Es ist bei unserer Unfähigkeit uns zu dem himmlischen Quell alles Lebens zu erheben eine große Gnade, daß das Leben zu uns herabgekommen und dadurch uns nahe getreten und greifbar geworden ist. Zu dem: der Welt das Leben gibt, Berleb. B.: „Da kriegten sie den rechten großen Horizont vor sich. Dies war den Juden nöthig zu sagen, denn sie zogen Alles auf ihre Nation. Da mußten sie in Gottes größeren Umkreis eingewiesen werden. Ein solcher Messias mußte es seyn für die ganze Welt." — Nur das Brot, welches der Welt das Leben gibt, welches alle Menschen zur seligen Unsterblichkeit speist, verdient wahrhaftig den Namen des Brotes Gottes, nicht das Manna, welches nur im niederen und unvollkommenen Sinne in Ps. 78, 25 „Brot der Starken", Brot aus der Region der Engel, Himmelsbrot genannt wird.

V. 34. „Sprachen sie nun zu ihm: Herr, gib uns immerfort dieses Brot." Man hat keinen Grund mit einigen alten Ausl. diese Antwort der Juden einen Sodomsapfel zu nennen. Schon die Anrede κύριε zeigt, daß sie nicht spotten wollen, daß es mit ihrer Bitte ernst gemeint ist. Sie wissen nicht, was es mit dem Brote auf sich hat, erkennen aber soviel, daß es etwas gar Herrliches seyn muß, daß Jesus ihnen etwas Höheres in Aussicht stellt, als das gepriesene Manna in der Wüste. — Die

Aehnlichkeit der Anwort der Juden hier mit der Antwort des Samaritischen Weibes in C. 4, 15 erklärt sich daraus, daß es derselbe Jesus ist, der die eine und die andere Antwort hervorlockt. Beide Male stellt er ein herrliches Gut in Aussicht, dort einen edlen Trank, hier eine edle Speise, und erst nachdem er den Ausdruck des Verlangens danach hervorgerufen hat, erklärt er sich über den Zusammenhang dieses Gutes mit seiner Person. Das πάντοτε weist hin auf den vorübergehenden Character der Speisung, welche Jesus so eben gewährt hatte. Auf das πάντοτε hier bezieht sich das πώποτε in V. 35.

V. 35. „Jesus aber sprach zu ihnen: ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird gar nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird nimmermehr dursten." Luther: „Diese Worte sollte man mit güldnen Buchstaben, ja mit lebendigen Buchstaben (das wäre besser) ins Herz schreiben, daß ein jeglicher wüßte, wo er sollte seine Seele lassen, wo er sollte hinfahren, wenn er aus dieser Welt schiede; oder wenn er zu Bette ginge, früh morgens aufstände, oder sonst etwas Anderes thäte, daß er diese güldne Kunst wüßte: Hier in Christo bleibt meine Seele, daß man nicht hungern oder dürsten dürfte." Das Brot des Lebens ist nach V. 33 das Brot, welches das Leben gibt. Es liegt in der Form der Rede Jesu Nichts für die Juden Unzugängliches. Unter dem Bilde eines reichen Mahles waren die Güter des Messianischen Reiches schon in Jes. 25, 6 dargestellt worden: „Und es macht der Herr der Heerschaaren allen Völkern auf diesem Berge ein fettes Mahl." „Sie werden nicht hungern und dursten", so hieß es in Bezug auf die Zeiten Christi in Jes. 49, 10, vgl. zu 4, 14. In Jes. 55 waren die Güter des Reiches Christi unter dem Bilde eines edlen Trankes und einer herrlichen Speise dargestellt worden: „Auf all ihr Durstigen kommt zum Wasser, und die ihr kein Silber habt, kommt, kaufet und esset, und kommt, kaufet ohne Silber und ohne Kaufpreis Wein und Milch. V. 2. Warum wäget ihr Geld dar für Nichtbrot und eure Arbeit für was nicht sättigt? Höret doch, höret auf mich und esset Gutes und es ergötze sich an Fett eure Seele." Auf diese Stelle, in der das Messianische Heil als die einzige Speise erscheint, welche den

Hunger ſtillt, den Durſt löſcht, weiſt der Herr neben Jeſ. 49, 10 beſtimmt hin. Aus der Beziehung auf dieſe Stellen erklärt es ſich, daß hier zu dem nicht hungern, welches allein zu dem Brote des Lebens in Beziehung ſteht, das nicht durſten hinzutritt. Aus Jeſ. 55 iſt auch das ὁ ἐρχόμενος πρός με entlehnt, vgl. V. 3 dort: „neiget euer Ohr und kommt zu mir, höret und es lebe eure Seele.“ Feſte Speiſe, Brot, neben dem Tranke wird in dieſer Grundſt. ſchon in V. 1 in Ausſicht geſtellt. Auf ſie führt das eſſen. Dem οὐ μὴ πεινάσῃ entſpricht in der Grundſt. das שִׁבְרוּ, kaufet. Das V. שבר bedeutet nicht kaufen im Allgemeinen, ſondern nur ein ſolches, das die Mittel zur Stillung des Hungers gewährt. Das Getreide wird nach 1 Moſ. 42, 19 שֶׁבֶר genannt, weil es den Hunger bricht oder ſtillt. — Calvin betont mit Recht das: wer zu mir kommt: neque enim quidquam incredulis prodest Christum esse panem vitae, quia vacui semper manent: sed tunc efficitur Christus panis noster, cum famelici ad eum accedimus ut nos impleat.

V. 36. „Aber ich ſagte euch, daß ihr mich geſehen habt und doch nicht glaubet.“ Die Erkl. von Meyer: aber geſagt will ich euch haben, iſt ohne Rechtfertigung in dem Sprachgebrauche des N. T. Es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß Jeſus ſich auf eine Aeußerung bezieht, welche in dem vorliegenden Geſpräche vorgekommen war, ebenſo wie er ſich in V. 65 auf ein Wort bezieht, welches er in V. 44 geſprochen hatte. Da kann nun nur an das Wort in V. 26 gedacht werden: „ihr ſuchet mich, nicht weil ihr Zeichen ſahet, ſondern weil ihr von den Broten aßet und ſatt wurdet.“ Daß dieſer Vorwurf auf den des Unglaubens zurückgeht, zeigt V. 29, wo Jeſus als die noch zu löſende Aufgabe der Juden die bezeichnet, daß ſie an ihn glauben, zeigt auch V. 30, wo die Juden das Factum ihres Unglaubens einräumen. Was iſt es auch anders als Unglauben, wenn ſie in dem Geſchehenen, den Krankenheilungen und der Speiſung, kein Zeichen erblickt hatten, wenn ſie nicht dadurch herübergeleitet waren zur Erkenntniß desjenigen, was das eigentlich Weſenhafte in der Erſcheinung Chriſti war! Glauben iſt nichts Anderes als dies erkennen, in Chriſto den Sohn Gottes, den Heiland, den Spender des ewigen

Lebens ſehen. Wer ihn nur als einen ſolchen betrachtet, der für das Dieſſeits einige Vortheile ſchaffen kann, iſt im Unglauben befangen. — Das Sehen Jeſu iſt nach Vergleichung von V. 26 kein ordinäres Sehen, was nicht mit dem nicht glauben einen Contraſt bilden würde, ſondern ein Sehen in der Ausübung des Berufes, in der vollen Ausſtrahlung des Weſens, wie ſie am vorigen Tage vor und bei der Speiſung erfolgt war: Jeſus hatte gelehrt, geheilt, geſpeiſt. Durch alle dieſe Offenbarungen ſeines Weſens, wie ſie ſich in ſeiner Kirche fortſetzen, waren ſie nicht zu ſeiner Erkenntniß geführt worden. Die Thatſachen ſollten für ſie Zeichen ſeyn, aber ſie waren ihnen nicht zu ſolchen geworden. Denn wie hätten ſie ſonſt von Chriſto neue und größere Wunder verlangen können? Dies Verlangen zeigt, daß ſie in das Wunder ſeiner Perſon keinen Einblick erhalten hatten. — Im Vorigen die herrlichen Güter, welche bei Chriſto für die menſchliche Bedürftigkeit niedergelegt ſind: hier: aber leider ſchließen ſich die Juden durch ihren Unglauben von denſelben aus. Daran ſchließt ſich dann in V. 37—40 eine weitere Ausführung über das, was Chriſtus den Seinen gewährt, deſſen der Unglaube verluſtig macht, worin eine dringende Einladung beſchloſſen iſt, dem Unglauben zu entſagen. Es handelt ſich zuletzt um nichts Geringeres als um die Auferweckung am jüngſten Tage, um das ewige Leben. Wehe dem, der ſich durch ſeinen Unglauben hievon ausſchließt!

V. 37. „Alles, was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen, und den, der zu mir kommt, werde ich nimmer hinauswerfen.“ Luther: „Daß der Herr ſpricht: Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausſtoßen, damit will er ſich uns gar freundlich fürbilden und abmalen, auf daß wir wüßten, wofür man ihn halten ſollte. Du ſollſt dich nicht fürchten oder gedenken, daß er ein zorniger Richter ſey, der mit der Knute hinter der Thür ſtehe und dich richten oder verdammen wolle, denn er iſt der rechte Biſchof der Seelen, ein wahrhaftiger Lehrer und getreuer Pfarrherr.“ Dem Geben des Vaters hier (vgl. V. 65. 10, 29. 17, 12) entſpricht das Ziehen des Vaters in V. 44. Der Herr ſpricht die Worte: „Alles was mir mein Vater gibt wird zu mir kommen“

Angesichts des Unglaubens so Vieler und zur Beschämung desselben. Der Unglaube dünkt sich groß, bildet sich ein selbstständig zu seyn, dünkt sich erhaben über Christum, dem er die Anerkennung versagt, dessen Ansprüche er zurückweist und über den er zu Gericht sitzt. Dem gegenüber eröffnet Christus einen anderen Gesichtspunct. Alles was der Vater ihm gegeben hat kommt zu ihm, und Niemand kann zu ihm kommen, ohne daß der Vater es ihm gegeben hat. Der höchste Grund, daß sie nicht zu ihm kommen, liegt nicht in ihrem eignen Willen, sondern in einer urtheilenden Handlung Gottes, welcher sie von Christo und damit von dem Quell alles Heiles ausschließt. Damit wird keine absolute Prädestination gelehrt. Das: ihr habt nicht gewollt, Matth. 23, 37, bleibt in Kraft. Wie könnte Christus ihnen sonst ihren Unglauben, wie dies in dieser Rede durchgängig geschieht, als sittliche Verschuldung anrechnen? Die urtheilende Handlung Gottes hat die Stellung, die sie selbst einnehmen, zur Grundlage. Nur weil sie nicht wollen, sollen sie nicht. Aber das Verhältniß erhält doch eine ganz andere Beleuchtung und der Hochmuth des Unglaubens bekommt einen gewaltigen Stoß, wenn er unter den Gesichtspunct des Verhängnisses gestellt wird. Diese gewiß mit der sanftesten Betonung gesprochenen Worte enthalten aber nicht den Hauptgedanken. Dieser liegt vielmehr in den Worten: „Der zu mir kommt, den werde ich nicht hinauswerfen", so gewiß als Alles in V. 37—40 den Zweck hat die herrlichen Güter darzulegen, welche bei Christo niedergelegt sind, und dadurch zum Glauben zu locken. Das hinauswerfen ist den Reden Christi bei Johannes, vgl. 15, 6, und in den ersten Evangelien, vgl. Matth. 8, 12. 22, 13. Luc. 13, 28, gemeinsam. Es ruht auf der Vergleichung des Reiches Gottes oder der Kirche Christi mit einem Gebäude, einem wohnlichen Hause, voll Licht und Annehmlichkeit, draußen die finstere Nacht, in welche derjenige verstoßen wird, der sich dem Hausherrn unangenehm macht. Das: ich werde nicht hinauswerfen, bezieht sich hier nicht blos auf die erste Aufnahme, sondern wie V. 39. 40 zeigen (vgl. auch 10, 28) auf die beständige Erhaltung und Bewahrung. — V. 38. „Denn ich bin vom Himmel gekommen, nicht damit ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. V. 39.

seinen Ansprüchen schärfer herausgetreten war. Daran nahmen die bis dahin scheinbar Wohlgesinnten Anstoß. Sie merkten nun erst worauf es abgesehen war. Und daß die Gegner hier zuerst als „die Juden" bezeichnet werden (vgl. zu C. 1, 19), erklärt sich daraus, daß erst jetzt bei ihnen die Gesinnung zur Ausbildung gelangte und offenbar wurde, die nachher die Juden als compacte Masse der christlichen Kirche gegenüberstellte. — Die Juden verstanden die Rede Christi ganz gut, wie es sich ja überhaupt in dieser ganzen Verhandlung nicht um Mißverständnisse handelt, überall nur um den Anstoß, der an den richtig verstandnen Worten Christi genommen wird. Sie erkannten, daß Christus mit der Behauptung seines Herabgekommenseyns vom Himmel sich die volle Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit beilegte, daß er auf Grund dieser Herrlichkeit die unbedingte Superiorität in Anspruch nahm. Das war es, was sie empörte. Sie würden ihm willig die Messianische Würde zuerkannt haben, willig auch eine gewisse Göttlichkeit, aber er sollte nur der Erste unter dem Wesen nach Gleichen bleiben. Daß er für sich die Gottheit in Anspruch nahm, daß er unbedingt von oben seyn wollte, sie unbedingt von unten seyn sollten, er allein reich, sie unbedingt arm, das war ihnen unerträglich und bewog sie Christo jede Anerkennung zu entziehen. War er doch ein „Menschensohn" gleich ihnen, dazu aus niederen Verhältnissen hervorgegangen. Die vermeintliche Thatsache seiner Abstammung von Joseph, und was sich sonst daran knüpft, woran schon die Nazarethaner Anstoß genommen hatten, schien ihnen gegen solche Anmaßung eine schlagende Instanz zu seyn. Auf diese scheinbare Thatsache richteten sie stier ihren Blick und zogen das Auge ab von den Werken Christi, wie sie kein Anderer gethan und zwar vor ihren sehenden Augen. — Die Juden treten hier auf als Repräsentanten des natürlichen, von der Gnade unberührten Menschen. Auf den tiefsten Grund ihrer Opposition weisen die Worte des Augustinus hin: Panis quippe iste interioris hominis quaerit esuriem: unde alio loco dicit: beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur. Wessen Herz von Hochmuth erfüllt ist, wer sein eignes Elend nicht fühlt, wer

keines Heilandes bedarf, dessen ganzes Inneres muß sich empören, wenn Christus ihm mit dem Worte entgegentritt: „ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen." Quesnel sagt: „Die großen Wahrheiten verwirren die Schwachen und verblenden die Bösen, während sie zugleich die demüthigen Kinder Gottes trösten. — Eine große Anzahl von Hunden, welche die Prediger der Wahrheit zerreißen, oder von Schweinen, welche sie mit Füßen treten, darf nicht hindern, daß man die Lämmer und die Tauben nähre."

V. 43. 44. „Antwortete nun Jesus und sprach zu ihnen: murret nicht untereinander. Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ziehet, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage." Die Juden meinten, Jesus habe ihnen durch unerträgliche Anmaßung Anstoß gegeben. Jesus weist sie darauf hin, daß der Anstoß, den sie genommen haben, auf einem ganz anderen Grunde beruhe, darauf, daß sie vom Vater nicht zu ihm gezogen und also in dem verderbten Wesen der Natur, in der Stumpfheit und Blindheit des Fleisches geblieben sind, welches unfähig ist göttliche Dinge zu erkennen und zu ihnen in ein Verhältniß zu treten. (Calvin: ideo non sapit, quia insipidum vobis est palatum.) Wo dieser Zug des Vaters fehlt, da ergeben sich von selbst allerhand irrige Vorstellungen und Anstöße. Mögen sie statt zu murren lieber ihr Herz öffnen (Augustinus: nondum traheris? ora ut traharis), damit der Vater sie zum Sohne ziehen könne und sie also des ewigen Lebens theilhaftig werden. — Der Zug vom Vater ist an subjective Vorbedingungen geknüpft. Wäre dies nicht, so hätte die Verhandlung mit den Juden gar keinen Zweck. Das Verlangen der Seele muß dem Zuge entgegenkommen, die Empfindung des eignen Elendes, das Verlangen nach Erlösung, die bittende Hand, welche nach oben ausgestreckt wird. Es ist Schuld der Juden, daß sie nicht gezogen werden, grade so wie, was in 5 Mos. 29, 3 gesagt wird: „Nicht gab euch der Herr ein Herz zu erkennen und Augen zu sehen bis auf diesen Tag", nicht zur Entschuldigung, sondern zur Beschuldigung der Juden dient und als schwere Anklage gegen sie auftritt. Mit dem Herzen wie es von Natur ist, angeschwellt von Einbildung und Hochmuth, können sie sich Christo nicht nahen (Calvin: opus

esse nova mente et novo sensu), sie müssen darauf aus seyn ein neues Herz zu erlangen, was nur durch die Hingabe an Gott geschehen kann. — Lampe meint, wenn es gewiß sey, daß wer vom Vater gezogen werde zur Auferstehung gelange, so könne Niemand aus der Gnade fallen. Aber wenn der Anfang des Zuges subjectiv bedingt ist, so kann auch sein Fortgang durch das Aufhören der subjectiven Bedingungen gefährdet werden. — Es heißt in C. 12, 32: „und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, werde Alle zu mir ziehen." Demnach ist das Ziehen auch ein Werk des Sohnes, und dies wird auch bestätigt durch V. 46 hier, wonach ein nicht durch den Sohn vermitteltes Verhältniß zum Vater gar nicht stattfindet. Schon in der gleich zu besprechenden Grundstelle gehört das Ziehen dem Messias an. Wenn es hier dem Vater beigelegt wird, so wird nur zu der höchsten Ursache aufgestiegen und zwar deshalb, weil die Juden den Vater anerkannten und bemüht waren, zwischen Christo und dem Vater eine Scheidewand aufzurichten. Was der Vater thut, thut auch der Sohn, 5, 19. — Das ziehen ist hier und in C. 12, 32 aus Hhl. 1, 4, vgl. meinen Commentar z. d. St. Auch dort bezeichnet das Ziehen eine innerliche Einwirkung auf die Gemüther. Auch dort wird die Nachfolge unbedingt von dem Ziehen abhängig gemacht: „ziehe mich, so wollen wir dir nachlaufen." Die beiden von der Grundst. abhängigen St. Jer. 31, 3. Hos. 11, 4 liegen ferner. — Das ὁ πέμψας με deutet auf den Grund des Ziehens. Der Christum gesandt hat, muß auch die empfänglichen Herzen ihm zuführen. — Die Worte: „und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage", weisen darauf hin, welche hohe Bedeutung es hat, daß man dem Zuge des Vaters sich hingebe. Es schwebt hier die große Frage über Seligkeit und Verdammniß. Die Auferstehung ist auch hier die der Gerechten. Die andere verdient kaum den Namen der Auferstehung. Sie ist eine Vollendung des Todes.

V. 45. „Es steht geschrieben in den Propheten: und sie werden alle von Gott gelehrt seyn. Jeder, wer höret vom Vater und lernet, kommt zu mir." Was Jesus von der Nothwendigkeit einer von oben kommenden Erneuerung des Herzens gesagt hatte, als Bedingung der Theilnahme an dem Messianischen Heile (Augu-

ſtinus: Quare hoc dixi, o Judaei? Pater vos non docuit: quomodo potestis me agnoscere?), das erweiſt er aus den Schriften des A. T., der von den Juden anerkannten Auctorität, deren Berechtigung er hier als über allen Zweifel erhaben hinſtellt.*) — Der angeführte Ausſpruch gehört nur Einem Propheten an, dem Jeſaias. Die allgemeine Citirformel weiſt darauf hin, daß der Einzelne nur Glied einer ganzen Kette iſt, oder wie die Berleb. B. ſagt, „geht auf die Harmonie der Propheten, daß ſie aus Einem Munde reden.“ Wie hier von dem Einzelnen zu der ganzen Claſſe aufgeſtiegen wird, ſo anderwärts in dem γέγραπται, λέγει ἡ γραφή u. ſ. w. zu der ganzen Gattung der heiligen Schriften, vgl. 13, 18. 17, 12. Wenn der Propheten im Allgemeinen gedacht wird, ſo wird die Aufmerkſamkeit mehr abgezogen von dem menſchlichen Werkzeuge und hingelenkt auf den himmliſchen Urheber, wie aus gleichem Grunde mehrfach mit Weglaſſung des Eigennamens nur von dem Propheten geredet wird, vgl. z. B. Matth. 1, 22. 2, 5. 15. 13, 35. Ganz analog iſt Apgſch. 13, 40, wo mit der Formel τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις die eine St. Hab. 1, 5 angeführt wird, ebenſo Apgſch. 7, 42. — In Jeſ. 54, 13 heißt es: „und alle deine Söhne (o Zion) werden vom Herrn gelehrt ſeyn.“ Was der Hauptgegenſtand des Lehrens iſt, kann nicht zweifelhaft ſeyn. Den Mittelpunct der prophetiſchen Verkündung im zweiten Theile bildet die Erſcheinung und das verſöhnende Leiden des Knechtes Gottes. Die eigentlich claſſiſche Stelle, den Höhepunct des zweiten Theiles, bildet das unmittelbar vorhergehende Cap. 53, in welchem alles Heil der Welt von dem Verſöhnungstode dieſes Mittlers abhängig gemacht wird. Mit dieſem Cap. ſteht Cap. 54

*) Lampe: Maximum honorem Scripturae V. T. Servator exhibet, dum toties ad eam provocat. Hoc pacto enim se ipsum totamque doctrinam suam, quamvis e coelo descendisset, subjicit testimonio scripturae tanquam lapidi Lydio, secundum quem de veritate praedicationis suae volebat judicium formare. Ita ergo indicat doctrinae suae cum fide veteris ecclesiae convenientiam suoque exemplo confirmat doctrinam in scriptura revelatam pro unica fidei norma esse agnoscendam. Dieſe Bemerkung Lampes reicht allein hin zur Widerlegung der ganzen Abhandlung von R. Rothe gegen die Inſpiration des A. T. Es liegt am Tage, daß der Herr nimmer eine ſolche Stellung zum A. T. hätte einnehmen können, wenn er nicht von der Vorausſetzung ſeiner Inſpiration ausgegangen wäre.

in engem Zusammenhange. Es schildert die Verherrlichung, welche der Gemeinde Gottes in Folge der Erscheinung des Mittlers zu Theil wird. Die LXX übersetzen: καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ. In der Setzung des θεοῦ statt κυρίου sind sie schon vorangegangen. „Deine Söhne" ist hier ausgelassen, weil es für den vorliegenden Zweck nicht in Betracht kam. — „Jeder, der von dem Vater höret und lernet": nach C. 16, 13 ist es der Heilige Geist, der in alle Wahrheit leitet. Der Vater aber wirkt, wie durch den Sohn, so auch durch den Heiligen Geist. Von ihm hat alle gute Gabe zuletzt ihren Ursprung, Jac. 1, 17.

V. 46. „Nicht daß den Vater Jemand gesehen hat, außer der von Gott ist, der hat den Vater gesehen." Jesus hatte im Vorherg. von einem Zuge des Vaters, von einem Hören und Lernen vom Vater geredet. Dies konnte nun leicht von einem unmittelbaren Verhältniß zum Vater verstanden werden und dann konnte die Vermittlung durch Christum als überflüssig erscheinen. Dieser falschen Auffassung beugt Christus hier vor. Es gibt zum Vater keinen andern Zugang als durch den Sohn. Dieser allein steht zu dem Vater in einem durchaus unmittelbaren Verhältniß. Nur durch die Gemeinschaft mit ihm kann die Beziehung zum Vater gewonnen werden, vgl. zu 1, 18. 5, 38. — Man darf den Sinn nicht also bestimmen: der Zug des Vaters, das Hören und das Lernen von ihm *geht nicht weiter*, als daß er zu dem Sohne hinführt, die *nähere* und *tiefere* Beziehung zum Vater kann nur durch den Sohn gewonnen werden. Auch der Zug des Vaters geht durch den Sohn hindurch und wird durch ihn vermittelt, wie dies die Grundst. Hhl. 1, 4 und C. 12, 32 zeigt; ohne mich, spricht Jesus in C. 15, 5, könnet ihr *nichts* thun. Es würde der ganzen Johanneischen Anschauung von Christo und ebenso auch dem Ausspruche des Herrn in Matth. 11, 27 widersprechen, daß der erste grundlegende Zugang zu Christo ohne Christum gewonnen werden könnte, dem *Alles* von dem Vater übergeben ist. — Es findet kein Gegensatz statt zwischen *Sehen* und *Hören*, sondern mit dem durch Christum unvermittelten Sehen hier wird auch das unvermittelte Hören, Lernen und Gezogenwerden negirt. Der Herr weist darauf hin, daß er von dem Zuge des Vaters, dem

Hören und Lernen von ihm, nur im Gegensatze gegen das Wesen der sich selbst überlassenen menschlichen Natur geredet hat, die nimmer zu ihm kommen kann und in deren Banden die armen Juden gefangen lagen, nicht aber im Gegensatze gegen die durch ihn zu gewährende Vermittlung, die überall selbstverständlich ist, wo es sich von einem Verhältniß zum Vater handelt, dessen Wirkungen alle durch den Sohn hindurchgehen. — Unser V. bildet zugleich den Uebergang von V. 44. 45 zu der in V. 47—51 folgenden erneuerten Darlegung der Güter und Gaben, welche bei Christo für die Heilsbegierigen niedergelegt sind. Jesus bleibt sich in dieser Verhandlung immer gleich in dem Hervorheben der überschwenglichen Hohheit seiner Person, ebenso die Juden in den Angriffen gegen dieselbe.

V. 47. „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer an mich glaubt hat das ewige Leben." Die dreimalige Wiederholung des Amen Amen bei demselben Gegenstande (V. 32. 53) ist wohl um so weniger zufällig, da schon im A. T. die dreifache Wiederholung mehrfach zur Verstärkung und Bekräftigung dient, z. B. in Ez. 21, 32. Jes. 6, 3. Jesus stellt zuerst hier, was er den Seinigen gewährt, in bildloser Rede dar, vgl. 3, 15, im folgenden V. kehrt er wieder zu dem dieser Verhandlung eigenthümlichen Bilde des Brotes zurück. Was hier ausgesagt wird, ist im vorigen Verse schon angebahnt. Wird durch Christum die Gemeinschaft mit Gott eröffnet, so muß auch wer an ihn glaubt das ewige Leben haben. — V. 48. „Ich bin das Brot des Lebens." Das Brot, welches der Welt das Leben gibt, V. 33. — V. 49. „Eure Vater aßen das Manna in der Wüste und starben. V. 50. Dies ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit wer davon isset nicht sterbe." Jesus gesteht zu, was die Juden in V. 31 gesagt hatten: „unsere Väter aßen das Manna in der Wüste", weist aber auf das Ungenügende dieser Gabe durch den Zusatz hin: und — starben! Das gilt nicht in Bezug auf das wahrhaftige Brot, das in ihm in die Welt gekommen. Denn der Tod des Christen ist kein Tod zu nennen, „der Tod ist ein Schlaf worden." „Eure Väter, sagt er und nicht unsere, und zeigt dadurch, daß er einen höheren Ursprung hat, als jene glaubten",

V. 42. (Bengel.) — V. 51. „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabkam; wenn Jemand von diesem Brote isset, wird er leben in Ewigkeit. Und das Brot aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch (welches ich geben werde) für das Leben der Welt." Daß ὁ ζῶν hier im vollen Sinne steht, nicht etwa blos das persönliche Brot im Gegensatze gegen den bloßen Stoff, das Manna bezeichnet, erhellt schon aus dem darauf gegründeten: „der wird leben in Ewigkeit", dann aus V. 57. Der Lebendige, das ist ein Prädicat, das im vollen Sinne nur Gott zukommt, was Christus nur sich beilegen konnte wegen der Wesensgemeinschaft mit dem Vater. Der Lebendige, so wird Gott schon im A. T. vielfach genannt, 4 Mos. 14, 21. 5 Mos. 32, 40. Jos. 3, 10. Das lebendige Brot ist zugleich das Leben spendende, V. 57. Als der Lebendige wird Jehova schon im A. T. mehrfach bezeichnet in Bezug auf die belebende Kraft die von ihm über die Seinen ausgeht. Zu Ps. 18, 47: „Lebendig ist der Herr" wurde in meinem Comm. bemerkt: „Lebendig wird der Herr genannt im Gegensatze gegen die todten Götzen, welche Nichts vermögen, die Ihrigen ohne Schutz lassen, dem Verderben preisgeben. Daß David lebendig ist, zeigt, daß sein Gott lebendig ist. Er ist der lebendige Beweis *seiner* Lebendigkeit." Ebenso zu Ps. 42, 3: „meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott": „Sein Gott ist nicht ein Gedankenbild, das selbst todt, auch kein Leben gewähren kann, er ist der Lebendige und somit Leben spendende, vgl. das correspondirende: „der Gott meines Lebens, in V. 9, reich an Heil für die Seinen." — Dem: wenn jemand von diesem Brote isset, wird er leben in Ewigkeit, geht zur Seite: Wenn Jemand nicht von diesem Brote isset, wird er sterben in Ewigkeit. Wo Leben ohne dies Essen zu seyn scheint, da ist es ein verhüllter Tod, der seiner Zeit die Verhüllung abwirft. — Καὶ ὁ ἄρτος δέ: καὶ weist hin auf den Zusammenhang des auszusprechenden Gedankens mit dem Vorhergehenden, δέ darauf, daß dieser Gedanke nicht eine bloße Wiederholung ist, daß hier eine neue Wendung eintritt. „Δέ — sagt Winer Gr. 393 — steht oft, wo nur etwas Neues, von dem Vorhergehenden Verschiednes und Anderes, aber durchaus nicht streng Entgegengesetztes bei-

gefügt wird." Καί ist hier nicht, wie mehrfach, wo es mit δέ verbunden vorkommt, auch, sondern und, vgl. das καί — δέ in 1 Joh. 1, 3. Das Neue nun ist, daß Jesus, während er bisher von sich als dem Brote des Lebens geredet hatte, und zwar noch zu Anfang des Verses, nun näher sein Fleisch als das Brot bezeichnet, welches er geben wird. Es scheint, daß er dabei zurückweist auf die Vorgänge der Mosaischen Zeit. Moses hatte seinem Volke neben dem Brote auch Fleisch gegeben, vgl. Ps. 78, 19. Im Gegenbilde gibt Christus in seiner Person zugleich Beides, das wahrhaftige Brot und das wahrhaftige Fleisch. — Die äußeren Auctoritäten sprechen für die Auslassung der Worte: ἣν ἐγὼ δώσω. Es läßt sich auch kaum absehen, wie man dazu kommen konnte sie wegzulassen, wenn sie ursprünglich im Texte standen. Die Hinzusetzung dagegen konnte dadurch veranlaßt werden, daß man mit dem bloßen ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς nichts anzufangen wußte, daß ὑπέρ in Luc. 22, 19. 20, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον in Bezug auf den Versöhnungstod Christi vorkommt, wie ebenso auch in Joh. 10, 11. 15. 11, 51. 52 und an vielen Stellen der Briefe, und daß man in falscher Auffassung des ersten δώσω und in unzeitiger Vergleichung von St. wie Matth. 20, 28. Gal. 1, 4 an diesen Versöhnungstod glaubte denken zu müssen. — Das ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς bedarf keiner Ergänzung. Es ist Beisatz, welcher den Zweck angibt, weshalb Jesus sein Fleisch als Brot gibt, ὑπέρ zum Vortheil, für, Winer S. 342. Den Commentar haben wir gleich in V. 53. 54. 57. 58, wo das Leben in unbedingte Abhängigkeit gestellt wird von dem Essen des Fleisches Christi. — Wenn man aber auch den Zusatz ἣν ἐγὼ δώσω für ächt hält, so wird man ihn doch nicht in dem Sinne nehmen dürfen, Jesus weise darauf hin, daß sein Fleisch, ehe es zur Speise dargeboten werden könne, erst durch den Versöhnungstod hindurchgehen müsse, oder daß es erst durch den Versöhnungstod die Kraft erhalten werde, Lebensspeise zu werden, man wird dann bei dem ἣν ἐγὼ δώσω nicht an die Opferung, sondern an die Darbietung zur Speise denken müssen, so daß der Sinn ganz derselbe ist, als wenn die Worte ausgelassen werden, s. v. a.: und zwar werde ich mein Fleisch geben

oder austheilen. Für die letztere Auffassung der Worte entscheidet, wenn man sie einmal für ächt halten will, daß von dem Versöhnungstode Christi im Folgenden, wo Christus den hier ausgesprochenen Gedanken ausführt, nicht die Rede ist. Ueberall wird nur geredet von dem Essen des Fleisches, entsprechend dem ersten δώσω, nirgends von der Opferung desselben. Es findet sich nicht die geringste Andeutung, daß das Essen des Fleisches rein der Zukunft angehört, wie dies der Fall seyn müßte, wenn der Versöhnungstod als Bedingung gesetzt würde, vielmehr führt Alles darauf, daß Jesus schon in der Gegenwart den Juden zumuthet sein Fleisch zu essen. — Daß schon das erste δώσω auf die Zukunft hinführt, wird man nicht sagen dürfen. Δώσει kam schon in V. 27 vor, weil Jesus mit solchen zu thun hat, welche die Gabe noch nicht empfangen haben, weil dem Geben die Realisirung einer Bedingung vorausgehen muß, das Kommen zu Jesu. Damit aber wechselt in V. 32 das Präsens δίδωσιν ab, um darauf hinzuweisen, daß die Gabe schon jetzt zu haben ist, und in V. 33 wird das Brot Gottes als ein solches bezeichnet, welches der Welt das Leben gibt, διδούς. — Die Juden haben in V. 52 jedenfalls nur das erste δώσω im Auge (oder wenn zugleich das zweite, dies nur im Sinne des ersten), bei dem sie ganz richtig φαγεῖν ergänzen, denn wenn Brot oder Fleisch gegeben wird, so wird es nur zum essen gegeben. Daß Jesus von einer zukünftigen Speise rede, die erst durch seinen Tod ermöglicht werden sollte, daran kommt ihnen, die überall nicht mißverstehen, sondern gegen die richtig verstandne Rede Jesu sich auflehnen, kein Gedanke. Sie fragen: wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben? — Das Fleisch Christi ist nach C. 1, 14. 17, 2. 1 Joh. 4, 2 seine Menschheit. Natürlich ist das Fleisch Christi nicht an sich Ursache des Lebens, sondern nur in seiner Durchdrungenheit von dem göttlichen Wesen. Aber dies göttliche Wesen allein hätte die belebende Kraft nicht ausüben können. Es hätte die Brücke zwischen ihm und dem menschlichen Geschlechte gefehlt. Nur Christus als Gottmensch konnte unser Heiland seyn. — An dem Fleische nahmen die Juden Anstoß, sie ärgerten sich, daß ein Mensch wie sie so ungemessene Ansprüche erhob, aber grade das Fleisch ist es,

was der Welt zum Leben hilft. Anstoß und Wirkung beruhen auf derselben Ursache. — Was Christus hier von seinem Fleische sagt, das ist schon vorbereitet in V. 27, wonach der Menschensohn die Speise gibt, welche bleibt in das ewige Leben. Es war im Gegensatze gegen den Anstoß, welchen die wahrhaftige Gottmenschheit Christi dem menschlichen Denken und besonders der menschlichen Neigung gewährt, im Gegensatze gegen den Hochmuth, der sich nicht darin finden kann, daß ein Menschensohn auf einer allen Anderen unbedingt unerreichbaren Höhe steht, nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach unbedingt von ihnen verschieden, im Gegensatze gegen die aus solchem Quell fließenden Versuche, nur das unpersönliche Göttliche in Jesu zu betonen und dies als Gemeingut Aller darzustellen, von großer Bedeutung hervorzuheben, daß das Leben nicht haben kann, wer seine menschliche Erscheinung nicht haben will, daß nur an den geschichtlichen Gottmenschen, an den „historischen Christus" alles Heil geknüpft ist, daß es sich hier nicht um die Darstellung und Repräsentation einer Idee handelt, die von der geschichtlichen Erscheinung unabhängig ist, sondern daß alles Leben von der unbedingten Hingabe an diese geschichtliche Erscheinung als solche ausgeht, zu der auch die auf der höchsten Stufe stehenden nur als empfangend sich verhalten können. — Im Interesse der ausschließlichen Beziehung unserer Worte auf das heilige Abendmahl ist behauptet worden (Kahnis vom Abendm. S. 125): „Wenn Jesus zuerst von einem Genusse seiner Person spricht, und dann von einem Genusse seines Fleisches, so soll offenbar das letztere einen höheren Grad der Gemeinschaft ausdrücken. Wo Christus von dem Genusse seiner Person spricht, steht Genuß metaphorisch, wo er aber vom Genusse seines Fleisches spricht, steht der Genuß eigentlich." Aber gegen solche Auffassung entscheidet, daß Christus überall von solchem redet, was schon in der Gegenwart realisirt werden konnte, daß er an die Juden die Anforderung stellt, jetzt sein Fleisch zu essen, daß eben diese Anforderung von den Juden zurückgewiesen wird. Ferner, wenn solch ein Gegensatz bestände zwischen dem Genusse der Person Christi und dem seines Fleisches, wie könnte dann Christus in V. 57 zu ersterem zurückkehren, ὁ τρώγων με

ζήσεται? Das richtige Verhältniß ist, daß die Worte: „und das Brot, welches ich geben werde, ist mein Fleisch", näher bestimmen, wo die in Christo liegende nährende und lebenspendende Kraft zu suchen, daß sie unzertrennlich an sein Fleisch, an seine menschliche Erscheinung gebunden ist. Das erkannte mit voller Klarheit schon Luther: „Du sollst — sagt er u. A. — von keinem Gotte noch Gottes Sohne etwas wissen, es sey denn so da heiße geboren aus der Jungfrau Maria und der da sey Mensch worden, wie der christliche Glaube davon redet. Und so jemand ihn scheiden will von Gottes Sohn, und eine Wand will machen zwischen Gottes Sohn und dem Sohne von Maria der Jungfrau geboren, so nimm einen solchen Prediger nicht auf, und höre ihn nicht, sondern sage: Ich weiß von keinem Gott oder Gottes Sohn, denn da der christliche Glaube von sagt: Ich glaube an Jesum Christum u. s. w. Ists nun nicht der Mensch, der von Maria geboren ist, so will ich ihn nicht haben. — Diesen Fladdergeistern will er zuvorkommen und will, daß unser Glaube hangen und haften soll an dem Fleische und Blute, das sie da sahen. — Die Vernunft spricht: Fleisch ist Fleisch, mache daraus was du willst, so wird doch nichts Anderes daraus. Also sagen die Sacramentirer auch. Aber thue du die Augen auf, halte her das Herz und die Ohren, und mache einen Unterschied zwischen Fleisch und dem Worte: meinem Fleische. Der da redet ist Christus, und in diesem Christo die ganze völlige Gottheit. — Er hat uns nicht wollen seine Gottheit blos geben, das war unmöglich. Denn Gott hat gesagt: es wird mich Niemand sehen und leben; dabei bleibts. Darum muß sich Gott verbergen, verkriechen und verdecken, auf daß wir ihn fassen und ergreifen können. Er muß sich verstecken ins Fleisch und Blut. — Dieser Text ist ein Donnerschlag wider die Schwärmer. (So nennt Luther diejenigen, welche mit ihren Gedanken in die Lüfte fliegen, statt sich in die geschichtliche Erscheinung Christi liebend und anbetend zu versenken.) Man isset und trinket die Gottheit in der menschlichen Natur. Wer von Gott denket und sucht ihn anderswo, denn in dieser Person, der hat Gott verloren und findet ihn nicht, er irret und fehlet seiner: aber wer ihn angezeigter Weise suchet, der trifft ihn." — Daß

Genuß des Fleiſches Chriſti hier ſich auf die gläubige An-
ung ſeiner gottmenſchlichen Perſönlichkeit beziehe, darin ſtimmen
r und Calvin überein. Der erſtere ſagt: „Von ſeinem Flei-
eſſen und trinken, das iſt feſt glauben an ihn.“ In Bezug
den letzteren ſagt Lampe: Calvini ejusque sequacium con-
haec sententia est, de manducatione solum spirituali
oc loco agi. Durch die Concordienformel wurde dieſe Er-
ng förmlich ſanctionirt. Daß der nächſte Sinn kein anderer
kann, als eben dieſer, erhellt ſchon daraus, daß nur er den-
en zugänglich ſeyn konnte, an welche Chriſtus die Rede zu-
t richtet und daß die Anforderung überall als eine ſolche
int, welche unmittelbar zu realiſiren iſt. Deshalb aber ſind
eiden andern Haupterklärungen, die von dem in den Tod zu
den und dadurch zur Lebensſpeiſe zu bereitenden Fleiſche Chriſti,
die von dem heiligen Abendmahle, welche letztere unter den
envätern ſeit der Mitte des 4. Jahrhunderts faſt allgemein
(Lampe: negari nequit Patrum maximum numerum no-
n locum de sacramentali manducatione intellexisse), nicht
ganz zu verwerfen. Sie ſind nur inſofern falſch, als ſie
der erſteren entgegenſtellen, welche den Ausgangspunct und
othwendige Grundlage bildet. Sie haben einen feſten Stütz-
t an der Zeit, in welche dieſe Unterredung ſammt der ihre
dlage bildenden Speiſung fällt, und an der ausdrücklichen
eiſung auf die Bedeutſamkeit dieſer Zeit in V. 4. Iſt Chriſtus,
n er ſein Fleiſch zu eſſen gibt, das Gegenbild des Paſſa: ſo
der Zuſammenhang mit ſeinem Verſöhnungstode und mit dem
dmahle nicht verkannt werden. Jeſus gab ſchon jetzt den Seinen
Fleiſch zur Speiſe: wer ſich ihm im Glauben nahte, der
te durch den Anſchluß an ſeine gottmenſchliche Perſönlichkeit
Tod ſeiner Lüſte und Leidenſchaften finden und in ſein Bild
irt werden. Chriſto aber lag ſchon damals die weitere Ent-
lung ſeiner Geſchicke klar vor Augen. Seines Todes zum
der Welt hat er ſchon in 2, 19 und beſonders in 3, 14. 15
ht. Er ſpricht in dieſer Rede ſelbſt von ſeiner Auffahrt zum
mel, V. 22, von dem Verrathe des Judas, V. 70. 71. Wenn
durch ſeinen Tod ſein Fleiſch vollkommen zur Lebensſpeiſe

zubereitet werden sollte, wenn das Weizenkorn erst in die Erde fallen mußte, C. 12, 24, wenn er erst erhöht werden mußte, um Alle zu sich zu ziehen, 12, 32, wenn das vollkommne Heil der Welt durch die Darbringung seines Fleisches als Sündopfer bedingt ist, vgl. Röm. 8, 3, so kann die Beziehung auf den Versöhnungstod nur dann irrig sein, wenn sie der Beziehung auf einen sofortigen Genuß des Fleisches feindlich entgegentritt. Ebenso, wenn es feststeht, daß in dem heiligen Abendmahle Christus sich auf wunderbare Weise den Seinen zu genießen gibt, so muß dieser Genuß so gewiß unter diesem Ausspruche begriffen seyn, als hier von Allem die Rede ist, wodurch sich das Fleisch Christi als die Lebensspeise für die Welt erweist, und als Christus von seiner Epiphanie an mit vollkommner Klarheit das Ganze seines Erlösungswerkes nach allen seinen Momenten überschaute, vgl. das Weitere zu V. 53.

V. 52. „Es stritten nun die Juden gegeneinander, sprechend: wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" Sie stritten gegeneinander, indem die Einen die Befähigung Christi sein Fleisch zu essen zu geben absolut in Abrede stellten, die Anderen blos Zweifel und Bedenken aussprachen, die Einen ihn unbedingt verdammten und der Gotteslästerung anklagten, die Anderen ihn mehr oder weniger entschuldigten oder das Urtheil noch suspendiren wollten. — Die Juden verstehen Christum ganz richtig und das „Capernaitische Essen" ist eine bloße Fiction der Ausleger. Den in der Schule des A. T. aufgewachsenen und an die Bildersprache gewöhnten mußte der bildliche Ausdruck: das Fleisch Christi essen f. seine gottmenschliche Persönlichkeit in sich aufnehmen, gar leicht zugänglich seyn. Man denke nur an Ausdrucksformen wie die: „mein Fleisch zu fressen" als Bezeichnung der Anfeindung in Ps. 27, 2 und an Stellen wie Prov. 9, 5, wo die Weisheit spricht: „kommt esset mein Brot und trinket den Wein, den ich mische." Beruhte der Anstoß auf dem Mißverständniß, so würde Jesus in dieser Beziehung einen Fingerzeig gegeben haben. Daß er im Folgenden in der schroffsten Weise nur die den Juden anstößigen Sätze wiederholt, daß er eine große Zahl seiner bisherigen Jünger entläßt, ohne daß er irgend einen

Verſuch macht, durch Erklärung den Anſtoß aus dem Wege zu räumen, zeigt deutlich, daß dieſer Anſtoß in der Sache ſelbſt lag und nicht in der Form der Rede. Daß aber Jeſus dieſem Anſtoß nicht aus dem Wege geht, daß er auf die Gefahr hin die bisher geſammelte Jüngerſchaft zu zerſprengen, ſtatt abzubrechen und das Geſpräch auf ein anderes Gebiet herüberzuleiten, den Anſtoß vielmehr gefliſſentlich auf die Spitze treibt, daraus erkennen wir, daß hier der Cardinalpunct des Chriſtenthums vorliegen muß, ohne den alles Uebrige keine Bedeutung hat, daß die Weigerung in Jeſu die abſolut centrale Perſönlichkeit anzuerkennen eine grundſtürzende Verirrung iſt, ſo daß an ſolchen, welche weggehen, weil ſie ſich darin nicht finden können, nichts verloren iſt, was ja auch ſchon darin liegt, daß Chriſtus mit ſo hohem Nachdrucke verſichert, daß das Leben einzig und allein durch den Genuß ſeines Fleiſches gewonnen werden könne. — Das οὗτος ſteht verächtlich, „der Sohn Joſephs, deſſen Vater und Mutter wir kennen", V. 42. Auf dieſem οὗτος ruht der Nachdruck. Der Anſtoß beruht darauf, daß Jeſus als dem Anſcheine nach bloßer Menſch, und zwar ein Menſch, der nicht hat, wo er ſein Haupt hinlege, an dem Alles, was das Auge des natürlichen Menſchen ſehen kann, Niedrigkeit iſt, ſich das Recht und das Vermögen zuſpricht, ſeine Individualität allen Anderen aufzudringen, ſein Bild ihnen in ſolcher Weiſe aufzuprägen, daß er Alles iſt, ihnen nichts übrig bleibt. Daß Chriſtus ſich zuviel beizulegen ſchien, das iſt der Anſtoß in dieſer ganzen Verhandlung, vgl. beſonders V. 41. Eben daraus erwächſt faſt durchweg der Conflict zwiſchen ihm und den Juden bei Johannes, wie z. B. in dem unmittelbar vorhergehenden Cap. der Streitpunct zwiſchen den Juden und Jeſu der iſt, daß er πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεὸν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ, 5, 18, wie in C. 8, 53 die Juden fragen: τίνα σεαυτὸν σὺ ποιεῖς. Wenn Paulus von dem σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ redet (Gal. 5, 11. 1 Cor. 1, 23), ſo liegt der Anſtoß nicht in dem Tode Chriſti an ſich, ſondern vielmehr darin, daß ein Gekreuzigter Gottes Kraft und Gottes Weisheit ſeyn ſoll, 1 Cor. 1, 24. In dem Geſpräche mit dem Juden Tryphon ſtellt ſich als der Hauptanſtoß, den die Juden an dem Chriſtenthum nahmen, der dar: „man konnte ſich

nicht darin finden, daß das Christenthum neben dem Schöpfer des All scheinbar einen zweiten Gott aufstellt", Graul, die christl. Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters, Leipz. 1860 S. 64. Die früheren Gottesgesandten hatten den Blick von sich als den schwachen und unwürdigen Werkzeugen abgelenkt: nur Gott soll man ehren und ihm allein dienen. Wie tritt Moses, der Gründer des A. B. zurück! Er selbst stellt sich in seinem Werke als ein armer Sünder dar, der vor dem Antritte seines Berufes wegen der unterlassenen Beschneidung seines Sohnes dem Gerichte unterliegt, der zu Ende seiner Berufsführung wegen seiner Versündigung von dem gelobten Lande ausgeschlossen wird und es nur von ferne sehen darf. Auf den Vorwurf der Anmaßung antwortet er, daß Niemand in der Welt geringer von sich halten könne, 4 Mos. 12, 3. Keiner der früheren Gottesgesandten hatte irgend darauf Anspruch gemacht, daß das Volk sein Fleisch essen sollte, daß er ihm unbedingt den Stempel seiner Individualität aufpräge. Alle hatten nur die Annahme ihrer Botschaft verlangt. Bei dieser Lage der Sache wäre die Stellung Jesu eine durchaus unhaltbare gewesen, wenn nicht der Vater ihn versiegelt hätte, wenn nicht in seinen Werken der Beweis vorgelegen hätte für die Glaubwürdigkeit seiner Behauptung in einem unbedingt einzigen Verhältnisse zu Gott zu stehen. Diejenigen, welche das Wunder der Speisung und des Wandelns auf dem Meere läugnen oder verringern, zerstören die unbedingt nothwendige Grundlage für die Ansprüche, welche Christus hier erhebt. Nur wo eine solche Grundlage vorhanden war, konnte es den Juden, denen noch nicht wie uns die Erfahrung der Jahrhunderte für die von Christo ausgehende Lebenskraft vorlag, einfach auf das Gewissen gelegt werden, daß sie diese Ansprüche Christi anerkannten.

V. 53. „Jesus nun sprach zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch." Jesus spricht: wahrlich, wahrlich; er hat es feierlich betheuert, er hat es so gut, wie mit einem Eide bekräftigt, daß Leben nur da zu finden ist, wo sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken wird, daß Alles, was sich sonst für Leben ausgibt, nur ein elendes Schein-

leben ist, ein übertünchtes Grab, welches auswendig hübsch scheinet, aber inwendig voll Todtengebeine ist und alles Unflaths. — Stier bemerkt: „Die gesonderte Nebeneinanderstellung von Fleisch und Blut spricht aufs deutlichste nochmals von dem V. 51 bezeugten (?) Tode, denn nur ein völliger Tod sondert auch Fleisch und Blut." Allein überall, wo Fleisch und Blut im N. T. verbunden vorkommen, constituiren sie den lebendigen Organismus. So hier in C. 1, 13. Matth. 16, 17. 1 Cor. 15, 50. Gal. 1, 16. Ephes. 6, 12, wo durch Blut und Fleisch das menschliche Wesen bezeichnet wird. In Hebr. 2, 14 kommt Fleisch und Blut von der menschlichen Persönlichkeit Christi vor. Ueberall steht Fleisch und Blut nur, wo auch das bloße Fleisch stehen könnte, was durchaus gewöhnlich das ganze menschliche Wesen bezeichnet. Die σάρξ ist das Ganze, das Blut der hervorstechende Theil, die Seele des Fleisches, wie es als solche schon im A. T. erscheint, 1 Mos. 9, 4: „Fleisch mit seiner Seele, seinem Blute, sollt ihr nicht essen", 3 Mos. 17, 14: „die Seele alles Fleisches ist sein Blut", 5 Mos. 12, 23. Daß hier αἷμα zunächst nicht das vergossene Blut ist, sondern das dem Fleische einwohnende, darauf führt schon, daß in dem eigentlichen Hauptsatze in V. 51, der hier nur gegen die Einwendungen von Neuem bekräftigt wird, nur von dem Essen des Fleisches die Rede ist. Auf dasselbe Resultat führt auch, daß der Heiland in V. 57. 58 das Trinken wieder fallen läßt. So kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß hier zunächst von einem solchen Essen des Fleisches und Trinken des Blutes die Rede ist, welches nicht etwa auf den Tod Christi zu warten brauchte, welches sofort ins Leben trat, sobald empfängliche Gemüther sich vorfanden. Dem verderbten Fleisch und Blut des natürlichen Menschen wird hier in dem heiligen Fleische und Blute des Erlösers ein Heilmittel dargeboten, dessen Gebrauch und Wirkung an keine andere Bedingung geknüpft war, als an die des Essens und Trinkens, oder des Glaubens. Dazu ist der Logos Fleisch geworden, damit seine gottmenschliche Persönlichkeit die gewöhnliche menschliche durchdringen und veredeln könne. — Das ist die zunächst liegende Erklärung, der Sinn, in dem die Juden die Wort Christi nahmen und nehmen sollten. Dabei werden wir aber nicht stehen bleiben

dürfen. Jesus, dem die Zukunft überall klar vor Augen liegt, kann nicht ohne alle Beziehung auf das ein Jahr später zu stiftende Abendmahl geredet haben. Die Berührung ist zu stark, als daß sie für eine zufällige gehalten werden könnte. Die Läugnung des Zusammenhanges mit dem Abendmahl war im Ganzen in der Lutherischen Kirche die vorherrschende. Dennoch aber sind die Lutherischen Abendmahlslieder mit Beziehungen auf dies Cap. angefüllt. Wenn Jesus sagt: λάβετε φάγετε τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, so stimmt das auffallend mit dem Essen des Fleisches hier überein; wenn er sagt: πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου, so wird man das nur mit Gewalt von dem πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα lostrennen können, ebenso von dem πίνων μου τὸ αἷμα in V. 54. Nicht zu übersehen ist, daß Johannes die Einsetzung des Abendmahles übergeht. Um so näher liegt es anzunehmen, daß er in der Mittheilung dieser Rede Christi dasselbe vor Augen hat, gradeso wie auf die Taufe, deren Einsetzung durch die Taufe Christi ebenfalls übergangen wird, sich in dem von ihm mitgetheilten Gespräche Christi mit Nicodemus, 3, 5, eine Beziehung findet. Johannes schrieb für solche, welche die Berichte der früheren Evangelien über die Einsetzung des Abendmahles vor Augen hatten, unter denen die stiftungsmäßige Feier des Abendmahles in beständiger Uebung war. Die nothwendige Folge, daß diese die vorliegende Rede Christi zu dem Abendmahle in Beziehung setzten, muß als Absicht des Johannes aufgefaßt werden. — Wie der Zusammenhang mit dem Abendmahle, so drängt sich auch der mit dem versöhnenden Leiden und Tode Christi mit Gewalt auf. Schon in Jes. 53 war das sühnende Blut des Knechtes Gottes als der Mittelpunct des Erlösungswerkes hingestellt worden — „er wird viele Heiden besprengen", 52, 15; „durch seine Wunden sind wir geheilet", 53, 5; „seine Seele wird Erstattung geben", V. 10; „dafür, daß er seine Seele zum Tode ausgegossen", V. 12. Schon der Täufer stellt Christum als das durch sein Blut sündentilgende Lamm dar, 1, 29. Nach dem Ausspruche Christi wurzelt der N. B. in dem Blute Christi, das für Viele vergossen ist zur Vergebung der Sünden. Ebenso stellen die Apostel den in den Tod gegebenen und zur Sünde gemachten

heiligen Leib Christi und sein sühnendes Blut in den Mittelpunct des christlichen Glaubens. Dem Glauben an den gekreuzigten Christus und sein sühnendes Blut legen sie dieselbe Wirkung bei, welche hier dem Essen des Fleisches des Menschensohnes und dem Trinken seines Blutes beigelegt wird, Röm. 3, 25. 5, 9. Ephes. 2, 13. 1 Petr. 1, 19. 1 Joh. 1, 7. Apoc. 1, 5. 5, 9. 12, 11. — Die völlige Losreißung von dem Abendmahle und von dem Versöhnungstode erscheint um so ungehöriger, wenn wir den bedeutsamen Wink in V. 4 ins Auge fassen: „es war aber nahe das Passa." Wenn Jesus im Angesichte des Passa von der Bedeutung des Essens seines Fleisches redet, wenn er durch die Theilnahme an seinem Blute das Leben bedingt seyn läßt, so liegt der Gedanke sehr nahe, daß er das Passalamm als Opfer und Sacrament ins Auge gefaßt habe, um so näher, da als das Gegenbild des Passalammes Christus schon in 1, 29 erscheint, da in C. 19, 36, was im Gesetze von dem Passalamm gesagt ist, ohne Weiteres auf Christum bezogen wird, da Paulus in 1 Cor. 5, 7 Christum als das für uns geopferte Passalamm bezeichnet, Petrus in 1 Petr. 1, 19 ihn das unschuldige und unbefleckte Lamm nennt. — Wie sollen wir nun den Gründen gerecht werden, welche für die scheinbar entgegengesetzten Auffassungen sprechen? Es muß eine Vermittlung gesucht werden, wodurch diese Auffassungen miteinander in Einklang gebracht werden. Wenn Jesus von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes redet, so versteht er darunter zunächst ein Verhältniß, welches sofort ins Leben treten konnte, das Aufgeben des eignen natürlichen Lebens und Wesens und die unbedingte Hingabe an den Menschensohn, so daß sein heiliges Fleisch und Blut an die Stelle des unheiligen natürlichen tritt, seine gottmenschliche Persönlichkeit die ordinär menschliche durchdringt und veredelt, daß man sprechen kann: „ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir." An dem Jünger, den Jesus liebte, der in seinem Schooße ruhte, können wir uns dies zur Anschauung bringen. Er hatte schon vor dem Versöhnungstode mit dem Munde des Geistes wahrhaftig Jesu Fleisch gegessen und sein Blut getrunken und war dadurch ein Anderer, aus einem Todten ein Lebendiger geworden, hatte andere Neigungen und

Triebe, andere Züge, anderen Blick und anderen Schritt bekommen. Aber es ſtanden noch andere Entfaltungen bevor, in denen das Eſſen des Fleiſches und das Trinken des Blutes eine höhere Bedeutung erhielt, und Chriſtus hatte dieſe Entfaltungen ſchon vor Augen, als er mit ſo nachdrücklicher Betonung alles Heil von dem Eſſen ſeines Fleiſches und dem Trinken ſeines Blutes abhängig machte. Nachdem Chriſtus am Kreuze ſein Fleiſch hingeopfert und dadurch für unſer vom Tode durchdrungenes Fleiſch neue Lebenskräfte erworben, nachdem ſein heiliges Blut dort die Sünde hinweggenommen hatte, wurde er in noch weit höherem Grade die Seelenſpeiſe. Und, das iſt die dritte Stufe, in dem heiligen Abendmahl wurde durch ein anbetungswürdiges Geheimniß, ein ſtets ſich wiederholendes Wunder ſein „Leichnam, der für uns verwundt", und ſein heiliges Blut in den Mittelpunct der Kirche geſtellt. Der Genuß im Abendmahl bildet keinen Gegenſatz gegen die rein geiſtliche Nießung, wie ſie hier zunächſt gelehrt wird, er bildet vielmehr nur die höchſte Steigerung, die Bedingung der kräftigen und durch das ganze Leben hindurchgehenden Realiſirung der Forderung, welche Chriſtus hier ausſpricht.*) — Nur wenn die Worte Chriſti ſich direct und ausſchließlich auf das h. Abendmahl bezögen, würde die Behauptung Stiers gerechtfertigt ſeyn, das Abendmahl ſey unbedingt nach dieſer Stelle zu verſtehen und „Luthers überſpannte Lehre vom Eſſen und Trinken der Gottloſen" werde durch ſie völlig widerlegt. Das Verhältniß des Leibes und Blutes Chriſti zu den Gottloſen liegt hier außer Betracht. Das liegt nicht mit der rein geiſtlichen Nießung welche hier die Grundlage bildet, auf einer Linie. In dieſem Mißbrauche unſerer Stelle waren aber ſchon die Reformirten Theologen vorangegangen.

*) Weſentlich das Richtige findet ſich ſchon bei Bengel: Jesus verba sua scienter ita formavit, ut statim illa quidem de spirituali fruitione sui agerent propric; sed posthac eadem consequenter etiam in augustissimum sacrae coenae mysterium, quum id institutum foret, convenirent. Etenim ipsam rem hoc sermone propositam in s. coenam contulit: tantique hoc sacramentum est momenti, ut facile existimari possit, Jesum, ut proditionem Judae, v. 71, ita etiam sacram coenam uno anno ante praedixisse. Tota haec de carne et sanguine Christi oratio Christi passionem spectat et cum ea sacram coenam.

urcht vor dieſem Mißbrauche war es, was ſo viele Luthe-
Theologen verleitete, die Beziehung auf das Abendmahl
zu läugnen.

V. 54. „Wer mein Fleiſch iſſet und trinkt mein Blut, hat
ige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage.“
V. 40. Dieſelbe Stelle, welche dort das glauben, nimmt
as Eſſen des Fleiſches und Blutes ein. V. 55. „Denn mein
iſt wahrlich Speiſe und mein Blut iſt wahrlich Trank.“
ληθῶς leſen Lachmann und Tiſchendorf ἀληθής. Für das
aber bietet das ἀληθῶς Ἰσραηλίτης in 1, 48 und das
ς μαθηταί in 8, 31 eine Parallele dar, dagegen für ἀληθής
ich keine genau übereinſtimmende Parallelſt. beibringen.
ῶς oder ἀληθής bildet den Gegenſatz gegen eine blos ein-
te Speiſe, ἀληθινός würde den Gegenſatz bilden gegen eine
e Speiſe, wie das Manna. Der Sache nach aber kommt
ziemlich auf daſſelbe hinaus. Denn die niedere Speiſe kann
ls bloße Scheinſpeiſe betrachtet werden. Nach V. 27. 58
der Herr das Manna wirklich vor Augen zu haben. Durch
ληθῶς oder ἀληθής wird aber jedenfalls mit dem Manna
lles Andere, was außer dem Fleiſche und Blute Chriſti den
lichen Hunger und Durſt zu befriedigen verſpricht, zu einer
Scheinbefriedigung herabgeſetzt, im Einklange mit Jeſ. 55, 2:
um wäget ihr Geld dar für Nichtbrot, und eure Arbeit für
nicht ſättigt? Höret doch, höret auf mich und eſſet Gutes
s ergötze ſich an Fett eure Seele.“ Außer dem durch Chriſtum
ingenden Heile iſt nach dieſer Stelle alles Andere Nichtbrot
Solches, was nicht zur Sättigung dienet. — V. 56. „Wer
Fleiſch iſſet und trinkt mein Blut, bleibt in mir ſo wie ich
n.“ Da das natürliche Weſen des Menſchen und das Weſen
i ſich unbedingt entgegengeſetzt ſind, ſo kann eine wahre und
nde Vereinigung nur alſo zu Stande kommen, daß der Menſch
Weſen aufgibt und das Weſen Chriſti in ſich aufnimmt.
Menſch muß jeſushaft werden, ſonſt iſt ſeine Vereinigung
hriſto nur ein eitler Schein, welcher ſchwindet wie eine
nwolke. Unſere Stelle iſt in Bezug auf das Bleiben
riſto die Grundſtelle. Was hier angedeutet wird, iſt in

C. 15, 4 f. ausgeführt. Als Nachklang iſt das Vorkommen in dem erſten Briefe des Johannes, 2, 6. 24. 3, 6 zu betrachten. In dem Evangelium findet ſich dieſe Redeweiſe außer den bezeichneten St. nicht vor. Der Unterſchied von den erſten Evangelien iſt kein durchgreifender, da dieſe die letzten Reden Chriſti im Kreiſe ſeiner Jünger, in denen die Hauptſtelle ſich findet, nicht mittheilen. — V. 57. „Wie mich der lebendige Vater geſandt hat und ich lebe wegen des Vaters, alſo auch wer mich iſſet, wird leben meinetwegen.“ Chriſtus leitet das Leben, deſſen Urquell der Vater iſt, zum menſchlichen Geſchlechte herüber, dem ſeit 1 Moſ. 3 dem Tode verfallenen. Dem: an dem Tage, da du davon iſſeſt wirſt du ſterben, tritt, nachdem Chriſtus im Fleiſche erſchienen, das: an dem Tage da du davon iſſeſt, wirſt du leben, gegenüber. Die Rede des Herrn kehrt zum Schluſſe wieder zur Allgemeinheit des Anfanges zurück. Er ſagt hier wieder: wer mich iſſet, nicht: wer mein Fleiſch und Blut iſſet. V. 58 nimmt das Bild des dem Manna gegenüberſtehenden Lebensbrotes in V. 48—51 wieder auf und rundet alſo die Rede ab. — V. 58. „Dies iſt das Brot, das vom Himmel herabkam, nicht wie eure Väter aßen und ſtarben: wer dies Brot iſſet, wird leben in Ewigkeit.“ — V. 59. „Das ſagte er in der Synagoge lehrend in Capernaum.“

Die Verhandlungen Jeſu mit ſeinen Jüngern, im Anſchluß an das Geſpräch mit den Juden. V. 60—71.

V. 60. „Viele nun von ſeinen Jüngern, die das höreten, ſprachen: dieſe Rede iſt hart, wer kann ſie hören.“ Die Jünger, diejenigen, die ſchon in einem näheren Verhältniſſe zu Chriſto ſtanden, bilden den Gegenſatz gegen die nur ganz oberflächlich berührten Juden. Die Jünger bieten eine große Mannigfaltigkeit dar, wie ſchon die Parabel vom Säemann dies zur Anſchauung bringt. Nicht Alle redeten ſo wie hier geſagt wird, ſondern nur Viele. Jeſus ſagt in V. 64: εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες, οἱ οὐ πιστεύουσιν. Zu den Jüngern gehörten auch die Apoſtel. Und dieſe bildeten den Mittelpunct einer ganzen Schaar ſolcher, die tiefer ergriffen waren. Auch aus der Zahl derer, welche hier noch Anſtoß nahmen,

kehrten gewiß Manche reumüthig und beschämt zurück, als durch die Auferstehung Christi die hohen Anforderungen besiegelt und gerechtfertigt waren, in die sie sich jetzt noch nicht finden konnten, vgl. V. 61 und 62, und das Wort Christi: „wenn ich werde erhöht seyn von der Erde, werde ich sie Alle zu mir ziehen." Eine harte Rede ist eine widrige, unangenehme und anstößige, im Gegensatze gegen eine weiche, milde, wohlthuende, vgl. das: σκληρὸν δὲ ἐφάνη τὸ ῥῆμα σφόδρα in 1 Mos. 21, 11, LXX und V. 15 des Briefes Juda: περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν, wo die harten Reden widrige sind. Der Grund des Widrigen und Abstoßenden liegt nicht in der Form, sonst würden sie zu Christo gesprochen haben: φράσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν ταύτην, Matth. 13, 36. 15, 15, sondern in der Sache selbst. Sie haben keinen tieferen Einblick gewonnen in ihr eignes Wesen, ihr unergründliches Verderben (vgl. 3, 6 und das πονηροὶ ὄντες Matth. 7, 11) und in das Wesen Christi, seine wahre Gottheit, und so können sie sich nicht darin finden, daß er Alles seyn will und sie nichts seyn sollen, und empören sich innerlich gegen das: rein ab und Christo an. Die Bemerkung: „und zwar erschien ihnen die Rede hart, weil ihnen der Gedanke an den Tod des Messias nicht in den Sinn wollte", zeugt von völliger Verkennung der in Rede stehenden Frage. Nicht von seinem Tode hatte Christus geredet, sondern von dem Essen seines Fleisches und Blutes als der nothwendigen Bedingung des Lebens. Er hatte Alle dem Tode zugesprochen, welche nicht durch das Essen seines Fleisches das Leben gewinnen. — Das: wer kann sie hören, ist nach Jerem. 6, 10 LXX: ἰδοὺ ἀπερίτμητα τὰ ὦτα αὐτῶν καὶ οὐ δυνήσονται ἀκούειν und Mrc. 4, 33: καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν, s. v. a. wer kann sie verstehen. Da der Zweck des Hörens das Verstehen ist, so ist eine unverstandene Rede so gut als nicht gehört. Das Unverständliche ist aber hier das Sinnlose, Absurde. Der Schlüssel des Verständnisses der Rede Christi ist die Erkenntniß des eignen Elendes und der göttlichen Hoheit Christi. Da ihnen dieser Schlüssel fehlt, so müssen sie die Anforderung Christi als eine unbegreifliche ansehen.

V. 61. „Da Jesus aber in sich wußte, daß seine Jünger darüber murren, sprach er zu ihnen: Aergert euch das? V. 62. Wenn ihr nun sehet des Menschensohn auffteigen dahin, wo er zuvor war?“ Die Jünger hatten leise unter sich geredet. Jesus hörte nicht mit dem leiblichen Ohre und durfte nicht erst fragen, er vernahm ihre Reden im Geiste, als derjenige, welcher wußte, was in dem Menschen war, C. 2, 25. Vgl. zu dem εἰδὼς ἐν ἑαυτῷ das καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν in Matth. 9, 4 (vorher εἶπον ἐν ἑαυτοῖς: sie dachten) 12, 25. Zum Schlusse von V. 62 findet eine Aposiopese statt: was werdet ihr dann sagen? werdet ihr auch dann noch Anstoß nehmen? Die Himmelfahrt Christi war insofern geeignet den Anstoß zu heben, als sie den Beweis lieferte, daß die Schwachheit des Fleisches, welche den Grund desselben ausmachte, nur eine freiwillig und in liebender Herablassung übernommene war. Christus ist durch die in der Himmelfahrt gipfelnde Auferstehung als der Sohn Gottes erwiesen, Röm. 1, 4. Damit ist jeder Schein der Anmaßung völlig zerstört, damit dem „der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen“ ein kräftiges Gegengewicht gegeben. Daß hier recht eigentlich der Sitz des Anstoßes ist, darauf weist Christus ausdrücklich dadurch hin, daß er sich als den Menschensohn bezeichnet. Auch anderwärts stellt Christus dem Zweifel und Anstoß, welcher von der Niedrigkeit seiner menschlichen Erscheinung ausging, der Verachtung, die sich darauf gründete, seine Auferstehung, Himmelfahrt und Verherrlichung entgegen, vgl. 2, 18. 19. 8, 28. Matth. 26, 64. — Das dem Johannes besonders beliebte θεωρεῖν steht ganz gewöhnlich von dem äußeren Schauen. Den Commentar zu dem θεωρῆτε haben wir in dem βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη in Apgsch. 1, 9. Zu vergleichen ist auch Apoc. 11, 12, wo es in Bezug auf die Himmelfahrt der beiden Zeugen, welche ein Nachbild der Himmelfahrt Christi ist, heißt: καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν. Da ist das Schauen offenbar ein leibliches. Wenn der Menschensohn auffteigt, so kann auch seine Auffahrt nur eine sichtbare seyn. Die Rede ist an die Jünger im Allgemeinen gerichtet. Es ist hinreichend, daß die Himmelfahrt überhaupt nur

in Gegenwart der Jünger geschah. Die dabei zugegen waren, repräsentiren die gesammte Jüngerschaft. — Das Emporsteigen in den Himmel steht im ganzen N. T. nur von der Himmelfahrt im eigentlichen Sinne, der sichtbaren Himmelfahrt Christi, vgl. zu C. 3, 13. Schon dort, in dem Gespräche mit Nicodemus, hatte Christus auf seine Himmelfahrt hingewiesen. Auch in C. 20, 17 gedenkt er ihrer. Grade weil Johannes die Himmelfahrt nicht erzählt, theilt er mit Vorliebe die Aeußerungen Christi mit, die sich darauf beziehen. Ein gleiches Verfahren beobachtet er bei der Taufe und beim Abendmahl. Den Hindeutungen auf die Himmelfahrt hier und in den andern angeführten Stellen (vgl. noch 16, 28) correspondirt die in der Apokalypse C. 11, 11. 12. „Die Form — wurde zu d. St. in meinem Commentar bemerkt — in der hier der Triumph der Zeugen nach der scheinbaren Niederlage berichtet wird, ist aus der Geschichte Christi entnommen, dessen Himmelfahrt für das Loos der Seinen vorbildlich ist." — Ἀναβαίνω, von der Himmelfahrt Christi gebraucht, sieht zurück auf die vorbildlichen Himmelfahrten des Herrn und seines Engels unter dem Alten Bunde. In Richt. 13, 20 heißt es: „Und es stieg auf der Engel des Herrn in der Flamme des Altars und Manoah und sein Weib sahen es." In Ps. 47, 6: „Gott fährt auf unter Jubel, der Herr unter heller Posaune": Der Herr erhebt sich zum Himmel, im Vorbilde der Himmelfahrt Christi, nachdem er sich auf Erden in Thatsachen der Allmacht und Liebe kundgegeben und seines Volkes Sache geführt hat, vgl. noch 1 Mos. 17, 22. Ps. 68, 19. — „Wo er früher war": Der Herr hatte im Vorigen wiederholt gesagt, daß er vom Himmel herabgekommen. In C. 16, 28 sagt er, er sey vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, wiederum verlasse er die Welt und gehe zum Vater. Nach C. 1 war der Logos bei Gott, Christus nach seiner göttlichen Natur. Hier wird wegen der Einheit der Person das Seyn im Himmel oder bei Gott dem Menschensohne zugeschrieben.*) — Unter den abweichenden Erklärungen ist die unhaltbarste

*) Calvin: Haec loquendi formula insolens non est, quando duae naturae in Christo personam unam constituunt, quod unius proprium est, ad alteram transferre.

die: „Ihr ärgert euch an meinem Worte von meinem Tode: wie viel mehr wird es euch ärgern, wenn ich wirklich sterbe!“ Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß Christus solches beibringen wird, was nur geeignet war den Anstoß zu mehren. Von seinem Tode hatte Jesus im Vorigen nach richtiger Erklärung mit keinem Worte geredet. Es wird ohne Grund angenommen, daß die Jünger Anstoß an Jesu Verkündigung seines Todes genommen. Gegenstand des Anstoßes ist überall in der ganzen Verhandlung, daß Jesus trotz seiner Niedrigkeit sich Alles gibt, den Seinen Alles nimmt, daß er nicht der Erste unter Gleichen, sondern der Gottmensch seyn will. Die Worte hier können sich nicht auf den Tod beziehen, sondern nur auf die Himmelfahrt und zwar auf eine sichtbare Himmelfahrt. Diese hat zwar den Tod zur Voraussetzung, aber unmöglich konnte der Tod hier nach derjenigen Folge bezeichnet werden, die jeden Anstoß aufhebt. — Die Meinung, die Himmelfahrt Christi werde den Anstoß insofern beseitigen, als sie zeige, daß von einem fleischlichen Essen Christi nicht die Rede seyn könne*), beruht auf der Fiction von einem fleischlichen Mißverstande der Worte Christi, während, wie bereits gezeigt wurde, die Opposition gegen die richtig verstandnen Worte Christi gerichtet ist. — Endlich, die Erklärung von Stier: „Dann wird sich aufschließen, daß und wie meine himmlisch gewordne, verklärte Menschheit und Leiblichkeit sehr wohl sich kann zu essen und zu trinken geben“, beruht auf der unrichtigen Annahme, daß Christus von einem rein zukünftigen Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes rede.

V. 63. „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben.“ Steht es fest, daß in V. 62 Christus dem Anstoß, welchen die Jünger daran nahmen, daß er sich scheinbar zuviel, solches zutheilte, was unbedingt über die menschliche Stufe hinausging, die Gränzen zwischen Himmel und Erde zu verrücken

*) Augustinus: Illi putabant eum erogaturum corpus suum, ille autem dixit se adscensurum in coelum, utique integrum. — Certe vel tunc videbitis, quia non eo modo, quo putatis, erogat corpus suum; certe vel tunc intelligetis, quia gratia ejus non consumitur morsibus.

ſchien, durch die Hinweiſung auf ſeine dereinſt durch die Himmelfahrt zu bewährende Gottheit entgegentritt, ſo werden wir auch hier eine Hinweiſung erwarten auf die hinter der Erſcheinung als Menſchenſohn verborgne göttliche Natur. Der Uebergang zu einem neuen Gedanken würde beſtimmter bezeichnet ſeyn. Die Rede erhält etwas Rhapſodiſches, Fragmentariſches, wenn man einen ſolchen hier findet. Die Auslegung begibt ſich dann auf das ſchlüpfrige Gebiet des Rathens. — „Das Fleiſch" kann unmöglich das Fleiſch Chriſti ſeyn. Der ganze Eindruck der vorhergehenden Rede, wo Chriſtus mit ſolchem Nachdrucke von dem Eſſen ſeines Fleiſches das Leben und das Heil abhängig gemacht hatte, würde zerſtört werden, wenn er hier auf einmal ſeinem Fleiſche alle Bedeutung abſpräche. Daß er das bloße Fleiſch im Gegenſatze gegen das von der göttlichen Natur durchdrungene meine, hätte jedenfalls beſtimmter geſagt werden müſſen, da darauf eben Alles ankam. An dieſem Puncte haftete auch gar nicht der Anſtoß. Er beruhte vielmehr eben darauf, daß Chriſtus ſein Fleiſch als Träger des göttlichen Weſens, als durchgottet darſtellte. — Ueberall, wo ſonſt der Gegenſatz vorliegt von Geiſt und Fleiſch, iſt Geiſt das göttliche Princip, Fleiſch die niedere Leiblichkeit, ſpeciell die ohnmächtige, ſündige, in das Materielle herabgeſunkene Menſchennatur. So in Jeſ. 31, 3 und in C. 3, 6: „was vom Fleiſche geboren wird iſt Fleiſch und was vom Geiſte geboren wird iſt Geiſt", Röm. 8, 5: οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος, V. 8: οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. V. 9: ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. — Der Geiſt wird hier durch Chriſtum repräſentirt, ſ. v. a. der Geiſt, der, wie die Auferſtehung und die Himmelfahrt zeigen wird, mir beiwohnt. Was Chriſtus hier dem Geiſte beilegt, das legt er anderweitig ſich ſelbſt bei, ſo im unmittelbar Vorhergehenden, ſo in C. 5, 21: ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ. Es iſt überhaupt ein Grundgedanke des Evangelium Johannis, daß das Leben nur von Chriſto ausgeht. Wenn alſo hier dem Geiſte die belebende Kraft beigelegt wird, ſo kann dieſer nur inſofern in Betracht kommen, als er Chriſto ſelbſt einwohnt und von ihm auf

ſeine Gläubigen übergeht, welche alſo θείας κοινωνοὶ φύσεως werden, 2 Petr. 1, 4, aufgenommen in die Sphäre des Geiſtes, welche die göttliche iſt, und entrückt der Sphäre des Fleiſches, in die abgeſehen von Chriſto alles Menſchliche traurigerweiſe gebannt iſt. Von dem Geiſte hat Chriſtus ſeinen Namen, Chriſtus heißt der Geſalbte, der Durchgeiſtete; von dem Geiſte hat er ſeinen Urſprung, τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου ſpricht der Engel von Maria. Daß er den Geiſt ohne Maaß beſitze, bezeichnet der Täufer in C. 3, 34 als die hohe Prärogative Chriſti. Zu Hebr. 9, 14 bemerkt Bleek: „Das πνεῦμα, von dem hier die Rede iſt, kann nicht wohl ein anderes ſeyn als das πνεῦμα ἅγιον, der Geiſt Gottes, welcher zugleich der Geiſt Chriſti iſt, der ſchon bei ſeinem Wandeln auf Erden ihm in ſeiner ganzen Fülle beiwohnte und das ihn in jedem Momente beſeelende Princip war, und der ihn der Herrſchaft des Todes nicht unterliegen ließ. Es iſt daſſelbe, was in Röm. 1, 4 als das πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet wird, vermöge deſſen Jeſus Gottes Sohn ſey, im Gegenſatze gegen die σάρξ, vermöge deren er der Sohn Davids ſey.“ Zu Röm. 1, 4 Philippi: „πνεῦμα ἁγιωσύνης iſt hier nichts Anderes als die höhere himmliſche göttliche Natur Chriſti, nach welcher oder in welcher er der Sohn Gottes iſt.“ Dieſe höhere göttliche Natur Chriſti wird durch πνεῦμα auch in 1 Petr. 3, 18 bezeichnet: θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. In 2 Cor. 3, 17 wird Chriſtus τὸ πνεῦμα genannt, im Einklange mit dem πνεῦμα ὁ θεός in C. 4, 24 und mit Jeſ. 31, 3, wo die göttliche Eſſenz im Gegenſatze gegen die irdiſche, materielle durch Geiſt bezeichnet wird: „Und Aegypten iſt Menſch und nicht Gott und ihre Roſſe ſind Fleiſch und nicht Geiſt.“ — Dem durch Chriſtum repräſentirten, in ihm incarnirten Geiſte ſteht das Fleiſch entgegen, das des Geiſtes baare Menſchenthum. Es nützt nichts, in welcher Beziehung, das iſt aus dem erſten Gliede zu entnehmen: zur Erlangung des Lebens. Wir haben hier denſelben Gedanken, den der Herr in V. 54 ausſpricht: „wenn ihr nicht eſſet das Fleiſch des Menſchenſohnes, ſo habt ihr kein Leben in euch“, nur mit dem Unterſchiede, daß hier dieſer Gedanke zugleich motivirt wird durch die Hinweiſung darauf, daß der Menſchenſohn Geiſt iſt, alle

Anderen Fleiſch, wovon die nothwendige Folge die iſt, daß die belebende Kraft nur von ihm ausgehen kann. Nur nach dieſer Auffaſſung tritt der ſo offenbar ſtattfindende Zuſammenhang unſeres Ausſpruches mit C. 3, 6 und Röm. 8, 5. 8. 9 in ein helles Licht. Luther: „Da heißet Chriſtus Fleiſch alles, was vom Fleiſche geboren iſt, alle Adamskinder, ſo aus dem Fleiſche kommen, ausgenommen den einigen Leichnam Chriſti, der nicht vom Fleiſche, ſondern vom heiligen Geiſte geboren iſt, wie wir im Symbolo bekennen: Ich glaube an Chriſtum, der empfangen iſt nicht vom Fleiſch, ſondern vom Heiligen Geiſte. Der Heilige Geiſt hat ihn gezeugt und ſein Fleiſch gar durchgeiſtet.“ — Daß der Leben ſchaffende Geiſt ihm einwohne, das erweiſt Chriſtus vorläufig und bis jener große Beweis der Auferſtehung und Himmelfahrt geführt iſt, aus der Beſchaffenheit ſeiner Worte, der hier und früher geredeten (λελάληκα, nicht λαλῶ, die am meiſten bezeugte und richtige Lesart — Chriſtus ſpricht ja hier zu ſeinen Jüngern, ſolchen die ſchon länger bei ihm in die Schule gegangen waren), die als der Aushauch ſeiner Perſönlichkeit Geiſt und Leben athmen. Redet er ſolche Worte, wie noch nie kein Menſch, C. 7, 46, üben ſeine Worte Leben und Geiſt ſchaffende Wirkung, ſo muß Er ja wohl Geiſt ſeyn. Luther: „Dieſelbigen Worte ſind eigentlich Geiſt und führen den Menſchen in eine andere Welt und Weſen, geben ihm ander Herz und Sinn, ſo weit über und außer aller Vernunft iſt, ja ſo die Vernunft gar nicht begreifen kann, ob ſie es gleich gern wollte.“ — Nach einer ſehr alten Erklärung ſoll hier durch Geiſt die geiſtige, durch Fleiſch die buchſtäbliche Auffaſſung bezeichnet werden. Schon Tertullian ſagt: de resurrectione carnis: per spiritum hic intelligi sensum spiritualem, per carnem autem carnalem. Dagegen bemerkt Lampe mit Recht, es fehle an jedem Beweiſe, daß in der Schrift durch den Geiſt ohne Weiteres der geiſtliche Sinn bezeichnet werde. Noch entſcheidender aber iſt, daß dieſe Auslegung auf der durchaus unbegründeten Vorausſetzung eines fleiſchlichen Mißverſtändniſſes der Worte Jeſu beruht. — Auf derſelben Grundlage beruht auch die Auffaſſung von Kahnis: „Der Act, welcher meine irdiſche Gegenwart aufheben, meinen irdiſchen Leib zu einem himmliſchen machen

wird, wird das Mißverständniß enden. — Essen sollt ihr meinen Leib, aber nicht als äußeres Fleisch, sondern als Träger meines Geistes, nicht meinen irdischen, sondern meinen in Geist verklärten himmlischen Leib." Die zweite unrichtige Grundlage dieser Auffassung ist die Meinung, Christus habe in V. 51 f. von einem rein zukünftigen mündlichen Genusse seines verklärten Leibes und Blutes geredet. Die Juden verstanden Christum ganz richtig dahin, daß er an sie eine sofort zu realisirende Anforderung stelle.

V. 64. „Aber es sind etliche unter euch, welche nicht glauben. Denn Jesus wußte von Anfang, welche es waren, die nicht glaubten, und wer es war, der ihn verrathen werde." Jesus wirft die Schuld des Anstoßes auf diejenigen zurück, welche sie ihm aufbürden wollten: nicht meine Anmaßung, sondern euer Unglaube. Den Commentar zu dem: „von Anfang", in der Bemerkung des Evangelisten bildet, was in C. 1, 43 von Kephas gesagt wird, in C. 1, 48 von Nathanael. Der Anfang des Verhältnisses, in das Christus zu dem Einzelnen trat, bildet den Gegensatz gegen ein längeres, zu psychologischen Beobachtungen Anlaß gebendes Beisammensein. Nicht aus solchen schöpfte Jesus sein Wissen, sondern aus seiner Theilnahme an dem Privilegium desjenigen, der Herzen und Nieren prüft, vgl. zu C. 2, 24. 25. — Vergeblich dreht und deutelt man an dem Worte, daß Jesus von Anfang an gewußt habe, wer ihn verrathen werde. Er könnte nicht der im Fleische erschienene Logos, könnte nicht der Sohn Gottes, könnte nicht unser Heiland sein, wenn es anders wäre. Das Vorauswissen des Verrathes des Judas, weit entfernt Jesum zu bestimmen, daß er ihn nicht unter die Apostel aufnahm, mußte ihn vielmehr dazu veranlassen. Der Apostelkreis würde keine wahrhafte Vorausdarstellung der Kirche sein, was er doch sein sollte, wenn Judas darin fehlte. Es ist von der ergreifendsten Bedeutung, es mahnt die Seligkeit zu schaffen mit Furcht und Zittern, daß einer aus der nächsten Nähe des Heilandes ihn verrathen hat, zum Beweise, daß nichts Anderes helfen kann als die unbedingte Uebergabe des Herzens, das unausgesetzte Wachen und Beten. Die Meinung aber, Jesus habe das Verbrechen des Judas dadurch nicht befördern dürfen, daß er ihn in seine Gesellschaft aufnahm, beruht

auf Verkennung der in Gott und Christo lebendigen moralischen Weltordnung, welche noch bis auf den heutigen Tag fortwährend diejenigen, deren Herz nicht richtig ist, in Lagen verwickelt, in denen die Versuchung an sie herantritt, in denen ihre Sünde entwickelt und gereift wird. Die meisten Mörder hätten unter andern Umständen ganz ehrbare Leute seyn können. Es war für Judas, wenn er sich bekehren wollte, die höchste aller Gnaden, wenn er sich nicht bekehren wollte, die gerechte Strafe, daß er in die Nähe Christi aufgenommen wurde. Nicht ein Fatum waltete über ihn, der Zugang zur Bekehrung stand ihm in jedem Augenblicke offen, hätte er ihn gesucht, so würde er zum Heile gelangt seyn, aber er wurde in die Zahl der Apostel aufgenommen, in der Voraussicht, daß er ihn nicht suchen werde. Daß Judas der Beutel anvertraut wurde, woran man Anstoß nimmt, falls Christus seinen Character durchschaute, hat seine Neigung zum Geize zur Voraussetzung. Faßt man die Thatsache nicht so auf, so würde Jesus, was ferne sey, weniger psychologischen Scharfblick gehabt haben, wie jeder geförderte Christ. Daß die Sünde zur Entwickelung gelangt, ist für beides nöthig, für die Bekehrung und für das Gericht. Noch jetzt wird jeder so geführt, daß Alles offenbar werden muß, was in den Tiefen seines Herzens verborgen ist, und es ist nicht Gottes Weise, dafür zu sorgen, daß, was in dem Herzen schlummert, nicht erwache, vielmehr ist seine ganze Führung darauf berechnet, daß die Entscheidung, entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß erfolge.

V. 65. „Und er sprach: deshalb habe ich euch gesagt, daß Niemand kann zu mir kommen, es sey ihm denn gegeben von meinem Vater.“ Deswegen, in Voraussicht eures Unglaubens und um dem Anstoße zu begegnen, der daraus hervorgehen könnte. Der Herr bezieht sich auf V. 44. 37, vgl. das οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν in C. 12, 39. Der Unglaube verliert sein Anstößiges, wenn er unter den Gesichtspunct eines göttlichen Verhängnisses, eines gerechten göttlichen Gerichtes gestellt wird. Das gibt Veranlassung in sich zu kehren und die böse Wurzel auszureißen, welche dies Gericht hervorgerufen.

V. 66. „Von dem an gingen viele seiner Jünger zurück

und wandelten nicht mehr mit ihm." Ἐκ τούτου kommt ebenso in C. 19, 12 vor. Ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, weist hin auf Jes. 1, 4. Ps. 44, 19, wo das zurückweichen in Bezug auf Jehova vorkommt.

V. 67. „Jesus nun sprach zu den Zwölfen: wollet etwa auch ihr weggehen?" Das plötzliche Hervortreten der zwölf Apostel hier, in geschlossener Zahl, zeigt, daß Johannes die früheren Evangelisten voraussetzt, welche über die Einsetzung und die Namen dieser Zwölfe berichtet hatten. Daß die Apostel als die „Zwölfe" bezeichnet werden, geschieht nicht weil zufällig ihrer grade zwölfe waren, sondern hat die Bedeutsamkeit der Zwölfzahl zur Voraussetzung. Auf Grund der Thatsache, daß der Söhne Jakobs, der Stammväter Israels, grade zwölfe waren, erscheint schon im A.T. die Zwölfzahl vielfach als Signatur des Bundesvolkes, der Kirche, und auf Grund dieser Bedeutung der Zwölfzahl berief der Herr grade zwölf Apostel. Diese repräsentirten die Kirche des Neuen Bundes, die legitime Fortsetzung des alttestamentlichen Israels. In der Apokalypse erscheint die Zwölfzahl vielfach als Signatur der Kirche des N. B. Vgl. meinen Comm. zu 4, 4. 7, 4. — Jesus fragt die Zwölfe nicht als ob er selbst zweifelte. Wo so viel Unglaube bekannt worden, war ein erquickender Schluß nothwendig. Jesus fragt, um ein feierliches Bekenntniß des Glaubens durch die Apostel hervorzurufen, welche die glaubensfreudige Kirche des N. T. darstellen, im Gegensatze gegen die zur Synagoge des Satans heranreifende Judenschaft.

V. 68. „Antwortete ihm Simon Petrus: Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. V. 69. Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn (des lebendigen) Gottes." Petrus antwortet im Namen der Apostel, nicht wie Lampe meint, ex solito fervore, quo solebat alios praevertere, sondern als das berufene Haupt und also der legitime Mund der Apostel, in der Energie des Glaubensgeistes, auf deren Grund ihm diese bevorzugte Stellung angewiesen war. Das: „zu wem sollen wir gehen?" weist darauf hin, daß, wenn man sich von Christo wegwendet, überall wohin man auch nur gehen mag nur Tod zu finden ist und sicheres Verderben in

Aussicht steht. Das: „du hast Worte des ewigen Lebens", solche, die das ewige Leben mit sich führen und schaffen, ist die Antwort der bekennenden Kirche auf das: „die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben" in V. 63. Christi Worte sind weil lebendig, auch lebenweckend. Das zu dem: „wir haben geglaubt", hinzugefügte: „wir haben erkannt", weist darauf hin, daß der Glaube kein blinder, sondern ein auf sichere Thatsachen gestützter ist. Das: „du bist Christus", der Gesalbte, der Träger des Geistes, ist die Antwort der bekennenden Kirche auf das: der Geist ist es, der lebendig macht, s. v. a. ich mache lebendig, weil in mir der Geist sich darstellt. Das hinzugefügte: der Sohn Gottes, weist zurück auf das unmittelbar Vorhergehende, V. 65 (vgl. V. 57), wo Christus Gott als seinen Vater bezeichnet hatte. Der Christ ist als solcher auch der Sohn Gottes, aber weil es eine niedere Vorstellung von Christo gab, war der Zusatz von Bedeutung. *) Der Zusatz τοῦ ζῶντος ist nur schwach bezeugt und wahrscheinlich aus Matth. 16, 15 herübergekommen. Wäre die Bezeugung eine stärkere, so würde er durch die Beziehung auf V. 57 als ächt empfohlen werden. Bei dem lebendigen Gott, dessen Lebensfülle auf den Sohn übergeht, ist es ein Großes, sein Sohn zu seyn. — Lachmann und Tischendorf lesen ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. So bedeutend aber auch die Auctoritäten sind, welche für diese Lesart sprechen, und so nahe auch die Annahme liegt, daß das ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ aus Matth. 16, 15 herübergekommen sey, so wird man doch Bedenken tragen müssen, die letztere Lesart aufzugeben. Der ganz eigenthümliche Ausdruck ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, der auch im A. T. keine Wurzel hat und nur unvollkommne Parallelen an dem ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε in C. 10, 36 und an 1 Joh. 2, 20, wo Christus als ὁ ἅγιος bezeichnet wird, ist wahrscheinlich aus Mrc. 1, 24, wo der Besessene spricht: οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (für ἅγιος hat dort Origenes umgekehrt υἱὸς) und aus Luc. 4, 34 eingedrungen. Es wäre seltsam, wenn Petrus grade mit dem Besessenen in diesem Ausdrucke übereins-

*) Lampe: Ipsi Judaei carnales in praecedente colloquio, qui eum tanquam Christum creare regem volebant, concoquere tamen nequibant, quod divinam originem sibi per descensum e coelo tribueret.

ſtimmte, der ſich ſonſt im ganzen N. T. nicht findet. Der Ausdruck hat in der Rede Chriſti, deren Wiederhall wir ſonſt hier vernehmen, keinen Anhalt. Er beſagt auch weniger als wir hier erwarten. Nach Allem, was Chriſtus in Anſpruch genommen hatte, erwarten wir ein freudiges Bekenntniß zu ſeiner Gottheit. Die ſcharfe Accentuirung dieſer hatte den Anſtoß hervorgerufen, den Unglauben zur Entfaltung und Reife gebracht. Im Gegenſatze dagegen muß auch der Glaube zu ſeinem vollen Ausdrucke kommen. Der Heilige Gottes, das würde nur die göttliche Miſſion Jeſu bezeugen und alſo noch weniger als der Name Chriſtus.

V. 70. „Antwortete ihnen Jeſus: habe ich nicht euch zwölfe erwählet und einer von euch iſt ein Teufel.“ Petrus hatte als der Mund der Zwölfe geredet. Die Antwort iſt an die Jünger überhaupt gerichtet, zunächſt aber an Petrus. Grade bei dieſem tritt der Herr auch ſonſt der an Selbſtüberhebung ſtreifenden Zuverſicht entgegen, vgl. C. 13, 37. 38. Luc. 22, 33. 34. Matth. 14, 28—33. — Warum redet Jeſus hier von dem Verrathe des Judas? Er will die Zuverſicht des Petrus, der ſich gleichſam für Alle verbürgt hatte, beſchämen, will Alle zum Wachen und Beten auffordern. Ganz ähnlich verfährt der Herr bei dem letzten Mahle. Ἀμὴν — ſpricht er dort, Matth. 26, 21 — λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. Was jeder von den Jüngern dort zu ihm ſpricht: μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε, das iſt es, was er durch die Anrede in ihnen lebendig machen will. Quesnel: „Wunderbares Verfahren Jeſu Chriſti, welcher die Apoſtel ſo lange in einer ſo ſchrecklichen Ungewißheit läßt: indem jeder Grund hatte ſich ſelbſt zu mißtrauen, und indem alle die Verpflichtung hatten, Niemanden zu richten und ſeinen Nächſten nicht wegen eines ſolchen Verbrechens in Verdacht zu haben. Die Furcht und das Mißtrauen in Bezug auf unſere Schwäche, die Verpflichtung über unſer Herz zu wachen und uns ſelbſt zu beobachten, die Scheu vor der Sünde und die chriſtliche Demuth, das ſind die Früchte dieſer Unruhe, die Gott aus ihr durch ſeine Gnade zieht.“ — Jeſus nennt ſeinen Verräther einen Teufel, d. h. einen Menſchen von abſolut teufliſcher Geſinnung. Διάβολος kommt in den Evangelien, ſpeciell dem des Johannes, und

ebenſo in den Briefen des Johannes und in der Apokalypſe immer nur von dem Teufel vor. Als Appellativum findet es ſich überhaupt nur einige Male bei Paulus, 1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3, und da hat es überall die Bedeutung der Verläumdung, die hier nicht paßt. Aus dem Satan iſt nach 1 Joh. 3, 8 jeder der Sünde thut. Als Kinder des Satans erſcheinen die Böſen in Joh. 8, 44, vgl. Apgſch. 13, 10, wo Paulus Elymas den Magier als Sohn des Teufels anredet, Judas der Verräther wird in C. 13, 2 in ſpecielle Beziehung zum Satan geſetzt, wonach der Teufel es ihm ins Herz geworfen, daß er Chriſtum verrathe. Noch näher tritt unſerer Stelle C. 13, 27 (vgl. Luc. 22, 3): καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς. Auf das Eingeben des Satans folgt hier das Eingehen. In wen der Satan hineingegangen, der iſt ſelbſt ein leibhaftiger Satan. Vollkommen analog aber iſt Matth. 16, 23 (Mrc. 8, 33), wo Jeſus zu Petrus ſpricht: ὕπαγε ὀπίσω μου Σατανᾶ. Auch da iſt Satan ein Sataniſcher Menſch, ein leibhaftiger Satan. Daß Jeſus nicht etwa den Satan ſelbſt anredet, ſondern Petrus, der ſich ihm hier momentan hingegeben, zeigt das ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, was nicht auf den Satan paßt, ſondern nur auf Petrus. Dieſe Parallele iſt hier um ſo mehr herbeizuziehen, da nicht Johannes hier redet, ſondern Chriſtus. Im Vorigen hatte Chriſtus ſich als das Leben der Gläubigen dargeſtellt, verlangt, daß ſie ſein Fleiſch und Blut eſſen, daß ſie jeſushaft werden ſollten. Damit correſpondirt, daß er die Ungläubigen und die Böſen hier dem Satan zuweiſt. Chriſtus und der Satan, das ſind die beiden beherrſchenden Mächte. In wem Chriſtus nicht Geſtalt gewinnt, der muß ſchließlich zur Erſcheinungsform des Satans werden. Judas trägt in dieſer Beziehung vorbildlichen Character. Er war der Erſte, der zum Teufel heranreifte.

V. 71. „Er redete aber von Judas Simonis Iſcharioth: denn dieſer würde ihn verrathen, und war einer von den Zwölfen.“ Den Namen des Vaters des Verräthers hat uns nur Johannes mitgetheilt. Den Beinamen Iſcharioth (Ἰσκαριώτην, nicht mit

Lachmann Ἰσκαριώτου) erklärt man gewöhnlich: der Mann von Karioth, einem völlig obſcuren Orte im Stamme Juda, von dem wir aus Joſ. 15, 25 nur den nackten Namen wiſſen. Gegen dieſe Erklärung erheben ſich aber ernſte Bedenken. Unter den Beinamen des N. T. bezieht ſich keiner auf den Heimathsort. Denn Bezeichnungen wie die: ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, ſind nicht als Beinamen zu betrachten. Gewöhnlich tragen dieſe Beinamen theologiſchen Character, vgl. Apgſch. 1, 23. 4, 36. Namentlich gilt dies von allen Beinamen im Kreiſe der Apoſtel. So von dem Beinamen Boanerges, den Jeſus nach Mrc. 3, 17 den Söhnen des Zebedäus ertheilt. So von dem Beinamen Petrus. Die Beinamen des andern Judas in dem Kreiſe der Apoſtel, Thaddäus und Lebbäus, tragen ebenfalls theologiſchen Character, bezeichnen die Herzlichkeit des Liebesverhältniſſes, in dem zu dieſem Judas ſein Meiſter ſteht, Schooßkind, von חר = שר mamma, und Herzblatt. Da es Thatſache iſt, daß mehrere unter den Apoſteln ſachlich bedeutſame Beinamen führten (ein ſolcher iſt auch Matthäus, Gottesgabe, als Beiname des früheren Levi, „der Eiferer", als Beiname des Simon, Matth. 10, 4), da namentlich derjenige, mit dem das Apoſtelverzeichniß überall beginnt, Simon, einen ſolchen führt, ſo wird ſich nicht annehmen laſſen, daß der Beiname des Judas, mit dem das Apoſtelverzeichniß ſchließt, desjenigen unter den Apoſteln, den theologiſch zu characteriſiren am nächſten lag, ſachlich indifferent ſeyn wird. Dem Bedürfniß, dieſen Judas von andern des Namens und namentlich von dem andern Judas in dem Apoſtelkreiſe zu unterſcheiden, iſt ſchon auf andere Weiſe genügt, dadurch, daß bei dem andern Judas der Name Lebbäus an die Stelle des Eigennamens getreten iſt, und ihm noch der Name Thaddäus zur Seite geht, dann auch durch die Bezeichnung Ἰούδας Ἰακώβου, der Bruder des Jakobus, durch den er ſich ſelbſt von dem andern Judas unterſcheiden konnte und mußte, weil die Namen Lebbäus und Thaddäus nur im Munde Anderer paßten; ferner dadurch, daß dem Namen des Judas des Verräthers der ſeines Vaters Simon hinzugefügt wurde. Daß auch da Ἰσκαριώτης hinzugeſetzt wird,

wo der Verwechſelung ſchon durch das hinzugefügte Σίμωνος vorgebeugt war, wie hier, in C. 12, 4. 13, 2. 26, zeigt, daß der Beiname Ἰσκαριώτης noch einen andern Zweck haben muß. Von Bedeutung iſt noch, daß ſich keine Spur davon findet, daß Judas den Beinamen Iſcharioth ſchon vor ſeinem Verrathe geführt hätte. Jeſus redet ihn in Luc. 22, 48 nur als Judas an. — Der Name Iſcharioth heißt: der Mann der Lügen, איש שקרים. Die Wurzel des Beinamens, der dem Verräther nach ſeiner That und nach ihrem traurigen Ausgange beigelegt wurde, haben wir wahrſcheinlich in Prov. 19, 5: „Ein Zeuge der Lügen, עד שקרים, wird nicht ungeſtraft bleiben, und wer Lügen redet, wird nicht entrinnen.“ Da haben wir beides, das Thun des Judas, welcher ſelbſt bekannte: ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῶον, und ſein Schickſal. Der einzige Einwand, welcher gegen dieſe Erklärung erhoben werden kann*), daß das eingeſchobene ω ſich nicht erklären laſſe, iſt nicht entſcheidend, da der Grund der Einſchiebung ein euphoniſcher ſeyn kann. Man wollte eine volle und tönende Form. — Ἤμελλεν bezeichnet nicht ein Umgehen mit dem Verrathe, ſondern nur die Zukünftigkeit der Thatſache, vgl. 12, 4 und das ὁ παραδώσων αὐτόν V. 64. — Von dem Verrathe des Judas ſprach Jeſus, wie es ſcheint, bei dieſer Gelegenheit zuerſt. Die Behauptung aber, er habe früher wohl auch nicht daran gedacht, ſteht im offenbaren Gegenſatze gegen das „von Anfang“ in V. 64 und gegen die wahre Gottheit Chriſti, welche dem Gedanken nicht Raum läßt, daß er geraume Zeit hindurch ohne es zu ahnden eine Schlange an ſeinem Buſen genährt habe. Daß Jeſus, deſſen Vorherwiſſen in ſtrenger Sonderung von der Vorherbeſtimmung gehalten werden muß, dennoch dem zukünftigen Verräther alle Güter ſeines Reiches darbot, daß er mit hingebender Liebe mit ihm verkehrte, daß er Alles aufbot ſein Herz zu rühren und zu gewinnen, das iſt eine Thatſache, die ſich noch jetzt ſtets

*) Die Ausſtoßung des einen ע bei der Concurrenz zweier in einem zuſammengeſetzten Eigennamen findet ſich ebenſo z. B. in Jeruſalem und anderweitig, vgl. meine Schrift über Bileam S. 20.

wiederholt und ohne die Chriſtus nicht der Heiland der Welt ſeyn könnte. Es kann Niemand verloren gehen ohne daß von Seiten des Heilandes Alles an ihm geſchehen wäre, was überhaupt an ihm geſchehen kann, und ohne daß das: „ihr habt nicht gewollt", ſich aufs Klarſte herausſtellte.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

Das Evangelium

des

heiligen Johannes

erläutert

von

E. W. Hengſtenberg,
Dr. und Profeſſor der Theologie in Berlin.

Zweiter Band.

Berlin.
Verlag von Guſtav Schlawitz.
1862.

Der Verfaſſer behält ſich das Recht der Ueberſetzung ins Engliſche vor.

Die vierte Gruppe, C. 7, 1—12, 50

ıthält was ſich auf dem letzten von Jeſu beſuchten Laubhütten=
ſte und von da bis zum letzten Paſſa zutrug. Auf das Laub=
üttenfeſt bezieht ſich die Erzählung in C. 7. Was ſich in der
eit zwiſchen dem Laubhütten= und dem Enkänienfeſte zutrug,
eſchreibt C. 8—10, 21. Auf das Enkänienfeſt bezieht ſich V.
2—39. Ueber einen Aufenthalt jenſeits des Jordan berichtet
. 40—42. Ueber die Reiſe Jeſu nach Bethanien zur Aufer=
eckung des Lazarus C. 11, 1—53. Jeſus zieht ſich nach
phraim zurück, 11, 54. Die Rückkehr nach Bethanien, C. 12,
—11, der Einzug in Jeruſalem, V. 12 f.; endlich der Schluß
es ganzen erſten Theiles der Hauptmaſſe in V. 37 f.

Alles in dieſem Abſchnitte dient zur Vorbereitung des Kreuzes=
odes Jeſu. Der Haß der Juden iſt in fortwährendem Wachſen
egriffen und Jeſus ſteigert ihn wie abſichtlich durch das unab=
äſſige Hervorheben der den Juden ſo anſtößigen Hoheit ſeiner
erſon. Dieſe Selbſtbekenntniſſe Jeſu ſind eine reiche Quelle
er Erbauung für den Glauben. Die Ausführlichkeit, mit der
ber die ernſthaft ſich gebehrdenden nichtigen Ausflüchte der Juden
erichtet wird, die trotz aller ſcheinbaren Argumente, welche ſie
egen Chriſtum ins Feld führten, dem zermalmenden göttlichen
Gerichte anheimfielen, iſt reich an Mahnung und Warnung.
Das letztere gilt insbeſondere in Bezug auf Cap. 7, das uns in
ollſter Anſchaulichkeit das Bild des natürlichen Menſchen vor
lugen ſtellt, wie er Chriſtum haßt und flieht, weil er ſeine Lüſte
iebt und hegt und doch das nicht eingeſtehen will, vielmehr den
ein auf ſittlichem Gebiete liegenden Gegenſatz auf das theologiſche
Gebiet herüberſpielt. „In dieſem Cap. — ſagt Anton — finden
ir eine rechte Collection der Vorurtheile, da einer über Chriſtum

dies, der andere das sagt. So fluctuiren die armen Menschenkinder, nicht ohne ihre Schuld, weil sie es nicht mit rechtem Ernste, pur um der Wahrheit willen angreifen, sondern wollen es nur ventiliren. So wird denn auch ein Ventus daraus, ein Luftstreich. In solcher Haut stecken wir nun, richten uns also darnach."

C. 7, 1. „Und Jesus wandelte danach in Galiläa; denn er wollte nicht in Judäa wandeln, weil die Juden ihn zu tödten suchten." Jesus hatte auch vorher in Galiläa sich ergangen. Er hatte sich dort während des ganzen Jahres aufgehalten, welches zwischen dem Passa in C. 5 und dem C. 6, 4 liegt. Nur das Wandeln aber nach der in C. 6 berichteten Begebenheit wird hier in Betracht gezogen, weil sich daran die Vorstellungen der „Brüder" knüpfen, die damit unzufrieden waren, daß Jesus so lange sich von Judäa entfernt hielt. — Die Juden sind hier nicht etwa die Judäer im Gegensatze gegen die Galiläer, sondern der Name bezeichnet, wie schon V. 2 zeigt, das ganze Volk. Die Seele dieses Volkes aber waren seine Oberen, und diese hatten in Judäa nicht blos ihren Sitz, sondern auch unbedingten Einfluß, anders wie in Galiläa, wo Herodes sie in Schach hielt, vgl. zu C. 4, 1.*) Das: „sie suchten ihn zu tödten" weist zurück auf C. 5, 16. 18. Die in jenem Cap. berichtete Thatsache bildete einen Wendepunct. Die Juden wurden dadurch nicht etwa blos vorübergehend auf Mordgedanken geführt, sondern sie behielten von da an dies Ziel fest und beständig im Auge. Den fortdauernden energischen Haß der Pharisäischen Partei bekunden im Einklange mit Johannes die in dieselbe Zeit fallenden Aussendungen der Emissäre, welche aus Jerusalem nach Galiläa kamen, worüber Matthäus in C. 15, 1 f. 16, 1 f. berichtet, Marcus in C. 7, 1 f. 8, 11 f. Jesus mußte in Folge

---

*) Luther: „Wie bei uns jetzt etliche Lande sind, da die Bischöfe nicht Gewalt haben, als hier zu Wittenberg, da die zornigen Junkern uns nichts thun dürfen, ob sie gleich gern wollten".

der Aufhetzungen dieſer phariſäiſchen Sendlinge in das Gebiet von Tyrus und Sidon entweichen, Mt. 15, 21. — Unſer V. faßt die Begebenheiten eines ganzen halben Jahres zuſammen. Wir haben in dieſer Kürze eine indirecte Verweiſung auf die früheren Evangelien und dieſe gewähren in der That die Ausfüllung für die hier vorliegende Lücke. Wir finden dieſe Ausfüllung zuerſt in C. 15—18 des Matthäus. In C. 14 wird in Einklang mit C. 6 hier die Speiſung der 5000 und Jeſu Wunderhülfe bei der Fahrt über den See berichtet. C. 19, 1 berichtet, wie Jeſus Galiläa für immer verläßt, um nach Judäa zu ziehen. Die Abreiſe muß mit der in C. 7, 10 hier identiſch ſeyn. Denn auch nach der letzteren kehrt Jeſus nicht nach Galiläa zurück. Matthäus aber, der ſich bis zur Paſſion auf die Vorgänge in Galiläa beſchränken will, läßt die Anweſenheit Jeſu in Jeruſalem am Laubhütten- und am Enkänienfeſte aus, Alles was bei Johannes bis zu C. 10, 39 erzählt wird, und ſo läßt er Jeſum aus Peräa nach Judäa kommen, in Einklang mit C. 10, 40. „Und es geſchah — ſagt Matthäus — da Jeſus dieſe Reden vollendet hatte, zog er hinweg aus Galiläa und kam in das Gebiet von Judäa, jenſeits des Jordan.“ Daß Judäa für Jeſum jenſeits des Jordan lag, zeigt, daß er zunächſt aus Peräa kam. Πέραν τοῦ Ἰορδάνου iſt hier mit Beziehung auf den ſubjectiven Standpunct des Reiſenden geſetzt. Der Sache nach entſpricht das διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου des Marcus in C. 10, 1. Da iſt τὸ πέραν τοῦ Ἰορδάνου ſtehende geographiſche Bezeichnung. Vgl. Beitr. 3 S. 313 f. Der Abſchnitt des Matthäus, welcher die Ausfüllung zu C. 7, 1 darbietet, enthält mehrfache Hinweiſungen darauf, daß die Vollendung des Geſchickes Jeſu nahe iſt, daß wir uns am Vorabende der Paſſion befinden. „Von da an — heißt es in C. 16, 21 — begann Jeſus ſeinen Jüngern zu zeigen, daß er nach Jeruſalem ziehen müſſe und vieles leiden von den Aelteſten und Hohenprieſtern und Schriftgelehrten und getödtet werden und am dritten Tage wiederauferſtehen.“ Die Thatſache der Verklärung, über welche in C. 17 berichtet wird, hat das Herannahen der dunklen Leidenszeit zur Vorausſetzung. Gegen die Verſuchungen, welche dieſe Zeit darbietet, bildet ſie

ein Präservativ. Eine erneuerte Verkündung des bevorstehenden Leidens findet sich in C. 17, 22 f. — Marcus berichtet über die Speisung der 5000 und das Wunder auf dem Meere in C. 6, über die Abreise nach Judäa in C. 10, 1. Was dazwischen liegt, gibt also die Ausfüllung zu V. 1 hier. Die vielfachen Ortsveränderungen, über welche dieser Abschnitt berichtet, erläutern das περιεπάτει, er zog umher. — Lucas hat die Speisung in C. 9, 10—17. Was in V. 18—50 berichtet wird, fällt unter V. 1 hier. In V. 51—56 berichtet er, wie Jesus „da die Zeit erfüllet ward, daß er sollte von hinnen genommen werden" durch Samaria nach Jerusalem zieht. Daß Jesus dort ein Fest besuchen will, darauf führt die unfreundliche Aufnahme, die er bei den Samaritanern findet, „darum, daß er sein Angesicht gewendet hatte zu wandeln gen Jerusalem." Wir haben hier die Parallele zu V. 10 hier, um so mehr, da Jesus wegen seiner verspäteten Abreise wahrscheinlich den nächsten Weg wählte, und da, wenn Jesus incognito, οὐ φανερῶς ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ reiste, es nahe lag den gewöhnlichen Weg zu meiden, auf dem die Galiläer zu den Festen nach Jerusalem zogen. Sie schlugen, um den Anfeindungen der Samaritaner zu entgehen, meist den weiteren Weg durch Peräa ein. Lucas gibt darauf eine Reihe von Thatsachen, welche verschiednen Zeiten angehören. Im Ganzen und Großen gibt er die Thatsachen in ihrer chronologischen Reihenfolge, καθεξῆς C. 1, 3. Aber nachdem er dies bis dahin in der Hauptsache gethan, doch also daß er mehrfach mit der chronologischen Ordnung die Sachordnung verband, gibt er hier, ehe er zur Leidensgeschichte übergeht, einen Nachtrag von Thatsachen, die er nicht chronologisch anordnen wollte. Characteristisch für diesen Nachtrag ist, daß die Orts- und Zeitbestimmungen überall einen unbestimmten Character tragen. Daß man diesen Abschnitt mit Gewalt chronologisch einordnen wollte, das den verschiedensten Zeiten Angehörende und chronologisch Indifferente einer bestimmten Zeit zuweisen, hat der Harmonie der Evangelien großen Schaden gebracht. In welche Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten man sich dabei verwickelt, zeigt z. B. Wieselers Synopse. Erst in C. 18, 35 f. lenkt Lucas wieder

in die chronologiſche Bahn ein. Da zieht Jeſus über Jericho nach Jeruſalem.

V. 2. „Es war aber nahe der Juden Feſt, der Laubrüſt.“ Der Evangeliſt bezeichnet den Standpunct, von dem aus er den Bericht in V. 1 abgeſtattet hat, und gibt ſomit die chronologiſche Begränzung für das: „er zog umher“ in V. 1. Der Anfangspunct war durch C. 6, 4 gegeben: von der Zeit des vorletzten Paſſas an. Den Endpunct erhalten wir *hier*. Es iſt der Sache nach ſ. v. a. bis das nächſte Laubhüttenfeſt herannahte. Dies letzte der jährlichen hohen Feſte fiel auf den 15. Tag des ſiebenten Monats und war alſo von dem Paſſa durch ein halbes Jahr getrennt. Das ganze Volk verließ während dieſes Feſtes ſeine Häuſer und wohnte in Hütten. Die Bedeutung dieſes Ritus wird in 3 Moſ. 23, 42. 43 angegeben: „In Hütten ſollt ihr wohnen ſieben Tage. — — Auf daß erkennen eure Geſchlechter, daß ich in Hütten wohnen ließ die Kinder Iſrael, da ich ſie herausführte aus dem Lande Egypten.“ Das Volk vergegenwärtigte ſich bei dieſem Feſte die Gnade, die Gott ihm einſt bei dem Zuge durch die Wüſte erwieſen, und belebte eben durch dieſe Vergegenwärtigung den Glauben, daß der alte Gott auch durch die Nöthe und Gefahren der Gegenwart ſicher hindurchführen, wenn er es auch mannigmal auf rauhen Wegen leite, ihm doch die nöthige Pflege nicht entziehen und zuletzt die Sache, ſo drohend auch der Anſchein ſey, herrlich hinausführen werde.

V. 3. „Es ſprachen nun zu ihm ſeine Brüder: Gehe hinweg von hier und ziehe nach Judäa, damit auch deine Jünger ſehen die Werke, die du thuſt. V. 4. Denn Niemand thut etwas im Verborgenen und ſucht doch ſelbſt in Oeffentlichkeit zu ſeyn. Wenn du dieſes thuſt, ſo offenbare dich der Welt. V. 5. Denn auch ſeine Brüder glaubten nicht an ihn.“ Wir haben zu C. 2, 12 gezeigt, daß unter den Brüdern Jeſu im N. T. nicht leibliche Brüder, ſondern ſeine nächſten Verwandten, die Söhne des Klopas und der Maria zu verſtehen ſind. Dagegen nun bietet unſere Stelle die einzige ſcheinbare Inſtanz dar. Sind die Brüder Jeſu ſeine Vettern, ſo gehören drei von den vier in Matth. 13, 55 genannten Brüdern, Jakobus, Simon und Judas

unter die Zahl der zwölf Apostel. Nach Joh. 6, 70 umgaben die gesammelten Zwölfe bereits ihren Herrn. Nun erscheinen aber hier die Brüder in offenbarer Opposition gegen Jesum, sie wollen ihn meistern, werden von ihm als mit der Welt in befreundetem Verhältnisse stehend bezeichnet, der Apostel bemerkt ausdrücklich, sie haben nicht an Christum geglaubt. Es scheint hienach klar zu seyn, daß die Brüder Jesu von seinen damals schon unter die Apostel aufgenommenen Vettern verschieden sind.

Man könnte nun annehmen, die Brüder Jesu seyen hier andere Verwandte, außer den in den Kreis der Apostel aufgenommenen. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß es solche gab. In Matth. 13, 55 wird außer den drei unter die Apostel Aufgenommenen noch Joses genannt. In V. 56 heißt es: „Und seine Schwestern, sind sie nicht alle bei uns?“ Auch die Männer dieser Schwestern gehören nach alttestamentlichem und überhaupt Jüdischem Sprachgebrauche unter die Zahl der „Brüder“ oder Verwandten Jesu. Man vgl. z. B. 1 Mos. 31, 23. 37. Aber bei näherer Betrachtung erweist sich diese Auskunft als unzulässig. Es verhält sich hier anders wie in Apgsch. 1, 14. Dort ist die Aufzählung der Apostel vorangegangen. Dadurch erhält das: „mit seinen Brüdern“, seine Beschränkung: mit denjenigen unter seinen Brüdern, die nicht Apostel waren, also Joses und die Männer der Schwestern. Dagegen aber hier wird keine solche Beschränkung durch den Zusammenhang gegeben, und es fehlt also an der Berechtigung unter den Brüdern nur einen Theil der Brüder zu verstehen.

Bei tieferem Eindringen aber zeigt sich, daß man keinen Grund hat, die genannten drei Apostel aus der Zahl der Brüder Jesu hier auszuschließen. Man hat auf der einen Seite das: sie glaubten nicht an ihn, in V. 5 zu grob genommen, und von dieser Auffassung aus auch der Aeußerung in V. 3 und 4 einen schlimmeren Sinn beigelegt, als in dem sie gemeint ist, auf der andern Seite aber übersehen, daß auch in dem Apostelkreise damals noch viel Unreife vorhanden war. Schon die Art, wie Jesus in C. 6, 70 dem zuversichtlichen Bekenntniß entgegentritt, das Petrus im Namen Aller ablegt: „Wir haben geglaubt, daß

du bist Christus, der Sohn Gottes", weist darauf hin, daß dies Bekenntniß über den realen Glaubensstandpunct der Apostel hinausging, daß es nur einseitige Wahrheit hatte. Die Weise, in der Jesus dort von dem Verrathe des Judas redet, deutet an, daß Keime des Unglaubens auch noch bei Anderen vorhanden sind. Zu der dortigen Aeußerung, die Christus als der Herzenskündiger thut, bildet unsere sich gleich daran anschließende Erzählung den thatsächlichen Beleg.

Die „Brüder" denken nicht daran, daß Jesus durch das Gebot des Gesetzes verpflichtet ist zum Feste zu ziehen. Sie erkennen in ihm Christum, den Sohn Gottes, im Einklange mit C. 6, 69, der als solcher erhaben ist über die Vorschrift des Gesetzes. Nicht aus dieser entnehmen sie das Motiv, sondern einzig und allein aus der Mission Jesu, aus der Hoheit seiner Person, welche sich in dem Mittelpuncte des Volkes zur Anerkennung bringen muß. Sie zeigen ferner Eifer für Jesu Ehre und Verherrlichung. Sie erkennen auch ganz richtig, daß Jesus seine Thätigkeit nicht auf den obscuren Winkel Galiläas beschränken darf, daß der Heiland der Welt sich der Welt offenbaren muß. Jesus selbst hat wenige Tage darauf dieser Erkenntniß das Siegel aufgedrückt, indem er nach Jerusalem zum Feste zog und dort öffentlich im Tempel lehrend auftrat. In dem: „wenn du solches thust, offenbare dich der Welt", drückt das wenn keinen Zweifel aus, sondern es weist nur darauf hin, daß das Eine nothwendig das Andere nach sich ziehen muß. Das wenn steht ebenso z. B. in 1 Joh. 4, 11: „Wenn uns Gott also geliebt hat, so sollen wir uns auch unter einander lieben", Röm. 11, 21. „εἰ — sagt Winer S. 398 — behält die Bed. wenn auch da, wo es dem Sinne nach für ἐπεί, da, steht: der Satz ist dem Ausdrucke nach conditionell: wenn (wie es sich wirklich verhält) und der kategorische Sinn kommt für den Augenblick nicht in Betracht." Jesus trat in Widerspruch gegen seine Mission, sein eignes Messianisches Thun, wenn er sich dauernd in der Verborgenheit hielt. Anderthalb Jahre hindurch war er nun schon nicht mehr aus Galiläa herausgekommen. Die Brüder erkannten ganz richtig, daß es so nicht länger fort-

gehen konnte. Den Satz, den sie hier aufstellen: Niemand thut etwas im Verborgnen und will doch selbst frei offenbar seyn, erkennt Jesus selbst in C. 18, 20 als richtig an und erklärt, daß er solcher Regel gefolgt sey. Der Fehler der Brüder, welche von der richtigen Anschauung ausgehen, daß eine dauernde Trennung Jesu von dem Tempel, dem Hause Gottes, dem geistlichen Wohnsitze der ganzen Nation, moralisch unmöglich sey, ist einzig und allein der, daß sie Jesu Zeit und Stunde bestimmen wollen. Daß sie mit ihren Gedanken so frei hervortreten, erklärt sich daraus, daß sie Christum so nahe nach dem Fleische kannten. Mußte doch auch Maria in C. 2, 4 in ihre Schranken gewiesen werden. Auch da handelte es sich nur um die Stunde.

Es würde heißen gleich dem Blinden von der Farbe urtheilen, wenn man in das Glaubensleben eine logische Consequenz verlegen wollte. Jesum, den Meister, meistern zu wollen, das ist das schwere Gebrechen, von dem auch wir noch stets von Neuem ergriffen werden, sobald Er sich anders zeigt als wir erwarten zu dürfen glauben. Damals aber sollten die Gläubigen, auch die Apostel, den Heiligen Geist erst empfangen, „denn der Heilige Geist war noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war", V. 39. Wir gewahren auch sonst in jener Zeit bei den Aposteln Schwächen, die demjenigen unbegreiflich erscheinen müssen, der die menschliche Natur nicht kennt. Man denke nur an das Wort, das Jesus kurz vor diesem Vorgange zu Petrus sprechen muß, da er grade so wie die Brüder hier, seinen Meister meistern will, Matth. 16, 23: „hebe dich Satan von mir, du bist mir ärgerlich, denn du meinest nicht was göttlich, sondern was menschlich ist", an das Verlangen der Söhne Zebedäi zur Rechten und zur Linken Jesu zu sitzen, Mt. 20, 20 f., den Rangstreit der Apostel noch vor Einsetzung des h. Abendmahles. Was speciell das: sie glaubten nicht an ihn, betrifft, so ist nicht zu übersehen, daß Johannes in C. 20, 8 sich selbst des Unglaubens anklagt, in C. 20, 27 seinen Mitapostel Thomas, daß Jesus kurz vorher auf die Frage der Jünger, warum sie den bösen Geist nicht haben austreiben können, geantwortet hatte: wegen eures Unglaubens, ja sie mitbegriffen hatte unter das ungläubige und

verkehrte Geschlecht. Daß Glaube und Unglaube keinen absoluten Gegensatz bilden, zeigt jenes Wort: ich glaube, hilf meinem Unglauben, zeigt auch Joh. 2, 11, wo von den Jüngern gesagt wird, sie haben nach dem Wunder in Kana an Christum geglaubt. Sie hatten also vorher nicht an ihn geglaubt. Und doch spricht Jesus in C. 1, 51 zu Nathanael: du glaubst. Nach Joh. 11, 15 sollen die Apostel, die doch als solche schon Glauben haben mußten, erst durch die Auferweckung des Lazarus zum Glauben gelangen. Einen Beweis aber dafür, daß der Unglaube der Brüder hier relativ zu fassen ist, grade so wie der Unglaube, den der Herr in Matth. 17, 20 allen seinen Aposteln vorwirft, gewährt die St. Apgsch. 1, 14, wo wir gleich nach der Auferstehung des Herrn die „Brüder" Jesu im Kreise der Gläubigen erblicken. Die Meinung, erst durch die Auferstehung scheine ihnen das Licht des Glaubens aufgegangen zu seyn, hat wenig Wahrscheinlichkeit, da wir sie mitten in dem Kreise der Gläubigen erblicken, welcher Jesum schon während seines Erdenlebens umgeben hatte und nichts darauf hinführt, daß sie erst später zu diesem Kreise hinzugetreten seyen, auch die Auferstehung Christi noch zu neu war, als daß eine solche Wirkung schon jetzt von ihr erwartet werden könnte.

Grade bei den Vettern Jesu unter den Aposteln dürfen wir solche Unreife noch mehr erwarten wie bei den übrigen Aposteln. Hand in Hand mit der hier berichteten Thatsache ihres relativen Unglaubens geht ihre Stellung in den Apostelverzeichnissen. Sie sind überall an das Ende gerückt, zum Beweise, daß sie erst spät zum Apostolate berufen werden konnten, obgleich wir sie schon im Anfange des Messianischen Berufes Jesu in seinem Geleite erblicken, C. 2, 12. Sie hatten mehr zu überwinden, wie Andere. Darauf weist uns das Wort Jesu hin Matth. 13, 57: „Ein Prophet gilt nirgends weniger, denn in seinem Vaterlande und in seinem Hause." Wie hier, so wollten sie auch noch bei einer anderen Gelegenheit, Matth. 12, 46 f. und die Parallelst., Jesum meistern.

Man wende nicht ein, auf Apostel passe nicht das Wort: „die Welt kann euch nicht hassen." Wir haben bis dahin nir-

gends eine Spur, daß der Jüdiſche Verfolgungseifer ſich auch auf die Apoſtel ausdehnte. Ueberall iſt nur Jeſus der Gegenſtand deſſelben. „Sie hat mich vor euch gehaßt", C. 15, 18, dies Wort Jeſu führt darauf, daß eine Zeit war, da der Haß nur noch auf Ihn ging. Noch iſt die Scheidung von der Welt nicht vollſtändig vollzogen. Wo die Jünger ohne Zuſammenhang mit Jeſu auftreten, da dürfen ſie von der Welt nichts Uebles fürchten. In Zukunft, wenn erſt der Heilige Geiſt ausgegoſſen iſt und Jeſum in ihnen verklärt hat, wenn ſie in der Kraft Jeſu auftreten und der Welt bezeugen, daß ihre Werke böſe ſind, wird es anders werden, 15, 19. 17, 14.

Man wende auch nicht ein, die Brüder Jeſu ſeyen allein nach Jeruſalem gezogen, Jeſus, ohne Zweifel an der Spitze ſeiner zwölf Apoſtel, erſt ſpäter. Die Brüder können ſomit nicht zu den Apoſteln gehört haben. Womit will man denn beweiſen, daß Jeſus damals ſeine zwölf Apoſtel bei ſich gehabt habe? Schon daß Jeſus nach V. 10 „nicht offenbarlich, ſondern wie heimlich" auf das Feſt zog, macht es unwahrſcheinlich, daß er auf jener Reiſe ein ſo zahlreiches und Aufſehen erregendes Gefolge bei ſich hatte. Der einzige Evangeliſt, der etwas eingehender über dieſe Reiſe berichtet, Lucas in C. 9, 51 f., weiß nichts von einem ſolchen Gefolge ſämmtlicher Apoſtel. Es ſcheint nach ihm, daß Jeſus nur ſeine vertrauteſten Jünger bei ſich hatte. In Jeruſalem auf dem Feſte fand ſich Jeſus mit den Zwölfen zuſammen. Auf dem Wege aus Peräa nach Judäa zieht er an der Spitze der Zwölfe einher, Matth. 20, 17. So haben wir alſo in unſerer St. keinen Grund von dem zu C. 2, 12 in Bezug auf die Brüder Jeſu gewonnenen Reſultate abzugehen.

Nach der Meinung der Brüder ſoll Jeſus unter Anderm (καί) auch deshalb nach Judäa ziehen, damit ſeine Jünger die Werke ſehen, die er thut. Die Jünger können natürlich nicht ſpeciell die Jünger zu Jeruſalem ſeyn, es ſind die Jünger überhaupt. Nur wenn die Werke in dem Mittelpuncte der Nation geſchahen, an dem das ganze Volk ſich beim Feſte verſammelte, waren ſie für die ganze Gattung der Jünger ſichtbar; was im

Winkel geschah, war nur Einzelnen sichtbar und auch diese hatten daran nicht Alles was sie begehrten: sie mußten wünschen, daß die Werke Jesu an das vollste Licht der Oeffentlichkeit traten, daß sie im Angesichte der Auctoritäten, der Weisen und Klugen vorgenommen wurden, damit die Anklage verstumme, Jesus wisse nur der prüfungslosen Menge zu imponiren. Den Thaten in Galiläa mußte durch solche in Jerusalem das Siegel aufgedrückt werden. Der Vorwurf, der Ausdruck leide an Unklarheit, fällt auf die Ausleger zurück, die ihn ausgesprochen haben. Wo bei Johannes solche Unklarheit statt zu finden scheint, da liegt überall die Schuld an dem Mangel an exegetischer Vertiefung.

Niemand, sagen die Brüder in V. 4, thut etwas im Verborgenen und suchet doch selbst in Oeffentlichkeit zu sein. Jesus mußte nach seinen eignen Voraussetzungen als der Sohn Gottes, der König Israels die Oeffentlichkeit suchen. Er trat in Widerspruch gegen seine eigne Mission, wenn er sich dauernd in der Verborgenheit hielt, dauernd in einen Winkel einschloß, dauernd die Hauptstadt mied, wo die Stühle zum Gerichte waren, Ps. 122, welche das critische Tribunal war für alle Erscheinungen des Volkslebens. Anderthalb Jahre hindurch war Jesus nun schon nicht mehr aus Galiläa herausgekommen. Die Brüder erkannten ganz richtig, daß das nicht länger so fortgehen konnte. Παρρησία bezeichnet ursprünglich die Freimüthigkeit im Reden, dann überhaupt ein freies und offenes Wesen, vgl. 11, 54. 18, 20, wo Jesus den Satz, den die Brüder hier aufstellen, als richtig anerkennt und erklärt, daß er solcher Regel gefolgt sey. Unrichtig war nur die Folgerung der Brüder, daß Jesus eben jetzt, in dem Momente, den sie ihm vorschreiben wollten, aus der Verborgenheit hervortreten müsse. „Wenn du dieses thust", die Werke des Messianischen Berufes. „So offenbare dich der Welt", das Welttheater war für das Jüdische Volk in Jerusalem; wenn Jesus dort auftrat, gab er sich der Welt kund. Die Sünde ist nicht minder ein Geheimniß, wie die Gottheit Christi. Die noch in den Anfängen stehenden Brüder haben keine Ahndung von der Tiefe und Energie des Hasses der Pharisäer gegen Christum. Sie sind selbst von seiner göttlichen Sendung überzeugt. Er ist

im Besitze der herrlichsten Mittel sie zu documentiren. So hoffen sie, wenn er sich nur der Welt zeige, so werde es ihm gelingen ihren Widerspruch zu besiegen, wahrscheinlich sogar die Anerkennung des hohen Rathes zu erringen. — Zu V. 5 bemerkt richtig schon Heumann: „Sie glaubten nicht an ihn, das ist: ihr Glaube an ihn war noch nicht fest und stark genug: er hatte noch mit dem Unglauben zu streiten." Dieser niedere Standpunct des Glaubens zeigte sich nicht etwa darin, daß sie es dahin gestellt seyn ließen, ob Jesu Werke wirklich Messianische Werke seyen (Lücke), sondern vielmehr einzig und allein darin, daß sie Jesum meistern, ihm Zeit und Stunde vorschreiben wollen. Der lebendige Glaube an Jesum als den Sohn Gottes äußert sich darin, daß man ihn unbedingt thun und walten läßt.

V. 6. „Jesus nun spricht zu ihnen: meine Zeit ist noch nicht da, eure Zeit aber ist immer vorhanden." Zu vgl. ist C. 2, 4, wo Jesus zu seiner Mutter spricht: „Was mir und dir Weib? Noch kam nicht meine Stunde." Wie dort nach dem Zusammenhange die Stunde die ist, da es für Jesum angemessen ist der vorliegenden Noth abzuhelfen, so ist hier die Zeit die, nach Judäa zu ziehen, in voller Oeffentlichkeit aufzutreten, sich der Welt zu offenbaren. Die Juden suchten Jesum zu tödten, V. 1. So war also die Zeit sich der Welt zu offenbaren, zugleich die Zeit des Leidens, die Zeit des Ausganges, welchen Jesus zu Jerusalem erfüllen mußte. Wie die Stunde in C. 2, 4 und in V. 30 hier, so weist „die Zeit" auf Pred. 3, 1 hin, wo Zeit und Stunde mit einander verbunden werden: „Alles hat seine Stunde und seine Zeit hat jedes Verlangen unter dem Himmel." Die Beziehung auf diese Stelle weist darauf hin, daß Jesu Handlungen unter einer göttlichen Nothwendigkeit stehen. Es war thöricht, wenn die Brüder sich anmaßten Jesu den Seiger für diese welthistorische Zeit stellen zu wollen. Da konnte er nicht auf seine Brüder auf Erden sehen, sondern nur auf seinen Vater im Himmel. Daß wie bei dem οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, so auch hier, der Sprachgebrauch nicht dem Evangelisten angehört, sondern Jesu selbst, zeigt das ὁ καιρὸς μου ἐγγύς ἐστι in Matth. 26, 18, vgl. auch Mc. 1, 15. — Daß

Jesus seine Zeit noch nicht für gekommen erachtete, hat man sehr mit Unrecht daraus erklärt, Er habe sich nicht eher in Jerusalem zeigen wollen, als bis die Anzahl der ihm günstigen Galiläer daselbst so groß seyn werde, daß das Synedrium sich fürchten mußte Hand an ihn zu legen. Es findet sich keine Spur davon, daß Jesus in Jerusalem die Galiläer zum Stützpuncte genommen hätte. Den wirklichen Grund erkennen wir aus V. 10. Jesus wollte nicht in einer Aufsehen erregenden Weise gleich in Jerusalem einziehen und dadurch die Catastrophe beschleunigen. Nicht am Laubhütten- sondern erst am folgenden Passafeste sollte er seinen Ausgang erfüllen, und es blieb ihm noch Wichtiges zu reden und zu thun übrig. So durfte er also zu dem Hüttenfeste „nicht offenbarlich sondern nur wie im Verborgenen" ziehen. — V. 7. „Die Welt kann euch nicht hassen, mich aber hasset sie, weil ich über sie zeuge, daß ihre Werke böse sind." Jesus zeugt nicht blos durch das Wort, er zeugt durch sein ganzes Daseyn. Jeder Blick auf ihn gab den entarteten Oberen einen Stich ins Herz. Bei den Brüdern Jesu und überhaupt bei den Aposteln war das noch nicht so. Da fühlte die Welt noch viel Verwandtes heraus. — V. 8. „Ziehet ihr auf dies Fest, ich ziehe nicht auf dieses Fest, weil meine Zeit noch nicht erfüllet ist." Das Präsens ἀναβαίνω ist wohl zu beachten. Den Festbesuch im Allgemeinen bejaht Jesus nicht und verneint ihn nicht, er läßt die Sache dahingestellt. Es war der Majestät Jesu zuwider eine bestimmtere Erklärung zu geben. Die Aufforderung der Brüder ging dahin, daß er mit ihnen auf das Fest ziehen solle. Jesus begnügt sich damit dies Ansinnen zurückzuweisen. Hätte er gesagt, nicht jetzt, aber über einige Tage, so hätten sie sich leicht einbilden können, daß ihre Vorstellungen auf ihn einigen Eindruck gemacht haben. Genau so verfährt Jesus in C. 2 gegen seine Mutter, die sich in die Angelegenheiten seines Berufes eindrängen will. Auch da sagt er nicht, daß er gleich darauf das Verlangte thun werde. Wie wenig die blos „diplomatische" Critik zureicht, zeigt sich hier recht deutlich. Statt οὐκ vor ἀναβαίνω ist οὔπω „die gewöhnliche Lesart der meisten Auctoritäten." Diese Lesart ist aber offenbar absichtliche Aende-

rung, von ſolchen ausgegangen, welche den ſcheinbaren Widerſpruch beſeitigen wollten, wie denn ſchon Porphyrius auf Grund dieſes Scheines den Herrn der Unbeſtändigkeit beſchuldigte. Οὔπω paßt nicht zu dem Vorhergehenden. Läge hier die beſtimmte Ausſage vor, daß Jeſus ſpäter zu dem Feſte reiſen werde, ſo ſollte man erwarten: ziehet ihr jetzt auf dieſes Feſt. Wenn man den ganzen Ton ins Auge faßt, in dem Jeſus mit den Brüdern redet, unbedingt von oben herab, ſo wird man von vornherein nicht daran denken, daß er ſie zu Mitwiſſern ſeines Geheimniſſes gemacht, ſie von ſeiner Abſicht das Feſt ſpäter zu beſuchen in Kenntniß geſetzt habe. Das hatten ſie eben jetzt nicht verdient. Wer ſich ſelbſt erhöht, ſoll erniedrigt werden. Hiernach ergibt ſich auch von ſelbſt, was von der Behauptung zu halten iſt, es ſey hier abermals ein Johanneiſcher Mangel an Präciſion des Ausdruckes zuzugeben und mit Chryſoſt. ein νῦν μεθ' ὑμῶν zu zu ergänzen.

V. 9. „Dieſes ihnen ſagend blieb er in Galiläa. V. 10. Als aber ſeine Brüder hinaufgezogen waren, da zog er auch hinauf auf das Feſt, nicht offenbarlich, ſondern wie im Verborgenen.“ Daß Jeſus ſpäter noch zu dem Feſte hinaufzog, ſtand in keiner Beziehung zu dem Geſetze des A. T., von dem er als der Sohn Gottes frei war, vgl. zu C. 2, 12. Der wahre Geſichtspunct liegt ſchon in den Worten der Brüder vor: Jeſus mußte ſich der Welt offenbaren. — Daß Jeſus erſt nach ſeinen Brüdern abreiſte, darin lag ſchon großen Theils das: nicht offenbarlich. Die große Menge der Feſtbeſucher traf ſchon vor dem erſten und Haupttage des Feſtes in Jeruſalem ein. Aber damit iſt doch dem: nicht offenbarlich u. ſ. w. noch nicht vollſtändig genügt. Jeſus entließ ſeine Brüder um nicht mit dem Aufſehen erregenden Gefolge aller ſeiner zwölf Apoſtel zu erſcheinen. Dann wählte er auch nicht die gewöhnliche Pilgerſtraße, die aus Galiläa durch Peräa führte, ſondern nahm ſeinen Weg durch Samaria. Die Schwierigkeiten, die er auf dieſem Wege vorfand, Luc. 9, 51. f., mußten die meiſten Pilger abſchrecken. Der Weg durch Peräa war, wenn auch etwas weiter, doch gemüthlicher. Das ὡς mildert das ἐν κρυπτῷ. Seine Reiſe glich nur einer

solchen, welche im Verborgenen geschieht. Ebenso mildernd steht ὡς auch sonst mehrfach in dem Evang., z. B. 1, 40. 11, 18. Ein Reisen im strengsten Incognito wäre Christi unwürdig gewesen. Die Oeffentlichkeit wurde nur insoweit vermieden, als der Zweck von vornherein keine große Aufregung zu erregen und den Verdacht zu verhüten als ob er mit Aufrichtung eines Reiches umgehe, dies erforderte.

V. 11. „Die Juden nun suchten ihn auf dem Feste und sprachen: Wo ist jener?" Die Juden bilden keinen Gegensatz gegen die „Haufen" in V. 12, sondern Ἰουδαῖοι bezeichnet das Ganze des Volkes, mit Einschluß der Oberen, durch die ὄχλοι wird ein einzelner Theil bezeichnet, die Menge im Gegensatze gegen die Oberen. Da die Berechtigung fehlt unter den Juden speciell die Oberen zu verstehen oder überhaupt die feindlich gegen Jesum Gesinnten, so wird man auch das ἐκεῖνος, jener, nicht verächtlich nehmen dürfen. Es wurde von den Leuten verschiedner Richtung mit verschiednem Affecte gesprochen. Ἐκεῖνος steht nicht selten in emphatischer Bedeutung: der Berühmte, der Ausgezeichnete, Buttmann in den Stud. u. Crit. 60 S. 513. Als eine hervorragende Persönlichkeit wurde Jesus von allen Seiten angesehen. Die Gedanken der verschiednen Richtungen bewegten sich um ihn. Ἐκεῖνος, das sich im Evangelium des Johannes besonders häufig findet, an 70 mal, kommt in der Apoc. dreimal vor. Das kann auf den ersten Anblick auffallen. Aber auch οὗτος findet sich in der Apoc. nur zweimal. Daraus sehen wir, daß die Differenz aus der Verschiedenheit der Schriftgattung zu erklären ist, und lernen wie wenig ein blos mechanisches Verfahren auf diesem Gebiete zum Ziele führen kann. — V. 12. „Und es war viel Gemurmel in Bezug auf ihn unter den Haufen. Die einen sagten: er ist gut; andere sagten: nein, sondern er verführet die Menge. V. 13. Niemand jedoch redete offen von ihm aus Furcht vor den Juden." Warum blos ein **Gemurmel**, ersehen wir aus V. 13. Die dort verneinte παρρησία bildet das Gegenstück zu dem γογγυσμός hier. Man wagte nicht laut und kräftig seine Meinung zu vertreten, weil die legitimen Auctoritäten noch keinen definitiven Ausspruch gethan

hatten. Auch diejenigen, welche mit der allgemein bekannten Feindseligkeit der Oberen in Einklang standen, trugen doch Bedenken mit ihrer Meinung schroff hervorzutreten, theils weil eine Aenderung der Gesinnung der Oberen noch möglich war, vgl. V. 26, theils und besonders weil ein lebhaftes Hervortreten der öffentlichen Meinung als solches und abgesehen von dem materiellen Gehalt als ein Attentat gegen die Pharisäische Omnipotenz angesehen wurde. Das Volk sollte kein selbstständiges Urtheil haben. Hätten die Pharisäer ein solches aufkommen lassen, wo es ihnen günstig war, so hätten sie sich allen Wechselfällen ausgesetzt, welche die bewegliche öffentliche Meinung mit sich führt. In dem früheren Oestreich, auf dem der Druck des Polizeistaates lastete, wurden politische Erörterungen zu Gunsten der Regierung ebenso wenig laut, wie zum Nachtheil derselben. Die geistige Knechtschaft, in welcher der Pharisäismus das Volk hielt, tritt uns hier in einem höchst feinen Zuge entgegen. Daß auch die Pharisäisch Gesinnten sich nicht frei zu äußern wagten, das ist ein Umstand, der nur der Wirklichkeit entnommen seyn kann. Im Allgemeinen stimmt mit unserer Darstellung des Pharisäischen Druckes vollkommen die des Josephus, der z. B. in dem Werke vom Jüdischen Kriege B. 1 C. 5 § 2 von Alexandra sagt: „Sie herrschte über die Anderen, über sie die Pharisäer." Sie haben unter ihr Alles in Händen gehabt, haben verfolgt und zurückgeführt, welche sie wollten, gelöst und gebunden. Nach B. 18 der Archäol. C. 1 § 2 durften unter den Pharisäern selbst die Jüngeren den Aelteren nicht widersprechen. Gut kommt schon im A. T. vielfach für gut gesinnt vor. So in 1 Sam. 2, 26 von Samuel. In Prov. 2, 20. 14, 29 stehen die Guten im Parall. mit den Gerechten. In Pred. 9, 2 stehen der Gute und der Sünder sich entgegen. Zu dem: „er verführet die Menge" bemerkt Lampe: Dadurch vertheidigen sie zugleich die schon gefaßten Plane Jesum zu tödten, weil solchen Verführern das Gesetz den Tod zuerkennt, 5 Mos. 13, 6." Augustinus: „Dictum est hoc ad eorum solatium, qui postea praedicantes verbum Dei, futuri erant ut seductores et veraces, 2 Cor. 6, 8." — Aus Furcht vor den Juden: der Einzelne scheute sich vor dem

Ganzen. Durch die Juden wird auch hier das Ganze des Volkes bezeichnet. Die Phariſäer aber, beſonders die Oberen, waren die Seele dieſes Ganzen. Die Furcht vor den Juden war die Macht, welche auch die Zunge der Wohlgeſinnten band, zum Beweiſe wie wenig auch bei ihnen der Glaube noch zum vollen Durchbruch gelangt war. Der wahrhaftige Glaube treibt die Furcht aus.

V. 14. „Da es aber ſchon mitten im Feſte war, zog Jeſus hinauf in den Tempel und lehrete." Quesn.: „Siehe da den Moment gekommen, den Moment des Vaters, welchen Jeſus erwartete ſich den Prieſtern zu erklären." Es iſt nicht grade der mittelſte Tag im Feſte gemeint. „Mitten im Feſte" ſind alle Tage, die zwiſchen dem erſten und dem letzten liegen. Bengel vermuthet, daß der Tag, an dem Jeſus im Tempel lehrend auftrat, ein Sabbath war: Die Sabbati frequens prae caeteris medii festi diebus erat auditorium, et opportunus de sabbato sermo, v. 22. V. 15. „Und es wunderten ſich die Juden und ſprachen: wie kann dieſer die Schrift, da er ſie doch nicht gelernt hat." Γράμματα ſind an ſich die Wiſſenſchaften, literae überhaupt — die Benennung daraus entſtanden, daß die Schrift, Leſen und Schreiben, die Grundlage aller Gelehrſamkeit iſt — Apgſch. 26, 24. Weil aber bei den Juden die ganze Wiſſenſchaft ſich auf die heilige Schrift bezog, ſo ſind die γράμματα hier der Sache nach identiſch mit den ἱερὰ γράμματα in 2 Tim. 3, 15. Das: „da er ſie doch nicht gelernt hat", iſt gleichſam im officiellen Sinne zu nehmen: da er doch nicht auf unſeren hohen Schulen geweſen iſt. Nur auf dieſen konnte nach der damaligen Meinung eine wirkliche Erkenntniß gewonnen werden. (Cod. Sota bei Lampe: Etsi quis in scriptura et Mischnah versatus est, neque tamen sapientibus operam dedit, is plebejus est.) Daß Jeſus ſie nicht beſucht hatte, wußten ſie, da er eine allbekannte Perſönlichkeit war, 6, 41 (Grotius: nemo praeceptorum in discipulorum suorum grege eum viderat). Die Verwunderung (vgl. Apgſch. 4, 13) konnte nur dann ſtatt finden, wenn ſie Jeſum nicht als den erkannten, der er war. Sie hört auf, ſobald in Chriſto der wahrhaftige Gottesſohn erkannt wird.

Auf der anderen Seite aber konnte die Verwunderung ein Weg zum Glauben werden. Deshalb bietet ihnen Christus den Schlüssel zur Erklärung der auffallenden Thatsache dar.

V. 16. „Jesus nun antwortete ihnen und sprach: meine Lehre ist nicht mein, sondern des der mich gesandt hat." Zu vgl. ist 5 Mos. 18, 18, wo Gott von dem großen dereinst zu sendenden Propheten sagt: „Ich werde meine Worte in seinen Mund legen und er wird zu euch reden alles was ich euch gebiete." Geht diese Verheißung hier in Erfüllung, so verliert die Thatsache alles Räthselhafte. V. 17. „Wenn Jemand will dessen Willen thun, so wird er erkennen in Bezug auf die Lehre, ob sie aus Gott ist, oder ob ich aus mir selber rede." Was Jesus in V. 16 gesprochen war nicht bloße Behauptung. Es hatte eine Art von Begründung schon darin, daß die Thatsache in V. 15 sich dann ganz von selbst erklärt, für welche die Juden, wie ihre Verwunderung zeigt, wenigstens zunächst keine andere Erklärung hatten. Indessen war es jedenfalls angemessen noch auf andere Beweismittel hinzuweisen. Da ist nun das Erste, daß Jesu göttliche Sendung sich jedem bewährt, der in Gottes Wegen wandelt. Gottes Willen thun ist nur ein anderer Ausdruck für das, was in Luc. 1, 6 von Zacharias und Elisabeth gesagt wird: ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. Es kann sich nicht auf einen einzelnen Punkt beziehen, sondern nur auf das Ganze des sittlichen Gebietes und namentlich auf die Grundforderungen der Liebe Gottes und des Nächsten. Aus dem A. T. ist besonders 5 Mos. 10, 12 zu vgl.: „Und nun Israel, was verlangt der Herr dein Gott von dir, außer daß du den Herrn deinen Gott fürchtest und wandelst in allen seinen Wegen und ihn liebest und dem Herrn deinem Gott dienest von ganzem Herzen und von ganzer Seele", ferner Mich. 6, 8: „Er hat dir angezeigt Mensch was gut ist, und was verlangt der Herr von dir, als daß du Recht thust und Liebe übest und demüthig wandelst mit deinem Gott." Aus dem N. T. Math. 7, 21 — den Gegensatz gegen das Thun des Vaters im Himmel bildet in V. 23 ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν — 12, 50. Luc. 12, 47.

Joh. 9, 31, wo gottesfürchtig seyn und den Willen Gottes thun mit einander verbunden werden, 1 Thess. 4, 3. Der Gegensatz gegen den Willen Gottes thun ist den Willen des Fleisches und der Vernunft thun, in Eph. 2, 3. — Es heißt nicht einfach: wer den Willen Gottes thut, sondern wer den Willen Gottes thun *will*. Wenn auch das Thun noch mit viel Unvollkommenheit behaftet ist, so muß doch die Grundrichtung des Willens darauf gerichtet seyn mit dem Willen Gottes Hand in Hand zu gehen, das Gesetz Gottes des Herzens Freude und Wonne, ihm zu genügen das Sinnen desselben bei Tage und bei Nacht, vgl. Ps. 1, 2. Ps. 119. Die Accentuirung des Willens hier tritt der Accentuirung des Wissens bei den damaligen Juden entgegen. Das Privilegium der Juden den Willen Gottes zu erkennen genügt nicht. Es muß die entschiedenste Neigung hinzukommen, den erkannten Willen Gottes zu thun, mit dem Willen Gottes muß sich der Wille des Menschen zusammenschließen. Das bloße Zusammenstimmen der Erkenntniß mit dem Willen Gottes ist eine schlechte Harmonie. Anton: „Wer das γνῶναι (den Verstand) *cultiviren* will, muß auch θέλειν (den Willen) bessern lassen. Wer das nicht thut, mit dem ist's ja ein blind Wesen, ein tolles, malitiöses, boshaftiges Wesen. — Die Leute thun als *könnten* sie solche Dinge nicht verstehen. Es wäre besser, wenn sie sprächen: wir *wollen* sie nicht verstehen." Calvin weist darauf hin, daß die Worte einen versteckten Tadel der Hörer enthalten, eine Aufdeckung der Verkehrtheit ihres Gemüthes, welche sie von dem Zugange zu Christo abhielt: Quo simul oblique illos perstringit. Nam unde fit, ut discernere nequeant, nisi quod rectae intelligentiae caput ipsos deficit, pietas scil. et studium obsequendi Deo. Sie kamen mit einer Reihe stattlicher Argumente gegen Christum angezogen. Christus weist darauf hin, daß das Alles nur Scheinwesen, eitler Dunst ist. Der eigentliche Grund liegt in der Beschaffenheit ihres Herzens. Grotius: Sicut oculi de coloribus tum demum recte judicant, cum nullo pravo humore suffusi sunt. — Dem Gottes Willen thun wollen hier entspricht in C. 8, 47 das aus Gott seyn. Wessen Wille sich mit dem Willen Gottes zusammenschließt, der ist aus Gott, weil solche

Harmonie nur in einem Gemüthe ſtattfinden kann, dem Gott ſich mitgetheilt hat. Den Gegenſatz zu dem: den Willen Gottes thun wollen, bildet das: Schlechtes üben in C. 3, 20, und ihm parallel iſt: die Wahrheit thun, V. 21. — Gottes Willen thun wollen, das iſt ein Zuſtand, der nur innerhalb des Bundesvolkes vorkommen kann. Nur dieſem iſt Gelegenheit gegeben dieſen Willen zu erkennen, was die nothwendige Vorausſetzung des thun wollens iſt, vgl. Röm. 2, 18: γινώσκεις τὸ θέλημα — — κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου, nur unter dieſem ſind die höheren Kräfte wirkſam, welche die Willigkeit hervorrufen können, vgl. zu C. 3, 21. Die Heiden können nach dem Beiſpiele des Cornelius zu dieſer Willigkeit nur durch den Anſchluß an das Bundesvolk gelangen. — Wer zu Chriſto hinführen will, das iſt ein practiſches Reſultat unſerer Stelle, der wird ſich bei den Scheinargumenten nur wenig aufhalten dürfen, womit der natürliche Menſch die häßliche Blöße ſeines Willens zu bedecken ſucht, er wird vor Allem danach ſtreben müſſen dieſen Willen Gottes Willen zu thun zu beleben, dann wird ſich die Erkenntniß von ſelbſt finden, und der Menſch wird ſich des Blendwerkes ſchämen, wodurch er den rein ſubjectiven Grund des Widerſpruches in das Object zu verlegen ſuchte. — Warum aber muß die Göttlichkeit der Lehre Chriſti ſofort erkannt werden, wenn nur ein aufrichtiger Wille vorhanden iſt, den Willen Gottes zu thun? Gottes Wille iſt z. B. daß der Menſch ſein Elend erkennt und Vergebung ſeiner Sünden ſucht. Wer dieſen Willen Gottes in ſein Herz geſchloſſen hat, der wird mit Begierde die Lehre Chriſti von ſeiner ewigen Gottheit und ſeiner darin wurzelnden Verſöhnung annehmen. Wer dagegen ſein Elend vergoldet, wer Hochmuth übet, der muß durch dieſe Lehre Chriſti im innerſten Grunde ſeiner Seele abgeſtoßen werden. Gottes Willen iſt, daß wir Ihn lieben ſollen von ganzer Seele und aus allen Kräften. Wer dieſen Willen erfüllen will, der wird mit Begierde zu Chriſto herantreten, um in ihm den Tod ſeiner Lüſte und Leidenſchaften zu finden, welche die Gottesliebe erſticken. Wer dagegen, um den Willen Gottes unbekümmert, dieſe Lüſte und Leidenſchaften hegt und pflegt, verliert eben damit den Schlüſſel zu der Lehre

Chriſti, er weiß mit Chriſto nichts anzufangen und ſeine hohen Ausſagen von ſich ſelbſt, erſcheinen ihm als leere Prätenſion. Schon als Vorbild der Vollkommenheit, als das leibhaftige Ideal muß Chriſtus denjenigen, die den Willen Gottes thun wollen, lieb und werth, denen die ihn nicht thun wollen, verhaßt ſeyn. Er zeugt nicht blos durch ſein Wort, er zeugt durch ſein ganzes Daſeyn gegen die Welt, daß ihre Werke böſe ſind, V. 7. Wer dieſe Werke thun will, der muß alles aufbieten ſich dieſes läſtigen Zeugniſſes, dieſer fatalen Verkörperung ſeines Gewiſſens dadurch zu entledigen, daß er den Zeugen verdächtigt, zu dem die homines bonae voluntatis mit herzlicher ſehnlicher Liebe emporblicken. Es gilt hier im vollſten Maße, was ſchon in Weisheit 2, 12—14 von dem Verhältniſſe der Gottloſen zu der idealen Perſon des Gerechten geſagt wird, die erſt in Chriſto vollkommen in die Wirklichkeit eintrat: ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι καὶ ἐναντιοῦται τοῖς ἔργοις ἡμῶν καὶ ὀνειδίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα νόμου καὶ ἐπιφημίζει ἡμῖν ἁμαρτήματα παιδείας ἡμῶν. ἐπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν θεοῦ καὶ παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει. ἐγένετο ἡμῖν εἰς ἔλεγχον ἐννοιῶν ἡμῶν. In den Reden Chriſti wird der alte Menſch überall aus ſeiner Verborgenheit herausgezogen und in ſeiner ſchimpflichen Blöße dargeſtellt. Man vgl. z. B. die Bergpredigt, das Geſpräch mit Nicodemus, C. 6, wo Jeſus alles Leben von dem Eſſen ſeines Fleiſches und Blutes abhängig macht, alſo den natürlichen Menſchen unbedingt dem Tode zuſpricht. Das thut denjenigen wohl, die den Willen Gottes thun wollen, und alſo, was unzertrennlich damit verbunden iſt, den alten Menſchen haſſen, dagegen aber empört es diejenigen, welche in dem Weſen des alten Menſchen beharren wollen. „Wiedergeburt", wie verhaßt iſt dies Wort dem natürlichen Menſchen. — Unſer Ausſpruch zeigt, was von denjenigen zu halten iſt, welche die „Moral" dem Glauben an den hiſtoriſchen Chriſtus entgegenſtellen. Jeder iſt in demſelben Maße unmoraliſch, in dem er dem Glauben an den „hiſtoriſchen Chriſtus" entfremdet iſt. Die Tugenden, an denen er vielleicht reich zu ſeyn ſcheint, werden näher betrachtet glänzende Laſter ſeyn. Es bleibt dabei was Bengel ſagt: Patris doctrina et filii

doctrina eadem. Qui ergo consensionem cum voluntate Patris habet, doctrinam Filii agnoscet.

V. 18. „Wer von ſich ſelbſt redet, ſucht die eigne Ehre, wer aber die Ehre des ſucht, der ihn geſandt hat, der iſt wahr und es iſt keine Ungerechtigkeit in ihm.“ In formeller Anknüpfung an das: „aus mir ſelbſt“ in V. 17 weiſt der Herr auf einen zweiten Weg hin, auf dem die Ueberzeugung von der Göttlichkeit ſeiner Sendung gewonnen werden kann. Was es heißt ſeine eigne Ehre ſuchen, das konnten die Oberen der Juden an ſich ſelbſt, die Uebrigen an den Oberen ſehen. Ehre von einander zu nehmen, und die Ehre von dem einigen Gott nicht zu ſuchen, C. 5, 44, vgl. 12, 43, das war damals, wie in allen Zeiten des Abfalls und der Erkaltung der Gottesliebe eine furchtbar graſſirende Krankheit. Dem Heilande mußten ſelbſt ſeine Feinde das Zeugniß geben, daß er von dieſer Krankheit frei ſey. Διδάσκαλε, ſo ſprechen in Matth. 22, 16 die Phariſäer zu Jeſu, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός, οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, vielleicht mit der Anſpielung auf das Wort Chriſti hier. Daß Jeſus nicht die eigne Ehre ſuchte, ſondern die Ehre desjenigen, der ihn geſandt hatte, das hatte ſich von Anfang an in dem Verhältniſſe bewährt, in das er ſich zu den damals das Volksleben beherrſchenden Mächten geſetzt hatte. Dies Verhältniß war das der ſchroffſten Oppoſition. Wer aber Ehre nehmen will, muß Ehre geben, muß dem Zeitgeiſte ſchmeicheln, muß ſich vor ſeinen bedeutendſten Trägern verneigen. Hätte Jeſus ſo gehandelt, ſo würden ihn die Juden nicht zu tödten ſuchen. Der vorliegende Ausſpruch gibt den Canon ab, nach dem noch jetzt alle Diener der Kirche zu beurtheilen ſind. Im Sinne deſſelben ſagt Paulus in 1 Theſſ. 2, 4: οὕτω λαλοῦμεν οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ τῷ θεῷ und in Gal. 1, 10: εἰ γὰρ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην. — Den Gegenſatz gegen das Wahre bildet die Lüge, 1 Joh. 2, 27. Den Gegenſatz gegen den Wahren bildet der Lügner und Betrüger, vgl. 2 Cor. 6, 8: ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς, Matth. 27, 63. — Nicht wahr zu ſeyn, iſt zugleich eine Ungerechtigkeit,

da die Wahrheit eine Schuldigkeit gegen den Nächsten ist, besonders auf dem religiösen Gebiete, wo es sich um Heil und Unheil handelt, vgl. Jes. 41, 26, wo wer die Wahrheit redet als ein Gerechter bezeichnet wird.

V. 19. „Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben, und Niemand von euch thut das Gesetz? Warum suchet ihr mich zu tödten?" Der Herr, nachdem er die Beweismittel für seine göttliche Sendung angeführt hat, beschäftigt sich mit der Beseitigung des Einwandes gegen dieselbe, welcher aus seiner Verletzung des Sabbathsgebotes, vgl. C. 5, 9 f. entnommen wurde: wer sich in Widerspruch gegen Moses setze, der könne nicht von Gott seyn. Der Herr setzt formell der Anklage eine Gegenanklage entgegen: die Moses ihm entgegenhalten, stehen selbst mit Moses in grellem Widerspruch. Daß aber die Gegenanklage nur Form ist, der eigentliche Zweck die Beseitigung des Einwandes, das tritt in V. 21—24 deutlich hervor. Zu dem: „Moses hat euch das Gesetz gegeben" ist 5 Mos. 33, 4 zu vergl.: „Gesetz verordnete uns Moses"; so sagt Moses dort selbst indem er sich objectivirt und vom Standpuncte des Volkes aus redet. „Keiner von euch thut das Gesetz", das ist nicht so ins Allgemeine gesagt, sondern der Beweis liegt im Folgenden: was suchet ihr mich zu tödten? Der Ausdruck ist nicht hyperbolisch. Die Schuld ist im eigentlichsten Sinne eine nationale, an der die Einzelnen theils activ betheiligt sind, theils passiv, durch Gleichgültigkeit, Geschehen lassen. Wenn der Geist des Gesetzes in ihnen lebendig gewesen wäre, so würde sich wie in Richt. 20, 1 ganz Israel gegen solchen Frevel erhoben haben wie Ein Mann. — „Du sollst nicht tödten", dies Gebot trat in Kraft, sobald erwiesen war, was im Folgenden erwiesen wird, daß die gegen Christum erhobene Beschuldigung eine ungegründete. Das Gesetz athmet überall den tiefsten Abscheu gegen den Mord. „Von Lügenworte sollst du fern seyn — heißt es in 2 Mos. 23, 7 — und den Unschuldigen und Gerechten nicht erwürgen." Nach 5 Mos. 19, 10 bringt unschuldig Blut, das in dem Lande des Herrn vergossen wird, über das ganze Volk Blutschuld. Gleich an der Schwelle der Thora wird Kains That zum war-

nenden und Schauder erregenden Beispiele hingestellt. Hier aber handelt es sich nicht um gewöhnlichen Mord, es handelt sich um Mordanschläge wider den, in Bezug auf den Moses gesprochen: „Der Mann, der nicht hören wird auf meine Worte, die er redet in meinem Namen, von dem werde ichs suchen", 5 Mos. 18, 19. Eine grellere Opposition gegen Moses kann nicht gedacht werden.

V. 20. „Antwortete die Menge und sprach: du hast einen bösen Geist, wer sucht dich zu tödten?" Die Menge redet nicht aus Unkenntniß der Anschläge der Oberen also: daß man Jesum zu tödten suchte, war eine offenkundige Thatsache, vgl. V. 25, wozu Anton: „Gott schickt es, daß bald welche kommen und sagen: „Ei, das ist ja der, den sie wollten tödten." Die schwatzen aus der Schule, die verrathen es, daß sie also flugs überzeugt werden, daß sie αὐτοκατάκριτοι werden. — Sie wollen das nicht Wort haben, aber es kommt doch an den Tag." Es ist das die Weise der Welt, daß sie offenkundige Thatsachen, deren sie bei anderer Gelegenheit sich rühmt, in Abrede stellt, wenn sie ihr in der Gestalt des Vorwurfes entgegengehalten werden und wenn sie sich damit in die Enge getrieben fühlt. „Du hast einen Teufel" das ist der Refrain der Juden, wenn sie sich im Gewissen getroffen fühlen und sich sonst nicht helfen können, vgl. 8, 48. 52. 10, 20. Dort sagen sie: „er hat einen Teufel und raset." Grade diese Stelle, vgl. V. 21, zeigt aber, daß es nicht bloße Redensart ist, wenn sie Jesum für von einem bösen Geiste besessen erklären. Allerdings handelt es sich um einen gestörten Zustand, aber sie leiten die Störung aus der Besitzung durch einen bösen Geist ab. Schon die Bosheit dieses Vorwurfes zeigt, daß die „Menge" hier keinen Gegensatz gegen die „Juden" bildet, daß wir sie nicht als gutmüthig und mit den Mordplanen der Oberen unbekannt zu denken haben, wogegen auch V. 21 f. entscheiden. „Ein Prediger — sagt Quesnel — darf nicht erwarten sich vor den Leuten der Welt gerechtfertigt zu sehen. Die bescheidenste Klage ist ein neues Verbrechen vor ihrem Geiste." — V. 21. „Antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Ein Werk habe ich gethan und ihr Alle wundert euch

deshalb." Jeſus ignorirt ihre Einrede (Grotius: „Da er geſcholten ward, ſchalt er nicht wieder, 1 Petr. 2, 23. Ad convitium docendo respondet"), zum Beweiſe, daß ſie nicht zur Sache gehörte, daß es nur eine leere Ausflucht war. Er begründet die Gegenanklage und räumt zugleich die Anklage aus dem Wege. „Ein Werk", nämlich das für die vorliegende Frage in Betracht kommt. Unter ſo vielen ſchönen Werken, die Jeſus ihnen von ſeinem Vater gezeigt hat, C. 10, 32, iſt es nur ein einziges, auf das ſich die Beſchuldigung gründet, während ſie bei allen übrigen die Unanſtößigkeit ſelbſt zugeſtehen müſſen. Schon dieſe Iſolirtheit des Anſtoßes machte von vornherein wahrſcheinlich, daß das Aergerniß nur ein genommenes war. Θαυμάζειν bezeichnet hier eine unwillige Verwunderung, vgl. das ἐμοὶ χολᾶτε, ihr zürnet mir, im Folgenden. Διὰ τοῦτο wurde von den Aelteren faſt durchweg zum Folgenden gezogen, und dieſe Verbindung hat noch bis in die neuere Zeit hinein Vertheidiger gefunden, welche ſich darauf berufen, bei Johannes ſtehe θαυμάζειν ſonſt immer entweder abſolut oder mit dem bloßen Accuſativ, und mit διὰ τοῦτο pflege er den Satz nicht zu ſchließen, ſondern anzufangen, Gründe, die als rein empiriſche nicht von entſcheidender Bedeutung ſeyn können. Solche Beobachtungen können nur die Regel feſtſtellen, nicht aber Ausnahmen ausſchließen. An ſich nun iſt die Verbindung des διὰ τοῦτο mit dem Folg. nicht ſchlechthin unzuläſſig. Es würde dann ausdrücken, daß die Ausführung in V. 22. 23 ſich auf den nach V. 21 von den Juden genommenen Anſtoß bezieht: deshalb wiſſet od. ſage ich euch. Genau ſo ſteht διὰ τοῦτο in Matth. 18, 23: διὰ τοῦτο (λέγω ὑμῖν), ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Allein die Verbindung mit dem Vorherg., in der ſchon Theophylact vorangegangen, iſt doch die zunächſt liegende, beſonders da auch in Mc. 6, 6 θαυμάζειν mit διά verbunden wird, vgl. τί θαυμάζετε ἐπὶ τούτῳ, Apgſch. 3, 12, und die Entſcheidung für dieſe Verbindung gewähren C. 5, 16: διὰ τοῦτο ἐδίωκον τὸν Ἰησοῦν οἱ Ἰουδαῖοι und V. 18: διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, wo ſich διὰ τοῦτο grade ſo wie hier auf die Stellung bezieht, welche die Juden in

Folge deſſelben Werkes zu Chriſto einnahmen. Die Behauptung: „Ungenau läßt Johannes dem ὄχλος antworten, während doch die Rede an die Oberen fortfährt", beruht auf der unbegründeten Unterſcheidung zwiſchen der „Menge" und den „Juden" in V. 15. — V. 22. „Moſes hat euch die Beſchneidung gegeben, nicht, daß ſie von Moſe iſt, ſondern von den Vätern, und am Sabbath beſchneidet ihr einen Menſchen." Es heißt in 3 Moſ. 12, 3 in einer Verordnung wegen Unreinheit der Weiber: „Und am achten Tage ſoll er beſchnitten werden an ſeiner Vorhaut." Aber dieſe durchaus beiläufige Erwähnung kann Chriſtus nicht im Auge haben. Er zielt vielmehr auf die Mittheilung der Einſetzung der Beſchneidung im Verlaufe der Geſchichte. Auch dieſe gehörte zur Thora. Und nachdem die Thora ergangen, beruhte die Verbindlichkeit der Beſchneidung auch auf ihr, ſo ſehr daß ſie nicht verbindlich geweſen wäre, wenn ſie nicht in der Thora geſtanden hätte. Dieſe war die Codification aller Offenbarungen Gottes. Alles aus der vormoſaiſchen Zeit, was fortdauernde Gültigkeit hatte, mußte in ſie aufgenommen werden. In dieſem Sinne alſo konnte geſagt werden, daß die Beſchneidung von Moſes komme. Seit Moſes kam ſie von Moſes. Der Grund der Zurückführung auf Moſes aber iſt, daß Moſes gegen Chriſtum in die Schranken geführt war. Dieſer ſelbe Moſes hat durch das Beſchneidungsgeſetz einen Eingriff in das Gebiet des Sabbaths gethan — nach der Thora ſoll die Beſchneidung ſtets am achten Tage erfolgen; da mußte ſie alſo nothwendig unter Umſtänden mit dem Sabbath collidiren — und ſomit gezeigt, daß das Sabbathsgebot mit einem Körnlein Salz aufgefaßt werden muß, daß es gegen die Selbſtſucht gerichtet iſt, welche Alles zum eignen Vortheil ausbeuten will und nicht gegen die helfende Liebe. Im hiſtoriſchen Intereſſe aber und vielleicht im Blicke auf die Gegner und ihre Frage: „wie kann dieſer die Schrift, da er ſie nicht gelernt hat?" — es wäre ihnen gewiß ſehr willkommen geweſen, wenn ſie auch nur den Schein einer Unkunde hätten erhaſchen können — wird noch geſagt, daß mit der Zurückführung der Beſchneidung auf Moſes natürlich ihre patriarchaliſche Abſtammung nicht geläugnet werden ſoll. Den

Grund des Zusatzes darin zu suchen, daß der Werth der Beschneidung durch das höhere Alter gesteigert werden soll, liegt völlig fern. Nicht daß steht für: die Sache verhält sich nicht also (οὐχ οἷον Röm. 9, 6) daß, vgl. Phil. 4, 11, 17, hier 6, 46. 2 Cor. 1, 24. Gegen die Annahme, daß ein: sage ich, meine ich, zu ergänzen sey (Winer S. 526) entscheidet die zuerst angeführte Stelle. Ἐκ dient zur Bezeichnung des Urhebers. Die Beschneidung geht auf Gott zurück, aber zunächst ist sie durch die Patriarchen unter Israel eingebürgert worden, welche auf Grund der Weisung Gottes ihren Nachkommen die unverbrüchliche Haltung dieses Brauches einschärften. — V. 23. „Wenn ein Mensch die Beschneidung am Sabbath empfängt, damit das Gesetz Mose's nicht gebrochen werde, zürnet ihr mir, daß ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe am Sabbath?" Mit Recht bemerkt Kurtz Gesch. des A. B. 2 S. 131: „Die Beschneidung, die von dem Princip und Born des Lebens das Naturwüchsige, Unheilige, Unreine, Ungeweihte entfernt, soll von da aus in alle Verzweigungen des Lebens ihre Kraft und Geltung ausdehnen; sie trägt die Verpflichtung in sich alles Naturwüchsige in den übrigen Beziehungen des Lebens, die Vorhaut des Herzens, der Lippen, der Ohren ebenfalls zu beschneiden", und, fügen wir hinzu, was die Hauptsache ist — denn die Verpflichtung ist nur das Secundäre — die Gewähr des Gnadenbeistandes zu diesem Zwecke, vgl. 5 Mos. 30, 6. Indessen so wahr dies ist, so wurde doch durch die Beschneidung zunächst nur das einzelne Glied geheilt, an dem sie vollzogen wurde, und dessen Auswahl sich aus Ps. 51, 7. Hi. 14, 4 erklärt. Es wurde aus dem natürlichen Zustande der Unreinheit (die LXX geben in 3 Mos. 19, 23 ערלה, Vorhaut, durch ἀκαθαρσία wieder; nach dem Arabischen ist dies die Grundbed. des ערל, vgl. Gesenius in dem thes. s. v.) in den der Reinheit versetzt, des ἁγιασμός und der τιμή, 1 Thess. 4, 4. Die Heilthat Jesu aber bezog sich unmittelbar auf den ganzen Menschen. Man darf übrigens aus der Zusammenstellung der Beschneidung mit der physischen Heilung Jesu nicht schließen, daß auch die Beschneidung physisch heilende Bedeutung gehabt habe, man wird viel-

mehr den Vergleichungspunct allgemeiner faſſen müſſen. Die Beſchneidung trägt im Geſetze rein religiöſen Character. Der mediziniſche Nutzen iſt ihr erſt ſpäter angedichtet, um den Spöttereien ſolcher begegnen zu können, denen das religiöſe Moment unzugänglich war. — V. 24. „Richtet nicht nach dem Angeſichte, ſondern richtet das gerechte Gericht.“ Das im N. T. nur bei Johannes vorkommende ὄψις, 11, 44. Apoc. 1, 16 bedeutet bei ihm nur das Angeſicht. Daß dieſe Bedeutung auch hier feſtgehalten werden müſſe, zeigen die Grundſt. des A. T. 3 Moſ. 19, 15: „Nicht ſollt ihr Unrecht thun im Gerichte, nicht ſollſt du annehmen das Angeſicht des Geringen und nicht ſollſt du ſchauen das Angeſicht des Großen (auf dieſen iſt es eigentlich abgeſehen), in Gerechtigkeit ſollſt du richten deinen Nächſten“, 5 Moſ. 1, 17: „Nicht ſollt ihr Angeſicht erkennen im Gerichte, klein und groß ſollt ihr hören“, 5 Moſ. 16, 19. Mal. 2, 9. Dem κρίνειν κατ' ὄψιν hier entſpricht das βλέπειν εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων in Mc. 12, 14. Das Angeſicht repräſentirt die Perſönlichkeit. Sie hatten nach dem Geſichte gerichtet, indem ſie ſich geſcheut hatten mit ihrem Urtheil an das ſtrahlende Antlitz Moſe's heranzutreten, dagegen aber den mit demüthiger Miene „ohne Geſtalt und Schöne“ vor ihnen ſtehenden Chriſtus verurtheilten. Der zweite Theil des Ausſpruches ruht auf Sach. 7, 9: „Gericht der Wahrheit richtet“ LXX: κρίμα δίκαιον κρίνετε. Mit vollem Rechte übrigens weiſt Anton darauf hin, daß der Eifer für das Geſetz nicht der wahre und eigentliche Grund des harten Urtheils über Chriſtum war: „Es iſt den Leuten nicht um das Geſetz zu thun. Der Menſch ergreift eine ſolche Larve gern, nur daß er ſich möge loswickeln, daß ihm Chriſtus nicht zu nahe komme.“

V. 25. 26. „Da ſprachen einige von den Hieroſolymitern: iſt es nicht dieſer, den ſie zu tödten ſuchen? Und ſiehe, er redet frei und ſie ſagen ihm nichts. Haben etwa in Wahrheit die Oberen erkannt, daß dieſer Chriſtus iſt?“ Die Hieroſolymitaner hier bilden nicht etwa einen Gegenſatz gegen die Juden in V. 15, „die Menge“ in V. 20, ſondern Johannes weiſt darauf hin, daß Jeſus es bei dieſer ganzen Scene vorzugsweiſe mit Bewohnern

Jerusalems zu thun hatte, wie es denn ganz natürlich war, daß diese bei einer Versammlung im Tempel die primas partes hatten, zumal beim Laubhüttenfeste, bei dem der auswärtige Besuch ungleich geringer war wie beim Passa. Auf die Bewohner Jerusalems führt der Vorwurf in V. 19, den Jesus vor einem Galiläischen Publikum gewiß nicht in solcher Allgemeinheit ausgesprochen haben würde — in den Hauptstädten pflegt die Sünde sich zu concentriren und früher zu reifen, vgl. Micha 1, 5. Jes. 1, 21. Ebenso das grobe δαιμόνιον ἔχεις. ἀληθῶς, wirklich, weist darauf hin, daß die Sache kaum glaublich. Dem correspondirt der folg. V. — V. 27. „Aber diesen kennen wir woher er ist, wenn aber Christus kommt, weiß Niemand woher er ist." Es ist nicht daran zu denken, daß sie auch gegen die Oberen die Verwerfung Christi behaupten wollen, sondern sie führen einen Grund an, wodurch die Annahme, daß die Oberen Jesum als den Christ anerkennen, zur Unmöglichkeit gemacht wird. Die Worte: weiß Niemand woher er ist, können natürlich nicht der Abstammung des Messias von David und aus Bethlehem widersprechen sollen, die von der Schrift so nachdrücklich bezeugt ist und von der ganzen Nation bekannt wurde, vgl. V. 42, Matth. 2, 5. 6. Sie weisen im vollen Einklange mit dem A. T. darauf hin, daß der Messias neben dieser geschichtlichen eine übergeschichtliche Weise der Existenz haben, daß in seiner Erscheinung etwas liegen werde, was unbedingt über alle menschlichen Factoren hinausliegt und nicht zu Hause gebracht werden kann. Eine Erscheinung oder Persönlichkeit, von der Niemand weiß woher sie ist, ist eine solche, die unbedingt aus dem natürlichen Causalnexus tritt. *) So stellt sich der Messias überall in der Weissagung des A. B. dar, wenn es z. B. in Micha 5, 3 heißt: „Und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Hoheit des Namens des Herrn seines Gottes"; wenn er in Jes. 9, 5 die hohen Namen: Wunderrath, Gottheld, Ewigvater, Friedefürst, erhält; wenn er nach Sach. 9, 10 herrscht von Meer zu Meer

*) Lampe: Coelestis ejus origo, a Prophetis praedicta, in Catecheseos antiquae reliquiis ut occultum rationi humanae mysterium considerabatur.

und vom Strome bis zu den Enden der Erde; wenn er nach Dan. 7, 13 mit den Wolken des Himmels, und nach Mal. 3, 1 als der Herr zu seinem Tempel kommt. Von diesem wunderbaren aus natürlichen Ursachen nicht erklärlichen Wesen können sie an Christo nichts entdecken. Alles schien ihnen da ordinär zu seyn und selbst weit hinter der Gränze rein menschlicher Erhabenheit zurückzubleiben, vgl. 6, 42. Der einzige Fehler in ihrem Räsonnement war der, daß sie unfähig waren die verborgene Herrlichkeit zu entdecken. Was sie suchten, mußte vorhanden seyn und war vorhanden (Luther: „Daß es wunderlich würde zugehen, und eine wunderbare Zukunft seyn, wie denn seine Mutter auch ist eine wunderliche Mutter worden, er hat eine seltsame wunderliche Ankunft gehabt"), aber es fehlte ihnen durch ihre Schuld das Auge es wahrzunehmen. Diese Verborgenheit der Herrlichkeit Christi wird von der Weissagung nicht minder bezeugt, wie das Vorhandenseyn derselben. Es heißt in Jes. 53, 2: „Und er schoß auf gleich dem Sprößling vor ihm und gleich der Wurzel aus dürrem Lande. Er hatte keine Gestalt noch Schöne: und wir sehen ihn, aber da ist kein Ansehen, daß wir sein begehrten." Diese Verborgenheit der Herrlichkeit war nothwendig, damit nur das Herz ihn finden könne, damit die von ihm ausgeschlossen würden, denen nicht durch ein brennendes Heilsverlangen die Augen aufgeschlossen werden. Verbirgt sich doch Gott auch in der Natur, damit er nur von den Suchenden gefunden werde. Mit Recht bemerkt Anton in Bezug auf die Ursache des Anstoßes, den die Juden hier an Christo nahmen: „Das kommt aber davon her, daß der Mensch über den Messiam sich nicht will rechte Mühe geben. Er denkt, kommt er, so kommt er. Lernen wir ihn kennen, so lernen wir ihn kennen. Ist ihm was daran gelegen, so wird es sich schon geben. Und sagen doch: ich habe das Meinige gethan. Ich habe eine Viertelstunde da gestanden, und habe es doch nicht können erschnappen! Ja es ist wahr, du hattest es auch nicht sollen erschnappen. Beuge deine Knie, gehe mit Gott um als mit Gott. Es ist kein Ernst dabei, keine Demuth und kein Anhalten."

V. 28. „Jesus nun rief, da er in dem Tempel lehrete und

ſprach: Ihr kennet mich und wiſſet woher ich bin, und ich bin nicht von mir ſelbſt gekommen, ſondern es iſt wahrhaftig der mich geſandt hat, den ihr nicht kennet. V. 29. Ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich geſandt hat." Die erſten Evangelien laſſen Jeſum nur einmal rufen, bei ſeinem letzten Rufe am Kreuze, Mt. 27, 50. Mc. 15, 37. Der affectvolle und daher für die Aeußerungen des Affectes beſonders empfängliche Johannes dagegen erwähnt mehrfach des Rufens oder Schreiens Jeſu, vgl. V. 37. 12, 44, und im Einklange damit tritt auch in der Apokalypſe der Engel, der Jeſum repräſentirt, mehrfach laut rufend auf, 7, 2. 10, 3. 18, 2. Mit Recht ſagt Anton: „Ein ſchmerzliches, ein wehmüthiges Rufen. Alſo trug Chriſtus ſeine Schmerzen über ihren blinden Zuſtand, über ihr blindes Verfahren." Es iſt derſelbe Affect, der ſich in dem Worte kundgibt: Jeruſalem, Jeruſalem u. ſ. w. — „Ihr kennet mich und wiſſet woher ich bin": Jeſus wiederholt einfach das von den Gegnern Geſagte um daran den Gegenſatz zu knüpfen. Der Sache nach iſt es ſ. v. a. ihr meinet oder behauptet mich zu kennen und zu wiſſen woher ich bin. Man darf nicht mit vielen Ausl. annehmen, daß Jeſus hier den Juden das äußerliche Kennen zugeſteht. Wie ſehr man bei dieſer Auslegung einlegen muß, das zeigt ſich ſchon bei Auguſtinus. *) Die Juden hatten Anſpruch darauf gemacht, Jeſum unbedingt zu kennen. Im Gegenſatze dagegen hätte die Einengung der Kenntniß auf eine beſtimmte Sphäre ſchärfer ausgedrückt werden müſſen. — „Und ich bin nicht von mir ſelbſt gekommen": ſie banden Chriſtum ganz an die Erde, dagegen behauptet Chriſtus ſeine göttliche Miſſion. „Sondern es iſt wahrhaftig der mich geſandt hat." Ἀληθινός, wahrhaftig, weiſt darauf hin, daß bei Gott kein Unterſchied iſt zwiſchen Idee und Wirklichkeit, daß bei ihm nichts von Scheinweſen iſt. Gott würde aber in das Gebiet des

*) Excepto virginis partu, totum noverant in Jesu, quod ad hominem pertinet: facies ipsius nota erat, patria ipsius nota erat, genus ipsius notum erat, ubi natus est sciebatur. Recte ergo dixit: et me nostis et unde sim scitis, secundum carnem et effigiem hominis, quam gerebat: secundum autem divinitatem: Et a me ipso etc.

Scheines herabſinken, des wahrheitsloſen Weſens, wenn Chriſtus nicht ſein Geſandter wäre. Denn er hat durch ſeine Werke ſein Siegel auf ihn gedrückt. Statt ἀληθινός könnte auch ἀληθής ſtehen. Iſt Gott nicht ἀληθής, ſo hört er auch auf ἀληθινός zu ſeyn. Denn nur der Wahrheit übende Gott iſt der wahrhaftige Gott. Die Hinweiſung auf die factiſche Legitimation, wie ſie in dieſen Worten enthalten iſt, beſeitigt den Schein, daß Chriſtus blos der Behauptung eine Behauptung entgegengeſtellt habe. Auf dieſe factiſche Legitimation beruft ſich Chriſtus gewöhnlich, wenn die Gegner ihn an die Erde ketten und vom Himmel losreißen wollen, vgl. 5, 36: „Die Werke, die mir der Vater gegeben hat, daß ich ſie vollende, eben dieſe Werke die ich thue, zeugen, daß der Vater mich geſendet hat", 6, 27: „denn dieſen hat der Vater verſiegelt, Gott", 10, 25. 32. 14, 11. 15, 24. 1 Joh. 5, 10. — In den Worten: den ihr nicht kennet, ſoll nach Mehreren die Urſache angegeben werden, weshalb ſie Chriſtum nicht erkennen. Calvin: significat non mirum esse, si notus Judaeis non sit, qui Deum ignorant: nam hoc est recte sapiendi initium, in Deum respicere. Andere beſtimmen den Sinn alſo: Daß ſie Gott nicht kennen, das zeigen ſie eben dadurch, daß ſie den, welchen er geſandt hat nicht kennen, obgleich ſie fälſchlich vorgeben ihn zu kennen. Man kann nicht Gott kennen, ohne zugleich Chriſtum zu kennen. Beſſer aber wird man erklären: den ihr nicht kennet, weil ihr durch die Verwerfung desjenigen, den er geſandt hat, die Brücke abgebrochen habt, ſo daß alſo die Worte die traurige und tragiſche Folge der Verkennung Chriſti angeben. Darauf führt C. 8, 19: οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ἤδειτε καὶ τὸν πατέρα μου ἤδειτε ἄν. Vgl. zu 5, 37. 1, 18. 6, 46. 14, 6. Matth. 11, 27. Man kann Chriſtum nicht verkennen ohne zugleich Gott zu verkennen und alſo gottlos zu werden. Das iſt der tödliche Abgrund, in den diejenigen ſtürzen, die leichtſinnig ſich von Chriſto losſagen. Der Rationalismus hat das nicht minder erfahren müſſen wie das Judenthum. Wie dieſes wollte er Gott feſthalten, da er den hiſtoriſchen Chriſtus verließ. Wie dieſes gab er ſich ſogar die Miene, daß er aus Liebe zu Gott ſich von Chriſto abwandte.

Aber wie raſch hat er die Bahn von Deismus zum Pantheismus und Atheismus durchlaufen, zum Beweiſe daß der Gott, den er Chriſtus entgegenſtellte, in Wahrheit nicht mehr Gott war. — In dem: „ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich geſandt hat" liegt der Grund der Thatſache daß die Verkennung Chriſti durch die Juden die Verkennung Gottes zur traurigen Folge hat. Den Vater kennt Niemand als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.

V. 30. „Sie ſuchten nun ihn zu greifen, und Niemand legte die Hand an ihn, weil ſeine Stunde noch nicht gekommen." Die Juden werden erbittert darüber, daß Chriſtus Gott ihnen unbedingt abſpricht, ſich unbedingt zuſpricht, Gott, deſſen Sache ſie zu führen behaupteten. Πιάσαι, faſſen, das iſt die Loſung bei den Juden in dieſem ganzen Abſchnitte, 32. 44. 8,20. 10,39. 11, 57. Matthäus und Mc. haben dafür κρατεῖν, was Johannes in ſolcher Bedeutung nicht hat. An den Sprachgebrauch des Evang. ſchließt ſich Apoc. 19, 20 an. Da wird das Thier gefaßt, das in dem Streben Chriſtum (in ſeinen Gliedern) zu faſſen in die Fußſtapfen der Juden getreten war. Zu dem: „ſeine Stunde war noch nicht gekommen", vgl. zu 2, 4. 7, 6. Hier iſt die Stunde nach dem Zuſammenhange die Zeit, da Jeſus gegriffen werden ſollte, vgl. 18, 12. „Seine Stunde war noch nicht gekommen", ſo heißt es wieder in C. 8, 20. Die Worte ſind für alle Diener Chriſti höchſt tröſtlich. Wie dem Haupte, ſo wird auch den Gliedern Niemand ein Haar krümmen dürfen, bis ihre Stunde gekommen. Iſt dies, ſo dürfen ſie guten Muthes ſeyn. Sie ſind dann, auch wenn die Stunde gekommen, nicht in der Menſchen, ſondern in Gottes Hand. Völlig fremdartig ſind Gedanken wie die: „Unſtreitig war es beſonders die Furcht vor dem geneigteren Theile des Volkes, was die Feinde abhielt." Das hemmende Moment war vielmehr die Gewiſſensregung, alſo eine göttliche Wirkung. Da die Stunde gekommen war, ließ Gott dieſe Wirkung aufhören, ſprach er wie einſt vor der Sündfluth: „mein Geiſt ſoll nicht ferner richten in dem Menſchen." Da griffen und tödteten ſie Chriſtum und in ihm ſich ſelbſt.

V. 31. „Viele aber aus der Menge glaubten an ihn und sprachen: Wird etwa Christus, wenn er kommt, mehr Zeichen thun, denn dieser gethan?“ Mitten in der Wüste des Unglaubens eine erquickende frische Flur des Glaubens, ein Unterpfand für die Kirche aller Zeiten, daß ihre Arbeit nicht vergeblich ist, daß sie nicht sprechen darf: „ich habe umsonst gearbeitet, um nichts und Eitles meine Kraft verschwendet.“ Humiles et pauperes salvos faciebat Dominus, sagt Augustinus, er hat es damals gethan und wird es zu allen Zeiten thun. „Darum sollen wir den Samen ausstreuen und geduldig warten bis er im Verlaufe der Zeit seine Früchte trägt.“ (Calvin.) Die „Vielen“ hier sind die Menschen des guten Willens in C. 7, 17. Der Schluß ist: so muß also dieser wohl Christus seyn. Indem sie von der Erscheinung Christi als zukünftig reden, stellen sie sich auf den Standpunct der Gegner, vgl. V. 27. Eben daß Christus, wenn er kommt keine größeren Wunder thun kann, ist der Grund, daß er schon gekommen seyn muß.

V. 32. „Es hörten die Pharisäer, daß der Haufe dieses von ihm murmelte, und es sandten die Pharisäer und die Hohenpriester Diener, daß sie ihn griffen.“ Die Pharisäer werden an die Spitze gestellt, weil von ihnen der geistige Impuls ausging, die Hohenpriester folgen, weil zu der Sendung die amtliche Auctorität gehörte: die ἀρχιερεῖς, der Hohepriester, nebst den übrigen vornehmsten Priestern, den Vorstehern der Priesterclassen, als die vornehmsten Mitglieder des hohen Rathes. In V. 45 ist die Ordnung eine umgekehrte. Ebenso 11, 57. In 12, 10 blos die ἀρχιερεῖς. Die abgekürzte Bezeichnung des hohen Rathes findet sich in den ersten Evangelien nur ausnahmsweise, Mc. 14, 10, wo die ausführliche Bez. kurz vorhergegangen war, 15, 10. 11. Lc. 23, 4. 23, durchaus gewöhnlich ist die ausführlichere.

V. 33. „Jesus nun sprach: noch eine kleine Zeit bin ich bei euch, und ich gehe zu dem, der mich gesandt hat. V. 34. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen.“ Die Rede Jesu ist nicht an die Diener der Hohenpriester gerichtet, sondern in Veranlassung ihrer ihm

bekannt gewordenen Sendung an diejenigen, mit denen er es hier immer zu thun hat, an „die Juden", „die Menge", die das ganze Volk repräsentirt. Dies zeigt deutlich das sich auf das Volk beziehende: „ich bin bei euch", „ihr werdet mich suchen." Er weist sie darauf hin, wie thöricht es ist, daß sie seine nur noch kurze Anwesenheit nicht besser nützen, daß sie denjenigen aus dem Wege räumen wollen, der doch bald genug sie verlassen wird und mit ihm alles Heil, so daß sie Grund genug haben werden in schmerzlicher Sehnsucht ihn zurückzuwünschen. (Grotius: renuntiaturus legationem, quasi dicat: videte quomodo tractandus sit vobis legatus.) Zu dem: „ihr werdet mich suchen und nicht finden" ist zuerst Am. 8, 12 zu vgl.: „Sie werden umherlaufen zu suchen das Wort des Herrn und nicht es finden", während sie jetzt den Propheten des Herrn mit Schimpf aus dem Lande vertreiben. Dann Prov. 1, 28, wo Salomo die verschmähte Weisheit sagen läßt: dann (wenn die Folgen der Verschmähung sie treffen) werden sie rufen und ich werde nicht antworten, sie werden mich suchen und werden mich nicht finden. (Michaelis: supponuntur autem hic, qui nonnisi ex sensu incumbentis mali, a quo liberari velint, sapientiam quaerunt. Si enim sincere ac serio quaererent, inventuri omnino essent. Ewald: „Freilich heißt es dann V. 28—31 wird man dann in der Stunde der Gefahr die stets verschmähte Weisheit eifrig suchen, aber weil nur aus Angst und Verworrenheit umsonst.) Das Wort: „die mich suchen werden mich finden" Prov. 8, 17 kann hier nicht in Erfüllung gehen, weil das Suchen kein rechtes ist. Diese St. wird der unsrigen um so näher gerückt durch die Bemerkung, daß die Weisheit dort die persönliche, der Engel des Herrn ist, der in Christo im Fleische erschien, vgl. Th. 1 S. 9f. Auf die abstracte Weisheit paßt die Stelle nicht. Alles führt auf eine Person, welche helfen und verderben kann. Daß Christus sich speciell auf diese Stelle bezieht, liegt um so näher, da er sich auch sonst als die im Fleische erschienene Weisheit darstellt, vgl. Th. 1 S. 10. Dann ist noch C. 5, 2f. des Hohenliedes zu vergleichen. Die Braut, die Tochter Zion, hat sich geweigert den Bräutigam, den himmlischen Salomo, den Messias

einzulaſſen — da ſie ihm nachher öffnen will, iſt es zu ſpät, er iſt weggegangen — ihn kann ſie nicht finden, dagegen finden ſie die Wächter, die Diener der himmliſchen Rache. Es heißt in V. 6: „Ich öffnete meinem Geliebten, und mein Geliebter hatte ſich gewandt, war hingegangen. Ich ſuchte ihn und ich fand ihn nicht, ich rief ihn und er antwortete mir nicht.“ Daß man nicht bei der Beziehung auf Prov. 1, 28 ſtehen bleiben darf, daß man die Beziehung auf dieſe Stelle des Hohenliedes hinzunehmen muß, zeigt das aus ihr entlehnte ὑπάγω, ich gehe hinweg, was in den Reden Chriſti bei Johannes ſchon durch ſeine mehrfache Wiederholung und nachdrückliche Betonung auf eine altteſtamentliche Grundſtelle zurückweiſt. (Schon Lampe bemerkt: familiare est nostro Evangelistae ὑπάγειν de exitu Christi.) Jeſus bezeichnet durch dieſe Beziehung ſich als den Bräutigam des Hohenliedes, als die Braut das Jüdiſche Volk. — Die Annahme, das Suchen und nicht finden bezeichnen nur das völlige Verſchwundenſeyn (Grotius: Si me quaeritis non comparebo), die ſich auf Stellen beruft wie Pſ. 37, 10. Jeſ. 41, 12, wird durch dieſe eigentlichen Grundſtellen der Proverbien und des Hohenl. völlig zurückgewieſen. Gegen ſie entſcheidet auch das bloße: ihr werdet mich ſuchen, in C. 13, 33, welches deutlich zeigt, daß das ſuchen ſelbſtſtändige Bedeutung hat. Man wendet gegen die durch die Grundſtellen geſicherte Erklärung ein, die Juden haben Chriſtum nicht geſucht. Gegen diejenigen, welche zur Löſung dieſer Schwierigkeit den Sinn alſo beſtimmen: „ihr werdet nach dem Erlöſer verlangen, den ihr in meiner Perſon verworfen habt, alſo der Perſon Chriſti den Meſſias überhaupt unterſchieben, bemerkt Meyer mit Recht, dieſe Deutung löſe den ganzen tragiſchen Nerv auf: nachdem ſie ihn den Anweſenden verfolgt und getödtet, würden ſie alsdann den Abweſenden zurückwünſchen aber vergeblich.“ Es bedarf aber ſolcher gewaltſamen Annahmen nicht. Es liegt in dem: ihr werdet mich ſuchen nur, daß ſie genug Veranlaſſung haben werden Chriſtum zu ſuchen, daß ſie in die tiefſte Noth gerathen werden. Sie werden Grund genug erhalten Chriſtum, den ſie jetzt nicht länger unter ſich dulden wollen, deſſen Gegenwart ihnen unerträglich iſt, zurück-

zuwünſchen. Ob ſie ihn wirklich zurückgewünſcht oder ihr Herz gegen ſolchen Wunſch verhärtet haben, thut nichts zur Sache. Viele ſind aber auch gewiß in jenen ſchweren Unglückszeiten, wenn auch nicht zu gründlicher Buße, doch zur Reue gelangt und zu einem gewiſſen Verlangen nach Chriſto und in dem Gewiſſen des Jüdiſchen Volkes hat ſich gewiß ebenſo mächtig wie in dem des Judas, ſeines Typus, die Stimme vernehmen laſſen: ich habe geſündigt überantwortend unſchuldig Blut. — „Wo ich bin, dahin könnet ihr nicht kommen": auf Erden haben ſie Trübſal und Angſt, und zu der himmliſchen Herrlichkeit, aus der Jeſus ihren Untergang ſchaut, können ſie nicht gelangen, dort nicht einen Erſatz finden für das, was die Erde ihnen verſagt. Was Petrus nur augenblicklich verſagt iſt, 13, 36, das iſt den Juden definitiv entzogen. Es iſt das Privilegium der Diener Chriſti da zu ſeyn, wo er iſt, vgl. 12, 26. 14, 3. 17, 24. Luther: „Alſo muß Deutſchland auch dahin gehen und herhalten. Es wird alſo über uns gehen, da wird nichts Anderes daraus, wir wollens erfahren."

V. 35. „Es ſprachen nun die Juden zu einander: wohin will dieſer gehen, daß wir ihn nicht finden werden? Wird er zu der Zerſtreuung der Griechen gehen und die Griechen lehren? V. 36. Was iſt das für ein Wort, das er ſagte: ihr werdet mich ſuchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnet ihr nicht kommen." Unter der „Zerſtreuung der Griechen" verſteht man gewöhnlich in unzeitiger Vergleichung von 1 Petr. 1, 1. Jac. 1, 1 die Jüdiſche Diaspora. Man nimmt dann entweder an, daß die Hellenen helleniſtiſche Juden ſind — gegen den Sprachgebrauch, da im N. T. ἕλληνες immer die Griechen ſind, im ſtehenden Gegenſatz gegen die Juden, die Griechiſch redenden Juden durch ἑλληνισταί bezeichnet werden — oder man meint, die Jüdiſche Diaspora unter den Griechen komme hier als Stützpunct der Wirkſamkeit unter den letzteren in Betracht, was ein ungehöriges Detail in die Stelle hineinbringt, ja ein hinderliches, da die Juden offenbar den Gedanken ausſprechen wollen, Jeſus wolle mit den Juden vollſtändig brechen und ſich unbedingt den Heiden zuwenden. Die „Zerſtreuung der Griechen" iſt vielmehr

die Zerſtreuung, welche aus den Griechen ſelbſt beſteht. Der Ausdruck weiſt hin auf die große Mannigfaltigkeit von Gebieten, welche die Griechen einnehmen, darauf, daß unter den Griechen hier nicht die Griechen im engeren Sinne, ſondern die zahlreichen Völker Griechiſcher Zunge zu verſtehen ſind. Die Grundſt. iſt 1 Moſ. 10, 5, wo es nach Aufzählung der Söhne Javans heißt: „Und von dieſen wurden zerſtreut die Eilande der Heiden nach ihren Ländern, ein jeder nach ſeiner Sprache, nach ihren Geſchlechtern, ihren Völkern.“ Ferner iſt zu vergleichen V. 32 dort: „Dies ſind die Geſchlechter der Söhne Noas nach ihren Erzeugniſſen, ihren Völkern, und von dieſen wurden zerſtreut die Völker der Erde nach der Fluth“, LXX: ἀπὸ τούτων διεσπάρησαν νῆσοι τῶν ἐθνῶν ἐπὶ τῆς γῆς μετὰ τὸν κατακλυσμόν. Den Ausgangspunct bilden die Ausſprüche Chriſti, in denen er die Verwerfung der Juden und den Uebergang des Reiches Gottes auf die Heiden in Ausſicht geſtellt hatte, beſonders Matth. 8, 11, wo Jeſus durch den Glauben des Hauptmanns zu Capernaum zu dem Ausſpruche veranlaßt wird: „Ich ſage euch aber, daß Viele von Sonnenaufgang und Niedergang kommen werden und zu Tiſche liegen mit Abraham und Iſaak und Jakob in dem Himmelreiche, die Söhne des Reiches aber werden hinausgeſtoßen werden in die äußere Finſterniß.“ Die Deutung befriedigt aber diejenigen, welche ſie aufſtellen ſelbſt nicht. Sie ſtellen ſie nur fragend und zweifelnd auf und bezeichnen in V. 36 das Problem als ein noch ungelöſtes. Es muß ſomit in den Worten Chriſti ein Moment ſeyn, welches ihr widerſtreitet. Dies liegt in dem zu ὑπάγω hinzugefügten: „zu dem der mich geſandt hat.“ Dem können ſie, die nur auf der Erde heimiſch ſind, nicht folgen *), ſie laſſen es in V. 36 ohne Weiteres aus, aber es reicht doch hin, um ihnen die Unzuläſſigkeit ihrer Deutung fühlbar zu machen. Dennoch aber liegt in der Deutung ein Moment der Wahrheit, und das iſt der Grund, weshalb Johannes ſie ange-

*) Calvin: nominatim locutus erat Christus de Patre: ipsi autem in terra subsidunt nec aliud cogitant, quam migrationes in terras longinquas.

führt hat. Die Juden selbst können sich der Ahndung nicht entziehen, daß Jes. 49, 4—6 in der Erfüllung begriffen ist. *)

Es folgt nun in V. 37—52, was sich an dem letzten Tage des Laubhüttenfestes ereignete.

V. 37. „An dem letzten und großen Tage des Festes aber stand Jesus und rief und sprach: Wenn jemand durstet, der komme zu mir und trinke." Der letzte Tag des Festes kann nicht der siebente seyn, der in keiner Weise ausgezeichnet, an dem vielmehr die Zahl der Opferthiere im Verhältniß zu den vorhergehenden Tagen die kleinste war, sondern nur der achte, der gleich dem ersten ausgezeichnet war vor den übrigen 1. durch die heilige Versammlung, 3 Mos. 23, 36, und 2. durch die Enthaltung von aller Arbeit, von der er den Namen Azereth führte, 4 Mos. 29, 35, Enthaltung im Gegensatze gegen die sechs vorhergehenden Tage, an denen die Arbeit nicht verboten, welche nur halbe Feiertage waren. (Groß wird in C. 19, 31 der Sabbath genannt, der dadurch vor den übrigen ausgezeichnet war, daß er in das Fest fiel. Im A. T. ist Jes. 56, 12 zu vergleichen, wo die Zecher sprechen: „und seyn wird wie der heutige Tag der morgende, groß gar sehr", wo auch durch den großen Tag ein herrlicher bezeichnet wird, ein solcher, da es hoch hergeht.) Man hat eingewandt das eigentliche Fest habe nur aus sieben Tagen bestanden, vgl. 4 Mos. 29, 35, der achte Tag sey ein besonderes Fest gewesen; alle diesem Feste eigenthümlichen Opfer werden nur für sieben Tage bestimmt und namentlich seyen die sieben Stiere, das characteristische Festopfer, auf die sieben Tage der Festdauer so vertheilt, daß die sieben letzten auf den siebenten Tag kommen, der achte Tag habe dann nur die gewöhnlichen, an jedem Festtage, selbst an den Neumonden üblichen Opfer. Aber daß der achte Tag in einer gewissen Selbstständigkeit hingestellt wird, hat seinen Grund, wie schon Philo erkannte, darin, daß er neben der Bestimmung das Laubhüttenfest zu beschließen, zugleich die hatte, den Beschluß des ganzen Festjahres zu bilden.

*) Beachtung verdient noch die Bemerkung Calvins: Sed quo ipsi Jesum iturum putabant, ut ipsorum insidias vitaret, eo Jesu jam locum tutum ac gloriosum obtinente, ipsi coacti sunt fugam capere.

Deshalb fiel die Azereth nicht wie beim Passa auf den siebenten Tag, sondern sie war auf den folgenden achten Tag gesetzt, das war auch der Grund, daß die Festopfer schon mit dem siebenten Tage ein Ende nahmen. Die Dignität des Tages wurde dadurch nicht verringert, sondern gesteigert. Daß der Tag aber trotz dieser Nebenbestimmung zunächst dem Laubhüttenfeste angehörte liegt am Tage. In 3 Mos. 23 wird die Dauer des Festes auf der einen Seite zu sieben Tagen bestimmt, so in V. 34, auf der andern Seite ist dort von dem achten Tage des Festes die Rede, V. 36. Ebenso heißt es in 4 Mos. 29 auf der einen Seite in V. 12: „Und ihr feiert ein Fest dem Herrn sieben Tage", auf der andern Seite in V. 35: „Und am achten Tage soll euch eine Azereth seyn, keine Arbeit sollt ihr thun." Das erste Enkänienfest wurde nach 2 Macc. 10, 6 als Ersatz für das Laubhüttenfest, an dessen Feier die feindliche Bedrängung gehindert hatte, acht Tage lang gehalten. Josephus sagt von dem Laubhüttenfeste Archäol. 3 C. 10 § 4: ἐφ' ἡμέρας ὀκτὼ ἑορτὴν ἄγοντας. — Man wendet ferner ein, nur den sieben Tagen des Festes sey der Ritus des Wassergießens eigenthümlich gewesen, von dem Jesus den Anlaß nehme sich als den Spender des wahrhaftigen Wassers darzustellen. Allein es ist sehr zweifelhaft, ob dieser Ritus nicht auch dem achten Tage angehörte, wie R. Jehuda in der Gemara ausdrücklich und unwidersprochen behauptet (Dachs Cod. Succa p. 404). Hätte er wirklich mit dem siebenten Tage aufgehört, so ließe sich sagen: durch sieben Tage das Symbol, am achten seine Ausdeutung. Uebrigens darf nicht übersehen werden, daß eine ausdrückliche Beziehung auf diesen Ritus gar nicht statt findet, obgleich die Annahme, daß Jesus ihn vor Augen hatte, etwas sehr Ansprechendes hat und der Einwand ohne Bedeutung ist, dort finde eine Libation statt, Jesus dagegen handle vom Trinken, da das Wasser doch immer seine Beziehung auf das Trinken hat und auch in der Stelle des A. T., auf welcher der Ritus beruht, nur als Antidotum gegen den Durst in Betracht kommt. — Man schöpfte an allen Tagen des Laubhüttenfestes Wasser aus der Quelle Siloa, welche von Jesaias in C. 8, 6 zum Bilde des Reiches Gottes geheiligt

war, und goß es auf den Altar. Dieser Ritus hat gar nichts zu thun mit der Stelle 1 Sam. 7, 6, mit der De Wette u. A. ihn in Verbindung bringen wollen. Dort ist das ausgeschüttete Wasser ein symbolisches: „Herr erbarme dich", vgl. das: „wie Wasser bin ich ausgeschüttet", in Ps. 22, 15. Dann 2 Sam. 14, 14: „Denn wir sterben und sind gleich den Wassern ausgeschüttet zur Erde." Hand in Hand mit dem Wasserausschütten geht das Fasten und das Bekenntniß: „wir haben gesündigt gegen den Herrn", die Anerkennung des Elendes als eines verdienten. Dagegen aber das Wasserschöpfen am Laubhüttenfeste ruhte nach den Aussagen des Talmud (Dachs p. 371. 2) auf der Stelle Jes. 12, 3: „Und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des Heiles." Es war eine Erinnerung an diese Verheißung und eine Bitte um ihre Erfüllung. Während des Zuges durch die Wüste hatte sich das Heil in der Form der Wasserspendung kundgegeben. Davon nimmt Jesaias Anlaß die Heilsertheilung der Zukunft unter der Form der Wasserspendung darzustellen. Dieser Stelle des Jesaias grade bei dem Laubhüttenfeste einen symbolischen Ausdruck zu geben wurde eben dadurch nahe gelegt, daß die Stelle selbst sich auf die Wüstenführung zurückbezieht, mit der es das Laubhüttenfest zu thun hat. Wir sahen bereits, daß dies Fest nicht blos zur Erinnerung an die vergangne Wohlthat diente, daß vielmehr in dieser ein Unterpfand erkannt wurde, daß Gott sein Volk zu allen Zeiten auf der Fahrt durch die Wüste dieses Lebens gnädig behüten und aus ihr herausführen werde. Das Fest war nicht blos ein solches des Dankes, es war auch ein solches der Hoffnung und nach der letzteren Seite hin war Jes. 12, 3 der trefflichste Festtext. — Jesus bezeichnet sich als das von Jesaias angekündigte Wasser des Heiles. Dazu bot Jesaias selbst eine Berechtigung dar. Der Zusammenhang der Quellen des Heiles mit der Person des Messias erhellt klar aus dem Verhältniß von C. 12 zu C. 11, wo alles Heil der Zukunft an die Person des Messias geknüpft wird. Außer aus dieser St. erhält was Jesaias in C. 12 von den Wassern des Heiles gesagt hatte, auch aus C. 55, 1 seine Ergänzung, worauf die Worte: ἐάν τις διψᾷ — πινέτω bestimmt anspielen, vgl. zu

6, 45. 4, 14. Unſere Worte haben neben der lockenden zugleich auch warnende Bedeutung. Luther: „Damit hat er ſie geſchrecket, daß ſie ſich fürchten ſollen und ja zuſehen, daß ſie ihn nicht verlieren. Denn wenn er hinweggeht, ſo läßt er nichts hinter ihm, denn Sünde Jammer, Teufel, Tod, Schweiß, Mühe und Arbeit, er nimmt alles Gute mit ſich hinweg." — V. 38. „Wer an mich glaubt, wie die Schrift ſagt, aus deß Leibe werden Ströme lebendigen Waſſers fließen." Das bewährte ſich zuerſt am Pfingſtfeſte. Die übermächtige Geiſtes- und Lebensfülle der jungen Kirche ergoß ſich da ſo mächtig nach außen, wie unter dem A. B. von einer ſolchen Wirkung keine Spur vorkommt. Luther: „Wer zu mir kommt, den will ich alſo zubereiten, daß er nicht allein für ſeine Perſon ſoll gelabt und erquickt werden, daß er ſeinen Durſt löſchen mag und des Durſtes ledig werden, ſondern will ihn zu einem ſtarken ſteinern Faß machen, ihm den Heiligen Geiſt und Gaben geben, daß er zu andern Leuten fließe, ſie tränke, tröſte, ſtärke, vielen andern Leuten auch diene, wie ihm durch mich geholfen iſt. — Alſo thut auch St. Petrus am Pfingſttage, Apgſch. 2, 41, da er mit einer Predigt als mit einem Waſſerſtrom aus des Teufels Reich ausrottet und ausſchwemmet dreitauſend Menſchen, die er in einer Stunde erlöſete: er wäſcht ſie von Sünden, Tod und Teufel." Das war nur die erſte Entfaltung einer Eigenthümlichkeit, die der Kirche Chriſti im Unterſchiede von der Gemeinde des A. B. durchweg zukommt. Sie hat in ſich den lebendigen Trieb, das ihr einwohnende Leben bis zu den Enden der Erde auszubreiten. (Lyſer: Copiosa derivatio ad exteriores est indicium abundantiae interioris). Obgleich die Anführung aus dem A. T. keine buchſtäbliche zu ſeyn braucht, ſo müſſen doch die am meiſten characteriſtiſchen Momente ſchon im A. T. vorkommen. Sonſt würde die Verweiſung auf daſſelbe eine ungehörige ſeyn. Da kommt nun 1. das Ausſtrömen des Waſſers in Betracht. In den gewöhnlich angeführten St., wie Jeſ. 58, 11 findet ſich dies Moment nicht. Sie beziehen ſich nur auf den eignen Beſitz des Waſſers, den perſönlichen Heilsgenuß. 2. Die ſo eigenthümliche Erwähnung des Leibes, der κοιλία muß nothwendig aus dem A. T. entlehnt ſeyn. Beides

nun finden wir, wenn wir auf das Hohelied zurückgehen, auf das sich Christus auch in 7, 33. 34 bezog, wie überhaupt das N. T. von Beziehungen auf dasselbe durchzogen ist, die sämtlich auf der Voraussetzung seines geistlichen Sinnes beruhen, vgl. m. Comm. S. 253. In Hhl. 4, 12 heißt die Braut, die Gemeinde Gottes in der Messianischen Zeit wegen der ihr beiwohnenden überströmenden Heilsfülle „ein verschlossener Quell, ein versiegelter Born (Lyser von unserer St.: anima credentium hic consideratur ut in fontem aquae vivae conversa). In V. 15: „Ein Gartenquell, ein Brunnen lebendiger Wasser, und die vom Libanon fließen." Die Annahme der Beziehung auf diese St. liegt um so näher, da auf sie schon in C. 4, 14 angespielt wird. Des Leibes wird gedacht in Hhl. 7, 3 und zwar grade so wie hier in Beziehung auf die heilende und lebenweckende Kraft, welche von der Kirche ausgeht: „Dein Nabel ein runder Becher, nicht mangle ihm Mischtrank, dein Leib ein Haufe von Weizen, umsteckt mit Lilien: ὀμφαλός σου κρατὴρ τορευτὸς, μὴ ὑστερούμενος κράμα· κοιλία σου θημωνία σίτου πεφραγμένη ἐν κρίνοις." Bei dem Nabel — der als Theil des Leibes das im zweiten Gliede genannte Ganze dess. repräsentirt — kommt nur die Becherform in Betracht. Unter dem Bilde eines Bechers stets voll von Mischtrank erscheint die Fähigkeit der Gemeinde der Zukunft, des Volkes Gottes in der Messianischen Zeit, die Durstigen mit edlem Labetranke zu erquicken. Was der Becher voll Mischtrank für die Durstigen, das ist im zweiten Gliede der Weizen für die Hungrigen.

V. 39. „Das sagte er aber von dem Geiste, den die empfangen sollten, welche an ihn glauben; denn es war noch kein heiliger Geist, weil Jesus noch nicht verherrlicht war." Das Wasser kann nach der Symbolik der Schrift an sich nur überhaupt Bild des Segens und Heiles seyn, vgl. m. Comm. zu 1 Mos. 24, 7. Hhl. 4, 12, und so kommt es auch in dem Johanneischen Sprachgebrauch überall vor, vgl. zu C. 4, 10. Auch in der St. Jes. 12, 3, welche den Ausgangspunct bildet, ist von Quellen des Heiles die Rede. Die Vermittlung aber zwischen der gewöhnlichen Bedeutung des Wassers und der Erklärung, die

der Evangeliſt hier gibt, bildet Jeſ. 44, 3, wo erſt das Waſſer durch Segen erklärt und dann dieſem die Ausgießung des Geiſtes als die vorzüglichſte unter den Segnungen beigeſellt wird. Uebrigens ſagt der Evangeliſt nicht etwa ohne Weiteres das Waſſer bedeute den Heiligen Geiſt, ſondern er weiſt nur darauf hin, daß was Jeſus von dem Waſſer geſagt in der Ausgießung des Heiligen Geiſtes ſeine Erfüllung gefunden. — Der Apoſtel kann nicht ſagen wollen, daß der Heilige Geiſt, der hier natürlich nur nach ſeiner Immanenz, nach ſeiner Einwirkung auf das Volk Gottes und Einwohnung in den Herzen deſſelben, in Betracht kommen kann, vor Jeſu Verherrlichung überhaupt noch nicht vorhanden geweſen ſey. Dadurch würde er gegen das A. T. in einen grellen Gegenſatz getreten ſeyn. David bittet in Pſ. 51, 13: „nimm deinen heiligen Geiſt nicht von mir.“ (Wie der heilige Geiſt über David kam berichtet 1 Sam. 16, 13.) Die Kinder Iſrael erbitterten und entrüſteten Gottes heiligen Geiſt, Jeſ. 63, 10, deſſen Vorhandenſein in ihrer Mitte als eine hohe Prärogative, als ihr Vorzug vor der Heidenwelt erſcheint, V. 11. Die Wirkſamkeit des Heiligen Geiſtes unter dem A. B. wird auch durch Paulus bezeugt in Apgſch. 28, 25. Man wird der Schwierigkeit nicht durch die Erklärung aus dem Wege gehen dürfen: „In dieſer Beſtimmtheit, als der chriſtliche Geiſt war er noch nicht da.“ Denn es iſt von dem Heiligen Geiſte überhaupt die Rede, nicht von einer gewiſſen Beſtimmtheit deſſelben. Die legitime Löſung der Schwierigkeit iſt die: Der an ſich relative Unterſchied wird in der Form des abſoluten ausgeſprochen, weil die Steigerung eine ſo bedeutende iſt, daß das Frühere nicht in Betracht kommt, daß hier das Wort gilt: „Und nicht wird gedacht des Früheren und nicht wird es kommen ins Herz“, Jeſ. 65, 17. Es gilt hier ganz was ſchon zu C. 1, 17 bemerkt wurde. Schon daß des heiligen Geiſtes ſo ungleich häufiger im N. T. gedacht wird, weiſt uns darauf hin, daß hier eine große Veränderung vorgegangen ſeyn muß. Das A. T. weiſt in dieſer Beziehung ſelbſt über ſich hinaus: Die reichere Ausgießung des Heiligen Geiſtes gehört in ihm zu den characteriſtiſchen Merkmalen des „Endes der Tage.“ Die eigentlich claſſiſche Stelle

in dieſer Beziehung iſt Jo. 3, 1. An dieſe ſchließen ſich an Jeſ. 32, 15: „bis über uns ausgegoſſen wird Geiſt aus der Höhe“, 11, 9. 54, 13. Jer. 31, 33. 34. Ezech. 36, 26 f. Sach. 12, 10. Dan. 9, 24 (Chriſtol. 3, 1 S. 58.) Den Anfangspunct bildet die Ertheilung des Geiſtes ohne Maß an Chriſtum, Jeſ. 11, 1, von deſſen Fülle auf ſeine Gemeinde überſtrömt, der den Heiligen Geiſt nicht blos für ſich erhält, ſondern als Haupt der Kirche, damit er ſich als umgeſtaltendes Princip für das menſchliche Geſchlecht erweiſe. — Der Apoſtel redet zuerſt von dem Geiſte, dann von dem heiligen Geiſte. Der Geiſt iſt ſeinem Weſen nach der heilige. Der Begriff der Heiligkeit iſt der der Abſonderung von der Welt, der unbedingten Erhabenheit über dieſelbe. Es gehört zum Weſen des Geiſtes unbedingt ſupernatural zu ſeyn.*) — Mit der Verherrlichung Chriſti ſteht die Ausgießung des Heiligen Geiſtes auch geſchichtlich im Zuſammenhange, vgl. 20, 22. Apgſch. 2, 33.**) Wie iſt nun dieſer Zuſammenhang zu denken? Die Grundlage des veränderten Verhältniſſes iſt die durch Chriſtum vollzogene Sündentilgung, Röm. 8, 3, die durch den Glauben angeeignet wird. Mit dieſer iſt die Scheidewand zwiſchen Gott und Menſch beſeitigt, ſo daß der Geiſt, das Band des Schöpfers und des Geſchaffenen, ſich frei entfalten kann. In der Thatſache der geſchehenen Verſöhnung wurzelt die Potenzirung des Geiſtes. Gleich nach vollbrachter Erlöſung ſpricht Chriſtus das: „nehmet den heiligen Geiſt.“ In C. 3, 14. 15 erſcheint die Erlöſung Chriſti, ſein Kreuzestod, als die Grundlage der Wiedergeburt aus dem Geiſte. Nach C. 3, 5 muß das Waſſer, das Unterpfand und Medium der Vergebung der Sünden, dem Geiſte voran-

*) Die Weglaſſung des ἅγιον in mehreren kritiſchen Hülfsmitteln iſt mit der Zuſetzung des δεδομένον in anderen wahrſcheinlich aus derſelben Quelle gefloſſen, die Sorge für das Dogma von dem Heiligen Geiſte als dritter Perſon der Gottheit. Man ſtrich das ἅγιον damit Jeder nur an den Geiſt im allgemeinen Sinne denke und fügte δεδομένον hinzu um den Ausſpruch ausdrücklich auf die Ausgießung des Geiſtes zu beſchränken.

**) Auguſtinus: Post resurrectionem autem suam, primum quando apparuit discipulis suis dixit illis: accipite spiritum sanctum. — Deinde commoratus cum eis quadraginta dies, ut liber actuum Apost. demonstrat, ipsis videntibus adscendit in coelum. Ibi peractis decem diebus, die Pentecostes misit desuper Spiritum sanctum.

gehen. Schon im A. T. erſcheint die Vergebung der Sünden als die nothwendige Vorbedingung der Ertheilung des Geiſtes. David bittet in Pſ. 51 zuerſt um Vergebung der Sünden, V. 9—11, dann um Wiedererertheilung der Gaben des Geiſtes. In der claſſiſchen St. Jerem. 31, 31 f. erſcheint die Vergebung der Sünden als die Grundwohlthat der Meſſianiſchen Zeit, als die Grundlage der reicheren Ertheilung des Geiſtes: „ich gebe mein Geſetz in ihr Inneres, denn vergeben werde ich ihre Miſſethat.“ Ehe Gott geben kann, muß er nehmen. Die Sünden, die das Volk und ſeinen Gott von einander ſcheiden, Jeſ. 59, 2, müſſen hinweggethan werden, dann erſt können dem Volke die innerlichen Mittel gewährt werden, daß es wahrhaft Gottes Volk, Gottes Name in ihm geheiligt werde. Jeſus ſpendet alſo nach ſeiner Verherrlichung die Güter, welche er durch ſein Leiden erworben hat.

V. 40. „Welche nun aus der Menge, da ſie dieſe Reden hörten, ſprachen: Dieſer iſt wahrhaftig der Prophet. V. 41. Andere ſprachen: Dieſer iſt Chriſtus. Noch Andere aber ſprachen*): Kommt etwa aus Galiläa Chriſtus? V. 42. Sagt nicht die Schrift, daß aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, dem Flecken, da David war, Chriſtus kommt? V. 43. Es war alſo eine Spaltung unter der Menge ſeinetwegen.“ Die Einen erklärten Chriſtum für den Propheten, vgl. zu C. 1, 21. Es liegt darin nicht, daß ſie „mit Entſchiedenheit eine Verſchiedenheit des Propheten von dem Meſſias“ annahmen. Es reicht hin, daß ſie die Frage noch offen hielten. Soviel iſt ihnen gewiß geworden, daß in Chriſto die Merkmale des Propheten in 5 Moſ. 18 vorhanden ſind. Ob auch die übrigen Merkmale des Meſſias, wie ſie z. B. in Jeſ. 9 und 11 angegeben werden, das iſt ihnen noch zweifelhaft, ganz natürlich, da das Königliche Amt des Meſſias während des Standes der Erniedrigung in tiefer Verhüllung auftrat. Wäre es nicht, ſo würden ſie zwiſchen dem Propheten und Chriſtus unterſcheiden. Andere, die ein ſchärferes geiſtliches

*) Wir folgen der Lesart des Lachmannſchen Textes: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων — — ἄλλοι (δὲ) ἔλεγον — οἱ δὲ ἔλεγον.

Auge haben und daher die verborgne Herrlichkeit hinter der Knechtsgestalt wahrnehmen können, erkennen in Jesu ohne Weiteres den Christ. Die Ersteren läugneten nicht, sie wagten nur nicht gradezu zu bekennen. Der Unterschied ist nur der zwischen theilweiser und vollständiger Erfassung der Wahrheit. Der letzteren tritt dann die absolute Läugnung entgegen. Diese bestreitet nicht etwa die Abstammung Christi von David. Das vorangehende: Kommt Christus etwa aus Galiläa, zeigt, daß es sich nur um den localen Ausgangspunct handelt, und daß die Abstammung von David nur als Grundlage des Hervorgehens aus dem Flecken, wo David war in Betracht kommt, s. v. a. wie und weil aus dem Samen Davids, so auch u. s. w.: Christus mußte aus Bethlehem hervorgehen um die Abstammung von David auch äußerlich abzubilden, vgl. Christol. 1 S. 590. Bei der Entschiedenheit und Deutlichkeit, womit das A. T. das Hervorgehen Jesu aus dem Geschlechte Davids lehrt, wäre es völlig unmöglich gewesen, daß er hätte Eingang finden können, wenn dieser Punct irgend einem Zweifel unterworfen gewesen wäre. Die Notorität der Abstammung Jesu durch David wird nicht nur durch das N. T., sie wird auch durch die Erzählung des Hegesippus von den Verwandten Jesu, welche Domitian als Abkommen Davids nach Rom kommen ließ bei Eusebius in der K. G. 3, 19. 20 bezeugt. Sie läugnen auch nicht, daß Christus in Bethlehem geboren worden. Wie es sich auch damit verhalten mag, es genügt nach ihrer Meinung jedenfalls nicht zur Erfüllung der Weissagung Micha's in C. 5, 1: „Und du Bethlehem Ephrata, zu klein zu seyn unter den Tausenden Juda's, aus dir wird mir ausgehen (Einer) zu seyn Herrscher in Israel." Sie pressen in dieser das ausgehen, יצא. Sie behaupten, Christus müsse hienach in Bethlehem nicht blos geboren werden, sondern auch von dort aus seinen Beruf antreten. Jesus kam jedenfalls zunächst aus Galiläa. Sie übersehen in ihrem polemischen Eifer (Calvin: En. quomodo soleant homines ex Scripturis ipsis, quae ad Christum manu nos ducunt, sibi obstacula struere ne ad Christum veniant) daß Micha 5, 1 durch Jes. 8, 23 ergänzt und beschränkt wird, wo Galiläa als die

Landschaft bezeichnet ist, welche durch die Erscheinung des Messias von der tiefsten Niedrigkeit zur höchsten Herrlichkeit emporgehoben werden soll. Anton: „Das werfen sie als einen Ball hin und her, ungeachtet ein solcher deutlicher Ort ist in ihren Propheten, daß eben in Galiläa ein großes Licht der Heiden aufgehen sollte. Sie sagen, er soll aus dem Flecken Bethlehem kommen. Das ist auch wahr. Sie hätten also beides sollen merken und fein conjungiren lernen. So aber trennen sie es. — Daß er nun aus Bethlehem sollte kommen, so war der besondere Umstand dabei, daß Bethlehem eben auch ein geringer Ort war; deshalb hätten sie von Galiläa nicht sollen so verächtlich reden. Denn Gott richtet sich ja nicht nach der Vanität der Menschen, sondern hat sie eben davon wollen abziehen. Darum sind alle Umstände mit Christo so verordnet uns von den Höhen herunterzubringen. Sie sagen ja hier selber vom Flecken Bethlehem und trennen es doch. Auch selbst im Propheten steht: Die du klein bist. Aber du sollst in der That nicht klein seyn, weil der Größeste wird aus dir herkommen. Das haben sie also jämmerlich geschieden." — Zu dem: „es war also eine Spaltung" Quesnel: „Es gibt nothwendige Zertrennungen. Es heißt die Wahrheit verrathen und preisgeben, wenn man aufhört sie zu vertheidigen, indem man sich denen widersetzt, die sie bekämpfen. Weder die Furcht vor dem übel genommenen Aergerniß noch eine falsche Liebe zum Frieden dürfen irgend die Zunge binden."

V. 44. „Einige aber von ihnen wollten ihn greifen, jedoch Niemand legte die Hand an ihn", weil nämlich Gottes geheimer Einfluß ihre Hände hielt, bis Jesu Stunde gekommen.

V. 45. „Es kamen nun die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern und es sprachen jene zu ihnen: warum habt ihr ihn nicht gebracht? V. 46. Es antworteten die Diener: Niemals hat ein Mensch geredet wie dieser Mensch." Ueber die Absendung der Diener war in V. 32 berichtet. Johannes hat seitdem nur wenige Worte Christi angeführt, aber er hat ohne Zweifel aus längeren Reden nur einige Hauptsätze hervorgehoben, vgl. V. 14, wo er blos im Allgemeinen sagt, Jesus habe gelehret. Der Einwirkung auf die Diener hier entspricht die auf die Häscher

in C. 18, 6. „Das sagen die Diener selbst — bemerkt Anton — von welchen man leichtlich denken kann, wenn das Gewissen sie nicht gedrungen hätte, sie würden ihren Herrn das nicht gesagt haben. Sie wußten wohl, daß sie sich damit nicht würden insinuiren und doch sagten sie es mit einer rechten Emphase. So geht die Sache Gottes, wenn sie gleich pressa ist, doch Schritt vor Schritt fort." Wie bei Christo, so geht es auch bei seinen Dienern. Die erbitterte Opposition ist, wo es recht steht, nie allein. Ihr zur Seite geht überall die Anerkennung bei den Menschen guten Willens, an denen es nie fehlt, und diese Anerkennung dient dazu den bösen Willen der Gegner ins Licht zu stellen. Es ist ein starkes Wort — sagt Luther — das sie in Demuth also reden. Hoch ehren sie die Predigt Christi, und freudig oder frei bekennen sie Christum. Freilich sie wissen, daß ihre Herren ihn wollen todt haben; noch ehren sie sein Wort. V. 47. „Es antworteten ihnen nun die Pharisäer: seyd auch ihr verführt? V. 48. Glaubt denn einer von den Oberen an ihn oder von den Pharisäern?" Anton: „Also wollten sie wieder einen Riegel vorschieben. Und doch kaum haben sie das ausgeredet, so kommt ein Oberster aus ihrer Mitte und redet hier dazwischen. Also werden sie beschämt." Vgl. auch 12, 42. — V. 49. „Aber diese Menge, die das Gesetz nicht kennt, ist verflucht." In 5 Mos. 27, 26 lautet der letzte und zusammenfassende unter den zwölf Flüchen gegen die Gesetzesübertreter: „verflucht ist der nicht aufrichtet die Worte dieses Gesetzes sie zu thun." Es ist da von der practischen Uebung des Gesetzes die Rede, aber bei dem damals herrschenden Satzungswesen, welches eine unendliche Vielheit der Gebote einführte, fiel Kennen und Ueben des Gesetzes insoweit zusammen, daß nur der Gelehrte von dem Fluche des Gesetzes frei werden konnte, ein Resultat was allein schon hätte hinreichen sollen auf das Ungereimte der Voraussetzungen hinzuweisen, aus denen es hervorgegangen.*) Die Anhänglichkeit des gemeinen

*) Grotius: Quasi vero hoc ad illos apices pertineret, qui nisi in scholis disci non poterant: ideoque simplex aliquis piscator aut opifex secundum communem intellectum dans operam servandis Dei praeceptis Deo placere non posset.

Volkes an Jesum betrachten die Pharisäer als Folge des Fluches, der auf ihnen lastet. Gott hat ihnen durch ein gerechtes Gericht einen kräftigen Irrthum gesandt, daß sie der Lüge glauben, ähnlich wie Jehova in 1 Kön. 22, 23 einen Geist der Lüge in den Mund aller Propheten Ahabs gibt um über diesen das verdiente Verderben zu bringen. Für ἐπικαταρατός liest Lachmann ἐπάρατος. Hier zeigt sich wieder einmal recht deutlich wie wenig die Critik blos nach äußeren Gründen zulässig ist. Ἐπάρατος ist eine Aenderung, welche von Abschreibern ausging, die an den Sprachgebrauch der classischen Griechischen Schriftsteller gewöhnt waren. Bei diesen kommt ἐπικαταρατός nicht vor, dagegen bei den LXX und in den Apokryphen steht es nicht selten für das Hebr. ארור, welches nur also wiedergegeben wird, und ebenso in Gal. 3, 10. 13. Ἐπάρατος kommt im N. T., LXX, Apokr. nie vor.

V. 50. „Spricht Nikodemus zu ihnen, der bei Nacht zu ihm gekommen und einer von ihnen war: V. 51. richtet denn unser Gesetz den Menschen, wenn es ihn nicht vorher verhöret hat und erkannt was er thut?" Von Nikodemus wird zuerst bemerkt, daß er früher bei Nacht zu Jesu gekommen. Daß diese Bemerkung nicht zur bloßen Personalbezeichnung dient, daß sie vielmehr die frühere Menschenfurcht und das jetzige Auftreten für Jesum contrastirt, zeigt außer der Analogie der zweiten Bemerkung: „welcher einer von ihnen war", die ebenfalls sachliche Bedeutung hat, C. 19, 39, wo dem: der früher zu Jesu bei der Nacht gekommen, entspricht was in V. 38 von Joseph von Arimathia gesagt wird: „welcher ein Jünger Jesu war, aber ein geheimer aus Furcht vor den Juden." Die Vergleichung dieser St. entscheidet auch gegen diejenigen, welche in diesen Worten nicht einen einfachen Gegensatz gegen das frühere Benehmen des Nikodemus finden wollen, sondern zugleich eine Hinweisung darauf, daß Nikodemus nicht freier mit der Sprache herausgeht, daß er noch mit einem Residuum der früheren Furchtsamkeit behaftet war.*) Die Opposition des Nikodemus ist zudem schärfer

*) Calvin: Quod non defendit liberius Christum, in eo nimiam timi-

als es auf den ersten Anblick scheint und der Quell, aus dem sie floß, lag offen genug um von seinen Collegen erkannt zu werden, wie ihre Antwort dies zeigt. Daß er sich nicht noch offener zu Christo bekannte, kann ebenso gut aus weiser Vorsicht abgeleitet werden, als aus Furchtsamkeit. Er wollte seinen Collegen einen Schlag beibringen, dessen sie sich von ihren eignen Voraussetzungen aus nicht erwehren konnten. Lachmann liest: ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον, Tischend. blos: ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν. „Die äußeren Auctoritäten — sagt Lücke — sichern keine Lesart völlig." Nach inneren Gründen aber wird νυκτός beizubehalten seyn. Die anderen Lesarten geben eine bloße Personalbezeichnung. Daß eine solche hier nicht zu erwarten ist sahen wir schon. Das bloße: der gekommen zu ihm, ist zu unbestimmt. Die Verbindung mit dem folgenden: „der zu Jesu gekommen war, obgleich er einer von ihnen war", zerstört die offenbare Beziehung des εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν auf V. 48. Πρότερον aber ist wahrscheinlich Glossem, aus dem τὸ πρῶτον in C. 19, 39 geflossen, was sich in mehreren kritischen Hülfsmitteln findet, in anderen nach dem πρότερον in V. 51 abgeändert wurde. — Als Mitglied des hohen Rathes war Nikodemus schon in C. 3, 1 bezeichnet worden. Das: welcher einer von ihnen war, kann also nicht zur bloßen Personalbezeichnung dienen, sondern es weist darauf hin, daß das Wort in V. 48: „Glaubt denn irgend einer von den Oberen an ihn oder von den Pharisäern" durch Gottes Fügung sofort seine thatsächliche Widerlegung fand.*) — Die Mitglieder des hohen Rathes hatten verächtlich von der „Menge geredet, welche das Gesetz nicht kennt." Nikodemus weist sie darauf hin, daß sie selbst in einem schmählichen Widerspruche gegen das Gesetz befangen sind. Dies Gesetz verordnet: „Du

ditatem prodit. Significat ergo Evang., eum adhuc sapere noctis latebras nec verum esse Christi discipulum. Grotius: hoc additur ut intelligatur et Christi fautor et timidior. Ideo nec aperte ei patrocinatur.

*) Lampe: Duo haec singula suam emphasin habent. Notatur 1. Quod noctu venerit ad Jesum, ut indicetur timidos per gratiam Dei fiducia impleri posse et nocturnum illud colloquium fructu suo non caruisse. 2. Quod unus esset ex illis. Sic actu ipso refutat eos, qui ex tam illustri ordine neminem in Jesum credere venditaverant.

ſollſt nicht achten auf trügliches Gerücht", 2 Moſ. 23, 1. Es ſchreibt ſpeciell den Richtern vor 5 Moſ. 1, 16: „hören ſollt ihr zwiſchen euren Brüdern und gerecht richten", und: „klein und groß ſollt ihr hören", V. 17. Das Geſetz befaßt hier zugleich die Organe ſeiner Ausführung und Handhabung unter ſich. — V. 52. „Antworteten ſie und ſprachen zu ihm: Biſt etwa auch du aus Galiläa? Forſche und ſiehe, daß aus Galiläa kein Prophet aufgeſtanden iſt." Völlig mit Unrecht hat man von einem „faſt unbegreiflichen Irrthume der Synedriſten" geredet. Sie ſprechen ſich nur etwas lebhaft aus, wie man im gewöhnlichen Leben und außer der Schule zu ſprechen pflegt. Die eigentliche Meinung iſt: keine prophetiſche Hauptfigur und keine größere Anzahl von Propheten ſey aus Galiläa hervorgegangen. Der einzige Prophet, deſſen Galiläiſcher Urſprung allgemein anerkannt, iſt Jonas aus Gath Hepher, 2 Kön. 14, 25. Aber hätte man den Synedriſten dieſen entgegengehalten, ſo würde ſie das wenig in Verlegenheit geſetzt haben. Sie hätten darauf wohl mit einem Sprüchwort gleichen Sinnes mit dem: eine Schwalbe macht keinen Frühling, geantwortet. Der Galiläiſche Urſprung des Nahum hätte gar nicht geltend gemacht werden ſollen. Weshalb er in der Ueberſchrift der Elkoſchite genannt wird, iſt noch bis auf den heutigen Tag controvers. Die Annahme, daß er alſo von einem Orte in Galiläa benannt ſey, beruht einzig und allein auf einer Angabe des Hieronymus: Helcesi usque hodie in Galilaea viculus. Sollte dieſe Annahme auch richtig ſeyn, ſo wird ſich jedenfalls nicht erweiſen laſſen, daß ſie in dem Zeitalter Jeſu die gangbare war. Der dieſem Zeitalter nächſte Zeuge Jonathan umſchreibt: „Nahum aus der Familie Koſchi." Hieronymus ſagt: quidam putant Helcesaeum patrem esse et secundum Hebraeam traditionem etiam ipsum prophetam fuisse. Noch Abenesra und Kimchi ſind ungewiß, ob ſich die Benennung der Elkoſchite auf das Geſchlecht beziehe, oder auf den Vater, oder auf die Heimath. Auch wenn man das letztere annimmt iſt es noch zweifelhaft, ob Elkoſch in Galiläa lag. Endlich, von Mehreren wird behauptet Elias ſey aus Galiläa geweſen. Wäre dies, ſo könnte man bei der hervor-

ragenden Bedeutung dieſes Propheten, der in beiden Teſtamenten als der Koryphäe des geſammten Prophetenthums erſcheint, vgl. Mal. 3, 23 wirklich von „einem faſt unbegreiflichen Irrthum der Synedriſten" reden. Aber der Galiläiſche Urſprung des Elias kann aus der einzigen dafür angeführten St. 1 Kön. 17, 1 vgl. mit Tob. 1, 2 nicht erwieſen werden. Wenn Elias dort „der Tiſchbiter aus den Beiſaſſen Gileads" genannt wird, ſo haben ſchon die LXX erkannt, daß Tiſchbe ein Ort in Gilead war. Sie überſetzen: ὁ ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλαάδ. Ebenſo Epiphanius: ἐκ Θεσβῶν ἐκ τῆς γῆς Ἀράβων. Tiſchbe wird als in Gilead gelegen durch das hinzugefügte: aus den Beiſaſſen Gileads bezeichnet, ſ. v. a. aus Tiſchbe in Gilead, woſelbſt er aber kein Bürgerrecht beſaß, ſondern als ein Heimathsloſer wohnte; ſeine Vorfahren waren dorthin eingewandert. Für dieſe Erklärung ſpricht ſchon die Alliteration zwiſchen Tiſchbi und Toſchbe, der zu Liebe תושב nicht wie ſonſt überall plene geſchrieben wird. Die Erkl.: aus Tiſchbe gebürtig, in Gilead wohnhaft, raubt dieſer Alliteration ihre Bedeutung und dann ſpricht dagegen, was Keil bemerkt: „Wäre Elias aus Galiläa gebürtig geweſen, ſo war er durch die Benennung nach ſeinem Geburtsort für jeden Iſraeliten hinlänglich bezeichnet, und die Bemerkung, daß er zu den Beiſaſſen Gileads gehörte, überflüſſig, da von ſeinem Leben keine chronikenartige Biographie gegeben werden ſollte." Ebenſo Thenius. Es iſt nicht einzuſehen, warum, während von allen anderen Propheten höchſtens nur der Geburtsort angegeben iſt, von Elias außerdem noch der Aufenthaltsort bezeichnet worden ſollte, der überdies aus der bibliſchen Erzählung in keiner Weiſe ſich ergibt. — Der Einwand der Phariſäer iſt nicht ganz aus der Luft gegriffen. Judäa ſtellt ſich im A. T. in jeder Beziehung als das Hauptland dar, Galiläa der Heiden, Jeſ. 8, 23, nimmt nur eine Winkelſtellung ein. Der Tempel in Jeruſalem, das geiſtliche Wohnhaus der geſammten Nation, iſt für die prophetiſche Thätigkeit das Centrum. Aus dieſen Thatſachen folgt ſoviel, daß die Thätigkeit Jeſu ſich nicht auf Galiläa beſchränken durfte. Das iſt auch von Seiten Jeſu factiſch anerkannt worden. Hatte er doch eben vorher im Tempel gelehrt! Wenn aber die

Phariſäer weiter gingen, ſo verkannten ſie, daß grade Galiläa der Heiden ein trefflicher Ausgangspunct für den war, der gekommen war das Verlorene zu ſuchen, daß nach der Weiſſagung des Jeſaias grade das tiefe Dunkel dieſer Gegend vorzugsweiſe durch den Aufgang aus der Höhe erleuchtet werden ſollte. Sie machen es aber wie diejenigen, die noch heutiges Tages hinter den Feigenblättern ſtattlicher Argumente die in der Verderbtheit des Herzens wurzelnde Abneigung des Herzens verbergen. Mit vollem Rechte bemerkt Bengel: Ex stupenda eorum multitudine, qui pereunt, vix quenquam invenias, qui non uno alterove hujus generis πρώτῳ ψεύδει abreptus, veritatis salutaris efficaciam in se sufflaminet. Das menſchliche Herz iſt unerſchöpflich in der Ausſuchung ſolcher Scheingründe, wenn das Licht von oben in das Dunkel ſeines alten Weſens hineinleuchtet. Für ἐγήγερται leſen Lachmann und Tiſchend. ἐγείρεται. Dieſe Lesart iſt eine abſichtliche Correctur, zur Beſeitigung der hiſtoriſchen Schwierigkeit, des „faſt unbegreiflichen Irrthums der Synedriſten.“

Der Abſchnitt von der Ehebrecherin C. 7,53 — 8,11.

Es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß dieſer Abſchnitt keinen urſprünglichen Beſtandtheil des Evangeliums bildet, daß er von fremder Hand in daſſelbe hineingebracht worden iſt. Er fehlt in ſo zahlreichen und bedeutenden kritiſchen Hülfsmitteln, daß ſchon allein dieſer Grund beinahe zum Erweiſe der Unächtheit hinreicht. Freilich wird man Bleek nicht unbedingt beiſtimmen können, wenn er in den Beiträgen S. 29 ſagt: „Es läßt ſich ſchlechterdings nicht denken, daß etwa die Beſorgniß die Milde des Erlöſers gegen die Ehebrecherin möchte von Unverſtändigen und Leichtſinnigen gemißbraucht werden, ſollte hingereicht haben, einen ganzen echten Abſchnitt dieſes Evangeliums während mehrerer Jahrhunderte in allen verſchiednen Theilen der Kirche ganz mit Stillſchweigen zu übergehen oder ganz aus dem Texte der bibliſchen Handſchriften auszumerzen.“ Der von Bleek berührte Anſtoß, auf den Auguſtinus, freilich mit

einem: ich meine, die Auslaſſung ausdrücklich zurückführt *), iſt ſo groß, daß die Unmöglichkeit der Erklärung der Thatſache aus demſelben nicht mit unbedingter Zuverſicht wird behauptet werden können, um ſo weniger, da wegen dogmatiſcher Anſtöße auch ſonſt Auslaſſungen in den Handſchriften ſtattgefunden haben, vgl. zu C. 5, 3 f. Indeſſen, was hier mit der einen Hand gegeben wird, das wird mit der andern wieder genommen. Nur ein wirklich begründeter Anſtoß konnte von ſo durchgreifender Wirkung ſeyn, und eine Erzählung, die einen ſolchen Anſtoß darbietet, konnte unmöglich von dem Evangeliſten ſelbſt ausgehen. Daß ein durch keine Erklärung zu beſeitigender Anſtoß wirklich vorliegt, wird die Auslegung klar machen.

Mit den äußeren Gründen gehen die inneren Hand in Hand. Von den Eigenthümlichkeiten der Johanneiſchen Sprache findet ſich hier gar nichts vor. Dagegen bietet, wie die Auslegung zeigen wird, jeder Vers ſolches dar, was dem Johanneiſchen Sprachgebrauche widerſpricht. Auffallen muß es ſchon daß das δέ in dieſem kurzen Abſchnitt nicht weniger als 11 Mal vorkommt, in einer Häufung wie ſonſt nirgends in den Johanneiſchen Schriften, während dagegen das dem Joh. beliebte οὖν nur einmal vorkommt. Ferner, alles iſt hier auf den erſten Anblick klar und gewöhnlich, es fehlt das myſtiſche Helldunkel, welches die Johanneiſche Rede überall characteriſirt, fehlt jeder Anlaß durch Sinnen, ſich Vertiefen, ſich hinein Bohren des Sinnes mächtig zu werden. Auch das iſt von nicht geringer Bedeutung, daß die Erzählung den Zuſammenhang ſtört. Vorher und nachher haben wir ſolches, das ſich ganz unmittelbar auf die Frage bezieht ob Jeſus der Chriſt, der Sohn Gottes ſey. Dann entſcheidet auch das gegen Johannes als Verfaſſer, daß wie der Anfang der Erzählung aus Lucas entlehnt iſt, ſo das Motiv aus Paulus. Wir haben den Ausgangspunct in Röm. 2, 1, wo der Apoſtel, nachdem er die Sünden der Heiden aufgedeckt,

*) De adulterinis conjug. II, 7: Hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes, peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferrent de codicibus suis.

zu den Juden ſpricht: διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων. ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον σεαυτὸν κατακρίνεις. τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων, vgl. V. 22. 23. 3, 23: οὐ γάρ ἐστι διαστολή· πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Dieſe Sätze des Paulus haben hier ein hiſtoriſches Gewand angezogen. Lampe kann nicht umhin zu bemerken, daß die Erzählung hier mit der Parabel vom verlorenen Sohn viel Verwandtes darbiete. Ausleger des Mittelalters ſprechen es grabezu aus, daß das Weib hier das Heidenthum repräſentirt, dem die von den Juden mißgönnte Gnade Gottes von Chriſto zugeſprochen wird.*) Die letzte Entſcheidung gewährt der bereits berührte Anſtoß. Wenn man auf den beſeelenden Gedanken ſieht, ſo gilt von der Erzählung was Lyſer ſagt: Tota historia est mirifice consolatoria afflictis conscientiis, si quidem vident, ne infamem quidem adulteram a Christo rejici, modo agat poenitentiam; die Sünderliebe des Heilandes tritt uns hier in ergreifender Weiſe entgegen, die Sucht zu richten wird wirkſam gerichtet. Dagegen aber, wenn wir die Erzählung als Geſchichte betrachten (und ſo muß ſie betrachtet werden, wenn ſie von Johannes herrührt), ſo bietet ſie gegründeten Anſtoß dar, ja ſie iſt grabezu ärgerlich. Auf die Moral erpicht, hat der Verf. nicht darüber reflectirt, daß was er in der Form der Geſchichte gibt, in dieſer Form ſchweren Bedenken unterliegt. „Die Erzählung — bemerkt treffend Haſe — trägt den gewöhnlichen Character der beſſeren Apokryphen, welche eine Seite des Characters Jeſu richtig, ja glänzend darſtellen, aber derjenigen allſeitigen Wahr-

*) Nach Rupertus iſt das Weib ein Vorbild der aus den Heiden zu ſammelnden Kirche, quae deserto vero suo Deo fornicata fuit cum Diis suis falsis et ab ipsa Judaeorum synagoga accusata, atque ad dignam ultionem saepius petita, a Christo est absoluta, qui Synagogam etiam sub peccato conclusam esse redarguens, ostendit ab illa merito hanc non accusandam aut execrandam. Hugo von St. Victor in den annot. in Joan. l. 1 c. 8 ſagt: Mulier ista significat gentilem Ecclesiam a diabolo per culturam idolorum violatam. Hanc Judaei volunt lapidari, quia volunt eam damnari, dum invident eam gratiae coelestis participem fieri. Grotius: Recte autem notarunt veteres, in hac femina typum esse Ecclesiae ex gentibus idololatris colligendae, cui impertitam Dei misericordiam accusare Judaei non possent, si ipsi suos mores inspicerent.

heit ermangeln, die das Geschehene meist von dem Ersonnenen unterscheidet."

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß unsere Erzählung ursprünglich zu dem Zwecke niedergeschrieben worden ist um in das Evangelium Johannes eingeschoben zu werden. Der einfache Grund dafür ist, daß C. 7, 53. 8, 1. 2 blos zu dem Zwecke dienen diese angebliche Thatsache an das Vorhergehende anzuknüpfen und in das Evangelium einzureihen. Mit welcher Geflissentlichkeit der Verf. dabei verfahren ist, das erhellt aus der Thatsache, daß mehrere Hdsch., welche die Perikope sonst als unächt oder verdächtig bezeichnen, diese Verse als Johanneisch anerkennen, daß Beza, der die Unächtheit der Pericope klar erkannte, sich für die Beibehaltung dieser V. erklärte, daß noch Wieseler sie vertheidigt. Ganz mit Unrecht hat man eine Spur von einem anderweitigen Vorhandenseyn dieser Erzählung in dem gefunden, was Eusebius Kchgsch. 3, 39 von Papias berichtet: „Er erzählt auch eine andere Geschichte von einem Weibe, das wegen vieler Sünden bei dem Herrn verläumdet wurde, welche das Evangelium secundum Hebraeos enthält." Jene Geschichte hat mit der unsrigen nichts zu thun. Die heidenchristliche Tendenz der letzteren paßt nicht für das Hebräerevangelium. Die „vielen Sünden" dort und der einzelne Ehebruchsfall hier bilden eine wesentliche Differenz. Das διαβληθεισα führt auf eine bußfertige Sünderin, gleich der in Lc. 7, 36 f. der ihre bereute und vergebne Sünde mit Unrecht vorgehalten wird. Es kann nicht jede Anklage bezeichnen, sondern nur eine ungerechte.

Es ist verfehlt und eine unwissenschaftliche Halbheit, wenn man in unserer Erzählung „ein Stück aus der mündlichen Tradition" findet, „welchem ein wirklicher Vorfall im Leben Jesu zu Grunde gelegen." Es liegt ein klares entweder oder vor, die Johanneische Abfassung, oder eine tendenziöse Erdichtung, die in das Evangelium des Johannes eingeschoben ist um ihr Auctorität zu verschaffen. Wir haben uns für das letztere enscheiden müssen. Fassen wir den Zweck der Erdichtung ins Auge, so kann die Abfassung nur einer Zeit angehören, in welcher der Kampf mit Juden und Judenchristen an der Tagesordnung war. Nur das

lebhafteſte polemiſche Intereſſe konnte zu dem Wageſtücke verleiten die Apoſtoliſche Auctorität zu uſurpiren und ein heiliges Evangelium zu interpoliren. Wir werden hienach nicht über das zweite Jahrhundert hinausgehen dürfen, in welchem der Kampf, welcher die pia fraus erzeugte, am lebhafteſten geführt wurde, vgl. die Nachweiſungen bei Graul, die chriſtl. Kirche an der Gränze des Irenäiſchen Zeitalters. Auf eine verhältnißmäßig frühe Zeit führt auch die Thatſache, daß die Interpolation ſo vielen Eingang gefunden hat. Die gegen das Ende des 3 Jahrhunderts zum Abſchluß gelangten Apoſtoliſchen Conſtitutionen kennen unſere Erzählung nach ihrem ganzen Umfange, 1, 2, 24, und das iſt um ſo mehr von Bedeutung, da wir bereits nachgewieſen haben, daß ſie urſprünglich geſchrieben wurde um in das Evangelium eingeſchaltet zu werden, und zwar an dieſer Stelle, und daß ſie nie eine ſelbſtſtändige Exiſtenz gehabt hat. Wo ſie ſpäter in einem andern Zuſammenhange vorkommt, da iſt ſie nur von ihrer urſprünglichen Stelle verſchlagen.

C. 7, 53. „Und es ging ein Jeder in ſein Haus.“ Das iſt eine ziemlich nichtsſagende Umſtändlichkeit, die hier um ſo weniger angebracht iſt, da Johannes in dieſer ganzen Gruppe ſehr wortkarg iſt und überall darauf gerichtet nur ſolches mitzutheilen, was geeignet iſt den großen Conflict zwiſchen Jeſu und den Juden ins Licht zu ſtellen. Dabei iſt unklar, worauf das: ein Jeder, zu beziehen iſt, ob auf die Mitglieder des hohen Rathes, von denen im unmittelbar Vorhergehenden die Rede geweſen war, oder auf das Volk. Wahrſcheinlich dachte der Verf., wenn er ſich überhaupt die Sache klar machte, an beide zugleich. Das Volk wird man nicht ausſchließen dürfen, da dem Auseinandergehen hier die Erzählung, wie ſich beide Theile wieder zuſammenfinden in V. 2 zu entſprechen ſcheint. — C. 8, 1. „Jeſus aber ging auf den Oelberg. V. 2. Frühmorgens aber begab er ſich wieder in den Tempel und das Volk kam zu ihm und er ſetzte ſich und lehrte ſie.“ Τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν findet ſich bei dem für Judenchriſten ſchreibenden Matthäus und dem

ſich ihm anſchließenden Marcus, τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν bei Lucas, wo er zuerſt dieſes Berges gedenkt, 19, 29, und nach größerem Zwiſchenraume wieder in 21, 37, dann auch in Apgſch. 1, 12 mit näherer Angabe der Lage. Bei Johannes wird des Berges ſonſt nirgends gedacht. Nach allen Analogien würde er nicht ſo ohne Weiteres von „dem Oelberge" geredet haben. Ὄρθρος, ὄρθριος, ὀρθρίζειν findet ſich nur bei Lucas, Johannes hat dafür πρωΐ, πρωΐας, πρωϊνός, Apoc. 2, 28. 22, 16. Die Worte: Ἰησοῦς — πρὸς αὐτόν ſind ohne Zweifel auf Grund von Luc. 21, 37. 38 zuſammengeſetzt: ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων· τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζε πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ ἀκούειν αὐτοῦ. — Zu dem καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς finden ſich Parallelen nur in den drei erſten Evangelien, vgl. Mat. 26, 55. Mc. 12, 41. Lc. 5, 3. Die St. des Lucas ſtimmt am genaueſten und anzunehmen, daß der Interpolator ſie vor Augen hatte, liegt um ſo näher, da auch das Uebrige aus Lucas iſt.

V. 3. 4. „Es bringen aber die Schriftgelehrten und die Phariſäer (zu ihm) ein Weib, das im Ehebruche betroffen ward, und ſtellten ſie in die Mitte und ſprechen zu ihm: Meiſter dies Weib ward auf der That betroffen, da ſie die Ehe brach." Die „Schriftgelehrten" kommen ſonſt nie bei Johannes vor, was offenbar nicht zufällig iſt. Auch der νομικοί gedenkt er nicht. Er bleibt bei der allgemeinen Bezeichnung durch die Phariſäer. Seine erſten Leſer ſahen das Judenthum ſchon aus der Ferne. Da iſt es natürlich, daß er ſich in die ihnen fremdartigen Details möglichſt wenig einläßt. Die Zuſammenſetzung οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι iſt hier wahrſcheinlich aus Luc. 6, 7 oder 11, 53, wo ihrer in gleichem Zuſammenhange gedacht wird. — In welcher Eigenſchaft kommen die Schriftgelehrten und die Phariſäer? Nicht blos als Ankläger V. 10, und als Zeugen, denen es zukam mit der Steinigung den Anfang zu machen, Apgſch. 7, 59, vgl. hier V. 7, ſondern auch theilweiſe als Richter, die ehe ſie das entſcheidende Urtheil fällen vorher die Meinung Jeſu einholen wollen. Dies erhellt daraus, daß an der Spitze hier die Schriftgelehrten, die Juriſten genannt werden, aus der Erwähnung der Aelteſten,

in V. 9, und aus der Frage Jesu: „hat dich Niemand verurtheilt", in V. 10. — Nach dem Mosaischen Gesetze sollen der Ehebrecher und die Ehebrecherin des Todes sterben, 3 Mos. 20, 10. Daß der Ehebrecher in diesem Falle entsprungen sey, ist eine ziemlich schale Vermuthung. Die Dichtung reflectirt nicht darüber, was aus dem Ehebrecher geworden. Ihr ist es nur um die Ehebrecherin zu thun, weil diese ihr den Typus für das Heidenthum abgibt, welches den Schöpfer verließ und der Creatur diente, Röm. 1, 25, und Ehebruch trieb mit Stein und Holz, Jer. 3, 9. — Der Juristische Terminus ἐπαυτοφώρῳ (Grotius: vox est Graeca forensis) scheint in den höheren Styl des Johannes nicht zu passen. — V. 5. „Moses aber hat uns in dem Gesetze geboten solche zu steinigen: was sagst du nun?" Von der Strafe des Ehebruchs redet Moses in 3 Mos. 20, 10 und in 5 Mos. 22, 22. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß in beiden Stellen nicht die Steinigung, sondern nur überhaupt die Todesstrafe ausgesprochen wird, und zwar an der letzteren Stelle in einem Zusammenhange, wo vorher und nachher bei andern Vergehen der Steinigung gedacht wird, vgl. V. 21. 24. Es scheint, daß Moses in Bezug auf den Ehebruch die nähere Bestimmung des Modus der Strafe der geschichtlichen Entwickelung überlassen hat. Auch die Jüdische Praxis spricht nicht für die Steinigung. Im Talmud, Sanhedrin C. 7, 4, fehlt in der Aufzählung der mit der Steinigung zu bestrafenden Verbrechen der Ehebruch, und nach C. 10, 4 sollen die Ehebrecher erdrosselt werden. Man hat zwar gemeint, die Steinigung sey die gewöhnliche Todesstrafe im Gesetze, sie werde in 5 Mos. 22 in einigen Fällen ausdrücklich genannt, die Frau solle gewiß nicht leichter davon kommen als die verlobte Jungfrau, V. 24. Aber das ist ein unsicheres Raisonnement. Gegen die letztere Instanz hat schon Grotius bemerkt: adulterium in sponsa gravius censebatur, cum in custodia mariti non esset. Jedenfalls steht das fest, daß im Gesetze die Steinigung nicht ausdrücklich geboten ist, wie man das nach der Anführung erwarten sollte. Es scheint hier also ein Widerspruch gegen das Mosaische Gesetz vorzuliegen, welcher von den Schriftgelehrten und Pharisäern nicht ausgehen konnte.

V. 6. „Das sagten sie aber, indem sie ihn versuchten, damit sie hätten ihn zu verklagen. Jesus aber bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde." Worin bestand die Versuchung? Nach der Meinung des Verfassers dachten ohne Zweifel die Schriftgelehrten und die Pharisäer wie in Matth. 19, 3 f. Jesum in einen Widerspruch gegen Moses zu verwickeln. Jesus, der „Freund der Zöllner und Sünder", sollte ein milderes Urtheil über die Ehebrecherin fällen als Moses gethan hatte, sollte sich selbst der Steinigung würdig machen, indem er, die Moses dazu verurtheilt hatte, freisprach. *) Daß es darauf abgesehen war, zeigt auch der Erfolg, der nur insofern den Erwartungen der Schriftgelehrten nicht entsprach, als ihr Gewissen mit ihnen davon ging. Handelte es sich hier um die Handhabung der Criminaljustiz, so ist nicht wahrscheinlich, daß die Pharisäer Christo eine solche Falle gelegt haben sollen. Sie konnten schwerlich denken, daß Christus sich in eine solche offenbare Opposition gegen Moses setzen, diesen auf seinem eignen Gebiete bekämpfen und damit zugleich den Angriff gegen den Gott richten werde, der ihn gesendet. Zu solcher Meinung hatte Christus ihnen nirgends Anlaß gegeben. Aber diese Ineinandermengung der Sphäre von Gesetz und Evangelium ist der ganzen Erzählung gemeinsam, die aber deshalb keinen wahren geschichtlichen Character tragen kann. — Warum schreibt Christus auf die Erde? Man könnte mit mehreren älteren Ausl. an die Vergleichung von Jerem. 17, 13 denken: „Die von mir weichen werden auf die Erde geschrieben werden": die Erde die Stätte der Vergänglichkeit — wer nur dort an- oder eingeschrieben ist, kein Bürgerrecht im Himmel hat, nicht in dem Lebensbuche Gottes steht, muß bald spurlos vergehen. Jesus müßte dann die Namen der Ankläger geschrieben haben. Aber daß gar nicht erwähnt wird, was er geschrieben, sondern nur daß er geschrieben, zeigt, daß es auf das Erstere nicht ankam, daß also die Erklärung hier

*) Lampe: Cum alia quoque occasione simile quid contigisset in scandalum Pharisaeorum, Luc. 7, 31, unde et publicanos atque meretrices his legis custodibus praefert, Mt. 21, 31 et propter conversationem cum peccatoribus apud Pharisaeos et scribas male audit, Lc. 15, 11.

nicht aus den Tiefen des A. T. herauszuholen ist, was auch zu dem ganzen Character unserer Erzählung nicht passen würde, sondern vielmehr aus der Sitte der Griechen (die Hauptst. ist Aristophanes in den Acharnern V. 31 mit dem Schol.), bei denen auf die Erde schrieb, wer sich langweilte oder nichts Ernsthafteres und Wichtigeres zu thun hat. Christus gibt also dadurch zu erkennen, daß er die Fragenden mit ihrem sich breitmachenden heiligen Eifer nicht achtet, es nicht für der Mühe werth hält ihnen auch nur zu antworten.*) Der Zug, der mehrfach als Beweis für eine geschichtliche Grundlage der Erzählung geltend gemacht worden ist, verräth sich vielmehr nicht undeutlich als ein ungeschichtlicher. Es scheint kaum der Würde Christi angemessen, daß er solch ein Spiel müßiger Langeweile vornimmt. Die Verachtung, der bittere Hohn, der Muthwille gegen die Fragenden, welche durch diesen Gestus ausgedrückt werden, paßt besser für einen alten heidnischen Philosophen im Verhältniß zu seinen Gegnern, als für den Heiland der Welt. — Ganz mit Unrecht ist bemerkt worden: „Jesus wollte auf die verfängliche Frage nicht antworten, weil bürgerliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit seines Amtes nicht war.“ Jesus läßt sich ja im Folgenden in die Sache ein, und jene ganze Unterscheidung gehört nur den Auslegern an und ist der Erzählung fremd.

V. 7. „Da sie aber beharrten ihn zu fragen, sah er auf und sprach zu ihnen: wer ohne Sünde ist unter euch, werfe zuerst den Stein auf sie. V. 8. Und dann bückte er sich wieder nieder und schrieb auf die Erde.“ Ist die Frage eine gerichtliche, worauf schon das: „der werfe zuerst den Stein auf sie“ führt,

---

*) So schon der Urheber des in mehreren Hdsch. nach τὴν γῆν sich findenden Glossems: μὴ προσποιούμενος. So Euthymius, der einzige Griechische Ausleger, welcher unsere Erzählung erläutert hat, Calvin: Voluit Christus rem nihil agendo ostendere, quam ipsi audientia indigni essent. Quemadmodum si quis alio loquente, digito suo lineas in pariete ducat, vel tergum obvertat, vel alio signo demonstret ad id quod dicitur se minime attendere, dann Lyser: indignos ipsos judicare quibus respondeat, cum omnia malitiose et fraudulenter agant: et in puniendo celeres esse velint, cum in recte agendo sint tardi.

so würde die Antwort Christi mindestens eine unvorsichtige seyn. Es läge nahe aus ihr Folgen zu ziehen, welche die Aufhebung aller Justiz mit sich führten. Das Gericht ist Gottes, wer dabei fungirt als Richter oder Zeuge steht in Gottes Dienst, und nicht seine subjective Beschaffenheit kommt dabei in Betracht, sondern nur Gottes Gesetz und Ordnung. Luther: „Ob du nun ein Fürst, Bürgermeister oder Richter, gleich ein Böswicht oder Bube bist, so soll ich doch gedenken, Gottes Schwert ist ihm in die Hand gegeben. Und habe ich auch ein solch Amt und bin ein böser Bube, so sage: Wiewol ichs verdient habe, daß man mir den Kopf zum ersten abschlüge, so muß ich gleichwol richten und jenes lassen anstehen." Die an sich schon unberechtigte Einschränkung des ἀναμάρτητος (im N. T. sonst nirgends, LXX in 5Mos. 29, 19: ἵνα μὴ συναπολέσῃ ὁ ἁμαρτωλὸς τὸν ἀναμάρτητον; von unschuldigen Kindern in 2 Macc. 8, 4) auf eine einzelne Classe von Sünden kann die Schwierigkeit nicht beseitigen. Ein Richter oder Zeuge, der selbst im Ehebruche lebt, ist deshalb nicht minder berechtigt und verpflichtet den Ehebruch zu strafen und wider ihn zu zeugen. Der Mißgriff liegt aber nur in der geschichtlichen Einkleidung. Der Gedanke, der dem Verf. vorschwebte, ist gut und ächt christlich. Der Mensch soll im Bewußtseyn seiner eignen Sündhaftigkeit sich alles lieblosen Richtens enthalten, vgl. Matth. 7, 1. Und in specieller Beziehung auf die Verhältnisse, welche die Dichtung hervorgerufen haben: die Juden sollen in Erkenntniß ihrer eignen Sündhaftigkeit die Heiden nicht verurtheilen und ihnen die Heilsfähigkeit absprechen, vgl. Röm. 2, 1. 22. 23. 3, 23.

V. 9. „Sie aber, da sie es gehört hatten (und von ihren Gewissen gestraft wurden) gingen heraus einer nach dem anderen, anfangend bei den Aeltesten (bis zu den Letzten) und allein Jesus blieb übrig und das Weib, das in der Mitte stand." Die Pharisäer zeigen hier eine Zartheit des Gewissens, die ihrem sonstigen Character nicht entspricht, in dem sie uns doch in V. 6 entgegentreten, und weit abweicht von der Gesinnung, welche die Juden vorher und nachher in dieser Gruppe offenbaren. Noch mehr verliert die Erzählung an Wahrscheinlichkeit, wenn wir

beachten, daß unter den Anwesenden auch die Richter und Zeugen waren. Diesen konnte es nicht in den Sinn kommen im Blicke auf ihre eigne Sündhaftigkeit außer Acht zu lassen, was ihres Amtes war. Die Pharisäische Selbstgerechtigkeit in Verbindung mit diesem Bewußtseyn guten Rechtes hätte bewirken müssen, daß man die Zumuthung Jesu mit Entrüstung zurückwies. Εἷς καθεῖς, eig. einer für einer — die Präposition κατά wird zum Adverbium — findet sich außerdem nur noch Mc. 14, 19, vgl. ὁ δὲ καθεῖς Röm. 12, 5. Das: anfangend bei den Aeltesten, muß auffallen. Die Aeltesten gehörten selbst zu dem Ganzen, auf das sich ἀρξάμενοι bezieht. Die unbequeme Construction scheint auf eine ohne rechte Ueberlegung angewandte Grundstelle hinzuführen, in der die ἀρξάμενοι als die activen von den πρεσβύτεροι als den passiven verschieden sind, vgl. Matth. 20, 8. Eine solche Grundst, nun liegt in Ezech. 9, 6 vor: καὶ ἤρξαντο ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τῶν πρεσβυτέρων οἳ ἦσαν ἔσω ἐν τῷ οἴκῳ. Dort sind die Aeltesten die Repräsentanten des Volkes, die bürgerlichen und die geistlichen Oberen. Hienach wird man hier unter den Aeltesten obrigkeitliche Personen verstehen müssen. Dazu kommt, daß in den Evangelien πρεσβύτεροι immer Bezeichnung der Würde ist. Auf diese führt auch das: hat dich niemand verurtheilt? in V. 10. Zu verurtheilen war das Geschäft der Oberen und Richter. Man sieht auch nicht ein, warum grade die Bejahrtesten, die man hier hineinbringen will um der ganzen Verhandlung den bei der geschichtlichen Auffassung höchst lästigen gerichtlichen Character zu rauben, zuerst herausgegangen seyn sollten. Die Gründe, die man dafür angeführt hat, sind weit hergeholt. Die Alten waren unter den Pharisäern gewiß noch verstockter als die Jüngeren. Bei den Richtern dagegen liegt der Grund auf der Oberfläche. Sie waren es die zunächst zu handeln hatten, denen also der Haupttheil an der Schuld zufiel. — Es blieb Niemand zurück außer Jesu und dem Weibe. Jesus saß lehrend inmitten des Volkes als die Schriftgelehrten und die Pharisäer das Weib vorführten, V. 2. Was aus dem Volke geworden, darum kümmert die Dichtung sich nicht, während sich die Geschichte über solche Dinge nicht hinwegsetzen kann.

Den Gedanken, welcher die Dichtung leitete, hat Auguſtinus trefflich ausgeſprochen: Relicta sunt duo: miseria et misericordia.

V. 10. „Jeſus aber ſah auf, und (da er niemand erblickte außer dem Weibe) ſprach (er) zu ihr: Weib, wo ſind jene deine Verkläger? Hat dich Niemand verurtheilt? V. 11. Sie aber ſprach: Niemand, Herr! Jeſus aber ſprach zu ihr: So verurtheile auch ich dich nicht. Gehe hin und ſündige nicht mehr.“ Die „Verurtheilung“ geht auf die Steinigung. Da die „Aelteſten“ von ihr abſtrahirt haben, ſo iſt die Entſcheidung gleichſam auf Jeſum devolvirt. Dieſer erſcheint als der oberſte Gerichtsherr: mit ſeinem: auch ich verurtheile dich nicht, gehe hin, iſt die Sache abgeſchloſſen. Das Weib wird als freigeſprochen förmlich entlaſſen. Trüge die Erzählung wirklich geſchichtlichen Character, ſo würde ſie mit Recht gegen die bürgerlichen Ehebruchsſtrafen geltend gemacht werden. Sie würde der Obrigkeit die Weiſung geben, ad illud scelus plane connivere, quo nullum gravius in generis humani societatem committitur, Beza. Sie würden einen ſchreienden Widerſpruch herbeiführen zwiſchen der Offenbarung Gottes durch Moſes und durch Chriſtus. Es iſt eine bloße Ausflucht, wenn man behauptet hat, Chriſtus fungire hier nicht als Richter, er mache keinen Eingriff in die bürgerliche Juſtiz, ſondern ſein Ausſpruch beziehe ſich nur auf die ſittliche Sphäre. Auch wenn wir aber dieſe unbegründete Unterſcheidung zugeſtehen wollen, ſo würden doch noch die begründetſten Bedenken übrig bleiben. Das Wort Gottes athmet überall den tiefſten Abſcheu gegen den Ehebruch. Chriſtus iſt in Bezug auf ihn ſtrenger als die Phariſäer, vgl. Matth. 5, 27. In 1 Cor. 6, 9 werden die Ehebrecher unbedingt von dem Reiche Gottes ausgeſchloſſen. Πόρνους δὲ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός heißt es in Hebr. 13, 4, draußen ſind die Hurer, in Apoc. 22, 15. Chriſtus verurtheilt die Ehebrecher nicht minder als Moſes, aber er zeigt ihnen den Weg der Buße und des Heiles und gibt ihnen die Kraft ihn zu betreten. Hier iſt von Beſtrafung und Buße nicht die Rede; nur ganz indirect wird in dem hier ſich ziemlich kahl ausnehmenden μηκέτι ἁμάρτανε, das offenbar aus C. 5, 14 entlehnt iſt, darauf hingewieſen, daß der Ehebruch Sünde iſt, was

um ſo weniger hinreichend, da das Weib nicht wie der, zu dem dies Wort in C. 5, 14 geſprochen wird, die Strafe der Sünde bereits getragen hat. Man wird nicht ſagen dürfen: „Chriſtus rechnet auf den durch den ganzen Vorgang hervorgebrachten Eindruck und entläßt ſie nur noch mit einer Warnung.“ Dieſer Eindruck iſt jedenfalls ein verborgener, Chriſtus aber redet nicht blos für das Weib, er redet für die Kirche aller Zeit, er würde der moraliſchen Schlaffheit und Laxität, die mit beſonderer Vorliebe ſich dieſe Erzählung angeeignet hat, Vorſchub gethan haben, wenn er auch nur ſcheinbar die Sache ſo leicht genommen hätte. Geſchichtliche Wahrheit kann ſomit die Erzählung nicht haben. Der Urheber der Fiction hat es gewiß nicht ſo übel gemeint, er hat ſich die Sünderin gewiß als eine bußfertige gedacht, aber er hat ſich, an nichts anders als an die Moral ſeiner Fabel denkend, die Zurückweiſung des Judendünkels, unklar und mißverſtändlich ausgeſprochen. Beſſeres können wir von einem ſolchen nicht erwarten, der ſich erdreiſtet hat ſein Erzeugniß in das erhabene Werk des Apoſtels einzuſchieben.

C. 7, 37—52 gehört dem letzten Tage des Laubhüttenfeſtes an. Die Verhandlungen, die Jeſus an dieſem Tage mit dem Volke hatte, finden ihren Abſchluß in V. 44. Dann folgen noch Verhandlungen, die an demſelben Tage in Bezug auf Jeſum im Schooße des hohen Rathes gepflogen wurden. Was ſomit in C. 8, 12 f. folgt muß jenſeits des Feſtes liegen, womit in Einklang ſteht, daß ſich jenſeits von C. 8, 12 keine einzige ſichere oder auch nur wahrſcheinliche Beziehung auf das Feſt findet. Eine neue Zeitbeſtimmung haben wir erſt wieder in C. 10, 22. Da wird über eine Verhandlung berichtet, die zwiſchen Jeſu und den Juden am Feſte der Tempelweihe vorging. Jeſus blieb offenbar zwiſchen den beiden Feſten in Jeruſalem. Was in C. 8, 12 — 10, 21 berichtet wird, muß der Zwiſchenzeit zwiſchen dieſen beiden Feſten angehören. Ohne nähere Zeitbeſtimmung, die für die Sache ohne Bedeutung war, hebt Johannes aus dieſer Zwiſchenzeit einige Scenen aus, die für das Verhältniß Jeſu zu

den Juden von Bedeutung sind, und bei denen er Aussprüche von durchgreifender Wichtigkeit für die Kirche that. Es sind dieser Scenen drei, lauter solche, die sich auf den Conflict zwischen Jesu und den Juden über die Frage beziehen, ob Jesus der Christ, der Sohn Gottes sey.

1. C. 8, 12—20.

V. 12. „Wiederum nun redete Jesus zu ihnen und sprach: Ich bin das Licht der Welt; wer mir folget wird nicht in der Finsterniß wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben." Οὖν vermittelt in der Weise des Johannes blos den Uebergang. Es scheint, daß zuviel hineingelegt wird, wenn man es darauf bezieht, daß die Sitzung des Synedriums resultatlos verlaufen sey und nicht zur Gefangennehmung Jesu geführt habe. Dies hätte zu Ende von C. 7 ausdrücklich bemerkt werden müssen, etwa wie in C. 8, 20. Αὐτοῖς, ihnen, denjenigen, mit denen er in dieser Gruppe gewöhnlich zu thun hat und mit denen er in C. 7 bis zu V. 44 verhandelt hat, den Juden. — Jesus bezeichnet sich hier als das Licht der Welt, wie in C. 7, 37 als das Wasser des Lebens. „Es ist — sagt Luther — eine vermessene und sehr ärgerliche und stolze Predigt, daß er darf vor den stolzen Leuten und großen Doctoren auftreten und vorgeben, daß sie alle sollen heißen blinde Narren und Finsterniß und dagegen spricht er: Ich bin das Licht der Welt." Es mußte Vieles vorangegangen seyn, daß Christus so von sich reden konnte, wie er hier thut und überhaupt in dieser ganzen Gruppe. Er konnte sich nicht so unbedingt als den Quell alles Heiles darstellen, Alles so unbedingt an seine Person knüpfen, wenn er nicht vorher in Worten und Thaten der Macht und Liebe vielfach sein Wesen ausgestrahlt und sich einen Namen bereitet hatte. Das Licht der Welt kann nur ihr Schöpfer seyn. Jesus indem er spricht: „ich bin das Licht der Welt", erklärt sich nicht undeutlich für den, der einst im Anfange gesprochen: „es werde Licht." In diesem: es werde Licht, ist der Creatur ein Unterpfand gegeben für das Erscheinen dieses Lichtes. Dedignabitur salvare — sagt

Auguſtin — qui dignatus est creare? — Vergeblich iſt das Hin- und Herrathen in Bezug auf eine äußere Veranlaſſung für den Ausſpruch Chriſti durch das Aufgehen der Sonne, das Anzünden der Lichter im Tempel u. ſ. w. Wäre eine ſolche in bedeutſamer Weiſe vorhanden geweſen, ſo würde uns der Apoſtel nicht darüber im Unklaren gelaſſen haben. — Erklärungen, wie die: „das Licht d. h. der Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit, von welchem dieſelbe in die Menſchheit ausgeht", konnten nur von ſolchen ausgehen, welche im A. T. wenig orientirt ſind. Das Licht iſt im A. T. die gewöhnliche Bezeichnung des Heiles, vgl. zu C. 1, 4 und beſonders die dort ſchon angeführte St. Jeſ. 49, 6, wo es in Bezug auf Chriſtum heißt: „Und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du mein Heil ſeyſt bis zum Ende der Erde." Daß das Licht auch hier ſo ſteht, zeigt das Folgende, wonach das Licht in dem Leben beſteht, vgl. in Bezug auf den Begriff des Lebens zu C. 1, 4. Dann erhellt daſſelbe aus den ſpeciellen altteſtamentlichen Grundſtellen. Dieſe ſind auf der einen Seite Jeſ. 9, 1: „Das Volk das in Finſterniß wandelt ſieht ein großes Licht" — „großes Licht", ſo heißt die Sonne in 1 Moſ. 1, 16; Maleachi verkündet in C. 3, 20, daß mit dem Kommen des „Engels des Herrn" den Gottesfürchtigen die heilbringende „Sonne der Gerechtigkeit" (Chriſtol. 3, 1 S. 640 f.) aufgehen werde —, „die da ſitzen im Lande des Todesdunkels über denen geht Licht auf", wo Chriſtus als das Licht für die Juden erſcheint, auf der andern Seite Jeſ. 42, 6 und 49, 6. Juden und Heiden werden hier zuſammengefaßt in dem Begriffe der Welt. Ueber die Identität des Lichtes mit dem Heile in dieſen Grundſtellen kann kein Zweifel ſeyn. Das Licht in Jeſ. 9, 1 ſieht zurück auf die Finſterniß in Jeſ. 8, 22. Dieſe beſteht nach der ausdrücklichen Erklärung des Propheten in Noth und Elend: „Und auf die Erde wird er blicken und ſiehe da Noth und Finſterniß, Bedrängnißdunkel, und in die Dunkelheit er verſtoßen." So kann alſo das Licht nur das Heil ſeyn. Die Antwort der Gemeinde auf das Wort des Herrn hier: ich bin das Licht der Welt, iſt das: „Es iſt in keinem Anderen Heil" in Apgſch. 4, 12. Sachlich entſpricht das

Wort des Herrn in Matth. 11, 28 f.: kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seyd und ich will euch erquicken u. s. w.; das κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς und das καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν weist zurück auf Jer. 31, 2, wo Jehova spricht: „Ich komme Israel Ruhe zu geben", zum Beweise daß Jesus sich die Theilnahme an der Gottheit beilegt. — Das Licht oder Heil bezieht sich nicht blos auf das äußere Ergehen. Für den nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen ist die Grundlage alles Heiles die Verbindung der Seele mit Gott, dem einigen wahrhaftigen Gotte, ohne dessen Besitz keine Ruhe kein Friede kein Genüge seyn kann. Wo diese Verbindung statt findet, da kann auch das tiefste äußere Elend in der Hauptsache den Heilsgenuß nicht stören, vgl. Ps. 4, 8: „Du gibst Freude in mein Herz, mehr denn zur Zeit, da ihres Kornes und Mostes viel ist", 42, 9, wo sie gestört ist, da kann und muß auch wer äußerlich im Schooße des Glückes sitzt, innerlich gar heillos und elend seyn. Der Sünder wandelt unter allen Umständen in Finsterniß, 1 Joh. 1, 6. 2, 11. Doch muß das Wort des Herrn sich auch in dem äußeren Ergehen bewähren, welches den inneren Zustand, wie sein Reflex begleitet. Ausfluß des: „ich bin das Licht der Welt hier", ist das: „ihr werdet an eurer Sünde sterben", in V. 22. Indem Jesus sich als das Licht der Welt darstellt, weist er hin auf die tiefe Nacht auch des äußeren Elendes, welche sich in Folge der Verschmähung des Lichtes über die Juden lagern sollte. In specieller Beziehung auf diese werden die formell allgemeinen Sätze hier ausgesprochen. — Christus ist das Licht für die ganze Welt, nicht blos für die von der reformirten Auslegung fingirte „Welt der Erwählten." Die Beschränkung, die diese in Christus selbst hinein verlegen, liegt vielmehr in denen, welchen das Licht dargeboten wird: wer mir folgt, vgl. über das Folgen von geistiger Nachfolge zu C. 1, 44. Der Anfang dieses Folgens ist der Glaube, vgl. C. 12, 36. — Das: „der wird nicht wandeln in Finsterniß", ruht auf Jes. 9, 1: „das Volk, das in Finsterniß wandelt." Lampe: „Also wandelten einst die Aegypter in Finsterniß, welche Moses und Israel verfolgten, 2 Mos. 14, 20. Dies Gericht stand Allen bevor, die nachdem

sie das Licht der Welt verachtet, der Verhärtung und Verblendung und zugleich der äußeren Finsterniß anheim fielen. Vermeiden konnten es nur die, welche die blinden Lehrer verlassend Jesu folgten." Jesaias schildert in C. 8, 22 das tiefe Dunkel des Elendes, dem das abtrünnige Israel in Zukunft anheimfallen und dem die Erscheinung Christi ein Ende machen soll. Die den einigen Heiland verschmähen, für die dauert es fort, ja es steigert sich noch für sie. Was hier zunächst in der Form einer allgemeinen Sentenz ausgesprochen wird, das spricht Jesus in unmittelbarer Anwendung auf die Juden in C. 12, 35 aus: „das Licht ist noch eine kleine Weile bei euch, wandelt so lange ihr das Licht habt, damit nicht die Finsterniß euch ergreife." Die hier ausgesprochene allgemeine Wahrheit hat sich in dem Schicksale der Juden bereits bewährt, und bewährt sich stets von Neuem in dem Schicksale der Völker und der Einzelnen, denen Christus dargeboten ist. Die ihm folgen an denen bewährt sich Jesus bis auf den heutigen Tag als das Licht der Welt, die ihn verlassen fallen unausbleiblich der Finsterniß, der inneren und der äußeren Heilslosigkeit anheim.

V. 13. „Da sprachen die Pharisäer zu ihm: Du zeugst von dir selbst, dein Zeugniß ist nicht wahr." „Der Conflict Christi mit den Juden — sagt Anton — wird immer heftiger. Aber eben durch solche Antipathie offenbarte sich, daß eine unbeschreibliche Distanz müsse seyn zwischen ihrem Sinne und zwischen seinem Sinne." Der Mensch hat ein natürliches Verlangen nach dem Lichte. „Es ist das Licht süß und den Augen lieblich die Sonne zu sehen", heißt es in Pred. 11, 7. Die dem Ausspruche Christi zu Grunde liegende Voraussetzung, daß die Menschheit vor ihm und ohne ihn in Finsterniß begraben liegt, steht im Einklange mit dem: „an dem Tage da du davon issest wirst du sterben", in 1 Mos. 3, und ihre Wahrheit wird seit jener großen Catastrophe jedem durch die Erfahrung aufgedrungen. Dennoch aber ist die Antipathie des natürlichen Menschen gegen Christum so groß, daß er lieber des Lichtes entbehrt und das Gericht der Finsterniß über sich herbeizieht, ehe er sich entschließt ihm zu folgen. — Die Pharisäer gehen davon aus,

daß Christus bloßer Mensch ist. Da mußte ihnen also das Wort als anwendbar erscheinen: „Es rühme dich ein Anderer und nicht dein Mund, ein Fremder und nicht deine Lippen", Prov. 27, 2. Ein bloßer Mensch, der Großes von sich aussagt, sich unbedingt in den Mittelpunkt stellt, dessen Zeugniß ist sicher nicht wahr. Je höher er sich stellt, λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν, Apgsch. 8, 9, desto niedriger steht er in Wahrheit. Wahre Größe ist da vor Allem demüthig und bescheiden, wie Moses in 4 Mos. 12, 3 von sich sagt, Niemand in der Welt könne geringer von sich halten, wie Paulus sich für den vornehmsten unter den Sündern erklärt. Die Pharisäer verwerfen nicht, was ungereimt wäre, jedes Zeugniß, welches Jemand in Bezug auf sich selbst ablegt, sie protestiren nur gegen Confessionen von der hier vorliegenden Gattung, und der einzige Fehler in diesem Proteste ist der, daß sie durch Schuld ihrer Finsterniß in Christo das wahrhaftige Licht nicht erkennen können.

Jesus rechtfertigt zuerst die Gültigkeit seines Zeugnisses, V. 14—16. Dann weist er darauf hin, daß dasselbe nicht allein stehe, sondern durch das Zeugniß des Vaters, in seinen Werken bestätigt werde. Oder: Jesus antwortet 1. die Einzigkeit seiner Person gebe auch dem Zeugnisse, das er von sich selbst ablege Bedeutung, V. 12, so wie er wegen der innigen Beziehung, in der er zu Gott stehe, auch in seinem Gerichte über Andere untrüglich sey. 2. Sein Zeugniß stehe nicht allein, es werde bekräftigt durch das Zeugniß des Vaters.

V. 14. „Jesus antwortete und sprach zu ihnen: auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugniß wahr, denn ich weiß woher ich kam und wohin ich gehe, ihr aber wißt nicht woher ich komme und (A. oder) wohin ich gehe." Jesus greift die Voraussetzung an, auf der das Urtheil der Pharisäer beruhte. Den Satz, der für das menschliche Gebiet gilt, auf ihn anwenden wollen, ist eben so thöricht als ob man ihn auf Gott anwenden wollte. Er ist vom Himmel herabgekommen und geht zum Himmel zurück, vgl. zu 3, 13. Seine jetzige Knechtsgestalt, bei der die Pharisäer in ihrer traurigen Oberflächlichkeit stehen bleiben, ist nur Hülle und Durchgangspunct. Er befindet sich jenseits

des Gebietes, auf dem die Nebel der Illusionen, der Selbstgefälligkeit, des Hochmuths sich lagern. „Wenn die Sonne oder der Tag reden könnte und sagte: ich bin die Sonne und man wollte sagen, nein du magst wohl die Nacht seyn, denn du zeugst von dir selbst, wie würde sich das schicken?“ In dem: auch wenn ich von mir selbst zeuge, liegt schon angedeutet, was nachher ausgeführt wird, daß diese Lage der Sache nicht die einzige ist, daß neben dem Zeugnisse Christi von sich selbst ein anderes hergeht, das des Vaters. Die hier in Betracht kommende Hauptsache ist das über alles irdische Wesen unbedingt erhabene Seyn Christi, mit dem Seyn aber geht das Bewußtseyn Hand in Hand und sein Wissen hier hervorzuheben ist Christus noch dadurch veranlaßt, daß er ihm das nicht Wissen der Pharisäer entgegenstellen will, das ihrer Läugnung seiner Herrlichkeit jede Bedeutung benimmt.

V. 15. 16. „Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte Niemand. Und wenn ich aber richte, so ist mein Gericht wahrhaftig, weil ich nicht allein bin, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat.“ Sein Richten dem Richten der Pharisäer entgegenzustellen ist Christus um so mehr veranlaßt, da sein Richten, die scharfe Opposition, in die er von Anfang an gegen das pharisäische Wesen getreten war, ihr Richten veranlaßt hatte, vgl. zu V. 26. Das Richten der Pharisäer ist ohne Bedeutung, denn es hält sich nur auf der Oberfläche, dagegen aber Christi Richten ist von furchtbarer Wichtigkeit wegen der Gemeinschaft mit dem Vater, die ihn überall das Richtige treffen läßt. Wen er verurtheilt, wie die Pharisäer, der muß erbeben, da solchem Urtheil nothwendig der vernichtende Schlag folgen muß, während dagegen das Urtheil der Pharisäer über ihn ein bloßer Luftstreich ist und keine andere Bedeutung hat, als daß es ihre eigne Oberflächlichkeit offenbart. — Das Richten nach dem Fleische hier entspricht dem Richten nach dem Angesichte in C. 7, 24. Danach ist das Fleisch hier nicht das Fleisch der Pharisäer, ihre fleischliche Gesinnung, sondern das Fleisch Christi, seine äußere menschliche Erscheinung, bei der sie, unfähig zu dem Geiste, seinem göttlichen Wesen durchzudringen, stehen bleiben, sprechend: Ist dieser

nicht der Zimmermannssohn, heißt nicht seine Mutter Maria u. s. w. Matth. 13, 55, und: „diesen kennen wir woher er ist", C. 7, 27. Nach dem Fleische richten s. v. a. richten nach dem, was die Augen sehen, was in Jes. 11, 3 von Christo negirt wird. Erläuternd ist auch 1 Sam. 16, 7: „Und der Herr sprach zu Samuel: siehe nicht auf sein Angesicht und die Höhe seiner Statur, denn ich habe ihn verworfen; denn nicht was der Mensch siehet (darauf sehe ich). Denn der Mensch (der natürliche, von Gott verlassene) sieht auf die Augen (und überhaupt auf das äußerlich Erscheinende) und ich sehe auf das Herz." Der „fleischliche Affect" der Urtheilenden stände in keinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, wo ihnen jede tiefere Kenntniß des Wesens Christi abgesprochen wird. Im vollen Einklange dagegen mit dem: „ihr wisset nicht woher ich komme und wohin ich gehe", steht wenn hier gesagt wird, daß ihnen nur die niedere Seite seiner Existenz zugänglich ist. Freilich, daß sie nur nach dem Fleische urtheilen konnten, das lag an ihrem fleischlichen Sinne, vgl. 1 Cor. 2, 14, der überall an das Sichtbare und Handgreifliche gebunden ist. Aber direct kommt dieser fleischliche Sinn hier nicht in Betracht. Richtig Augustinus: Secundum carnem judicatis, quia Deum non intelligitis, et hominem videtis, et hominem persequendo Deum latenter offenditis und Lyser: cum enim secundum carnem plus in me non cernatis quam ψίλον ἄνθρωπον: ideo judicatis me non posse mundi lucem esse. Nach dem Fleische über Christum zu urtheilen, das ist bis auf den heutigen Tag das traurige Schicksal derjenigen, die sich durch ihre eigne Schuld die Mittel zu einem tieferen Urtheil geraubt und eben damit auf den Weg der Verdammniß begeben haben. — Die Worte: ich richte Niemanden, bilden formell einen Nebengedanken, welcher darauf hinweist, daß das Richten nicht wie bei den Pharisäern die eigentliche Lebenssphäre Christi sey, der nicht gekommen ist um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten, C. 12, 47, als das Licht der Welt, die blinden Augen zu öffnen und die Sünder selig zu machen, im Vorbilde seiner wahrhaftigen Diener, bei denen nie das Richten im Vordergrunde stehen darf, immer vielmehr das Locken, das

Bitten an Christi Statt: lasset euch versöhnen mit Gott. (Beza: Ego vobis blande annuntio salutiferum nuntium, cum tamen meo jure utens ad inferos praecipitare vos possim). Jesus negirt nicht eine bestimmte Art des Richtens, wie mehrere willkührlich das κατὰ σάρκα ergänzen wollen, sondern das Richten überhaupt. Er negirt auch nicht das Richten in einer bestimmten Zeitsphäre, der Gegenwart. Denn theils müßte das bestimmter bezeichnet seyn, theils übte Christus schon in der Gegenwart das Gericht. „Schon unter den Worten: ich bin das Licht der Welt — bemerkt die Berleb. B. — liegt ein heimlich Gericht der Finsterniß verborgen." In demselben Momente, in dem Jesus sagt: „ich richte Niemanden", richtet er die Pharisäer und in V. 26 spricht er: „ich habe viel von euch zu sagen und zu richten." Daß die Worte besagen, daß das Richten nicht der eigentliche Lebensberuf, das eigentliche Element Christi ist, zeigt das gleich Folgende, vgl. auch C. 5, 22. Auch dort erscheint das Gericht nur als das Zweite, Accessorische. Das erste ist das Beleben, V. 21. Das Gericht ergeht nur über diejenigen, die sich dieser heilbringenden Thätigkeit freventlich entziehen. Es hat seinen eigentlichen Grund nicht in Christo, sondern in den Subjecten über die das Gericht ergeht, so daß diese sich gleichsam selbst richten. — Weil Christus nicht allein ist, sondern in Verbindung mit dem himmlischen Vater, so prüft er wie dieser die Herzen und Nieren und die Juden müssen vor seinem Urtheil erbeben.

V. 17. „In eurem Gesetze aber steht geschrieben: das Zeugniß zweier Menschen ist wahr. V. 18. Ich bin es, der ich von mir selber zeuge und es zeugt von mir der Vater, der mich gesandt hat." Jesus hat bis jetzt die Gültigkeit seines Zeugnisses vindicirt. Hier weist er darauf hin, daß dies Zeugniß nicht allein steht, daß es bekräftigt wird durch das Zeugniß des Vaters. — Wenn Christus von ihrem Gesetze redet, so läugnet er damit nicht etwa die im ganzem N. T. gelehrte Verbindlichkeit dieses Gesetzes für die Seinen, vgl. Matth. 5, 17 f., sondern er weist nur darauf hin, daß sie sich der aus diesem Gesetze entnommenen Instanz nicht entziehen können, vgl. zu C. 5, 39; dann 5, 45. 15, 25. Die Stellen, auf welche Jesus hindeutet,

ſind 5 Moſ. 17, 6: „auf die Ausſage zweier oder dreier Zeugen ſoll er getödtet werden, nicht ſoll er getödtet werden auf die Ausſage eines Zeugen“, 5 Moſ. 19, 15: „Nicht ſoll Ein Zeuge gegen einen Mann aufſtehen — — auf die Ausſage zweier Zeugen oder dreier Zeugen ſoll die Sache beruhen.“ Jeſus führt nicht die Worte der geſetzlichen Beſtimmung an, ſondern gibt nur ihren Inhalt wieder. Ἀνθρώπων ſteht nicht in den angeführten Stellen und muß daher um ſo mehr von Bedeutung ſeyn. Wir haben einen Schluß a minori ad majus: „Wenn nach dem Geſetze das Zeugniß zweier Menſchen, welche betrogen werden oder trügen können hinreicht, wie viel mehr denn das Zeugniß zweier göttlicher Zeugen, welche über jeden Verdacht des Irrthums oder des Truges erhaben ſind“, Lyſer. — Es könnte ſcheinen, daß Jeſu Zeugniß von ſich ſelbſt, wenn auch wahr doch ohne Beweiskraft ſey, da jeder ſolches von ſich ausſagen kann. Aber man darf nicht außer Acht laſſen, daß die Ausſage Jeſu ihren Stützpunct in dem ganzen Eindrucke ſeiner Perſönlichkeit hatte, in der Hoheit und Majeſtät ſeiner Erſcheinung, in der göttlichen Kräftigkeit ſeiner Worte, von der ſelbſt die Diener des hohen Rathes ſo ergriffen werden, daß ſie ausſagten: „es hat noch nie kein Menſch ſo geredet wie dieſer Menſch.“ Quesnel bemerkt: „Chriſtus iſt der Einzige, der ſich ſelbſt Zeugniß geben kann. Der Menſch, der aus ſich nur die Lüge und die Sünde hat, muß ſich ſelbſt mehr verdächtig ſeyn, als irgend ein Anderer.“ Selbſt Chriſtus habe nicht eher ſich ſelbſt Zeugniß gegeben, als nachdem Gott für ihn in der mannigfachſten Weiſe gezeugt hatte, und nachdem ſeine Sanftmuth, ſeine Liebe, ſeine Uneigennützigkeit, ſeine Entferntheit von allem Stolze, ſeine Geduld u. ſ. w. in die Oeffentlichkeit getreten. — Zu dem: „es zeugt von mir der Vater“, iſt C. 10, 37. 38 zu vgl.: „Wenn ich nicht thue die Werke meines Vaters, ſo glaubt mir nicht, wenn ich ſie aber thue, ſo glaubt doch den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt.“

V. 19. „Sie ſprachen nun zu ihm: Wo iſt dein Vater? Jeſus antwortete: Ihr kennet weder mich noch meinen Vater; wenn ihr mich känntet, ſo könntet ihr auch meinen Vater.“ Es

ist den Juden keinen Augenblick unklar, wen Jesus unter seinem Vater versteht. Es ist das die alte Streitfrage zwischen ihnen und Jesu, daß sie nicht leiden wollen, daß er in einem besonderen Sinne Gott seinen Vater nennt, vgl. C. 5, 18. Sie fragen nicht: wer ist dein Vater, sondern wo ist dein Vater, weisen darauf hin, daß sein „Vater" etwas utopisches hat, daß seine Meinung Gottes Sohn zu seyn eine leere Phantasie ist, ohne alle Realität. — Christus weist sie darauf hin, daß sie mit der schuldvollen falschen Stellung, die sie zu ihm genommen, sich zugleich den Weg zur Erkenntniß seines Vaters verschlossen haben. Wer sich gegen Christum in Opposition gesetzt hat, der kann auch den christlichen und allein wahrhaftigen Gott, den Vater Jesu Christi nicht kennen, denn Christus ist die Brücke zu diesem Gott, welchen nicht kennen des Lebens und der Seligkeit verlustig werden heißt, vgl. zu 1, 18. 5, 37. 38. 6, 46. 14, 6. 9. — Matth. 11, 27. 1 Joh. 2, 23. — In Bezug auf die Art und Weise des Auftretens der Juden bemerkt Quesnel: „Man kann die Erkenntniß Gottes und seiner Geheimnisse entweder durch eine demüthige und aufrichtige Bitte begehren und verlangen, oder durch ein verbrecherisches Fragen und Untersuchen, voll von Absichtlichkeit und Unglauben, wie es hier vorliegt und bei allen Gelehrten dieser Welt." Und Anton: „Heilige gebeugte Gemüther gehen mit solchen Fragen auch gebeugt um: Es ist ein crimen laesae majestatis divinae mit der Majestät sich so aufzulegen."

V. 20. „Diese Worte redete er in dem Schatzhause, da er lehrete im Tempel, und Niemand griff ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen." Die Angabe der Localität dient ebenso wie die Bemerkung: und Niemand u. s. w. keinem anderen Zwecke als dem, diese Scene gegen die folgende abzugränzen. In einem sachlichen Zusammenhange mit der vorhergehenden Rede steht die Angabe der Localität nicht. Daß das Schatzhaus ein Ort war, wo eine große Menge von Menschen sich zu sammeln pflegte, durfte Johannes nicht als seinen ersten Lesern bekannt voraussetzen. Die genaue Bestimmung der Localität hier zeigt, daß wenn Johannes sich bei den folgenden Scenen in dieser

Beziehung mehr im Allgemeinen hält, dies aus Absicht zu erklären ist und nicht aus Unkenntniß. Nur für einen Augenzeugen konnte sich das Gedächtniß der Begebenheit an die an und für sich indifferente, zu dem dort Vorangegangenen in keiner Beziehung stehende Localität knüpfen. — Das διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ ist das Allgemeine. Der Tempel war der gewöhnliche Schauplatz der Lehrthätigkeit Christi. Das Schatzhaus ist schon aus Mc. 12, 41—44 (vgl. Lc. 21, 1 f.) bekannt. Dort sitzt Jesus vor dem Schatzhause und sieht zu, wie das Volk seine Beiträge in dasselbe hineinlegt, hier steht das Schatzhaus im weiteren Sinne, so daß es die Räume vor demselben mitbefaßt. Nach mehreren soll das Schatzhaus „aus dreizehn ehernen Kasten bestehen, zu den Steuern und milden Gaben bestimmt." Allein jene Kasten, in welche die Gaben eingelegt wurden, waren nur so zu sagen die Mündung des Schatzhauses, seine Communication mit der Außenwelt. „Das Schatzhaus" kann nur die Localität des gesammten Tempelschatzes bezeichnen, der unter dem Aramäischen Namen ὁ κορβανᾶς in Matth. 27, 6 vorkommt. Dieser Schatz ist so alt wie das Heiligthum unter Israel. Seiner wird schon in 5 Mos. 23, 19 gedacht, ferner in Jos. 6, 19. 24, wonach in den „Schatz des Herrn" Alles kam, was in Jericho an Gold u. s. w. verbannt war. David that das Silber und das Gold und die Geräthe in die Schätze des Hauses des Herrn, 1 Kön. 7, 51. In 2 Kön. 12, 19. 16, 8 ist die Rede von allem Golde, das gefunden ward in den Schätzen des Hauses des Herrn und des Hauses des Königes. In 2 Macc. 3 wird über den Versuch Heliodors berichtet einzudringen in das Schatzhaus in Jerusalem, τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις γαζοφυλάκιον.

In C. 8, 21—59 die zweite Scene aus der Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste.

V. 21. „Jesus nun sagte wiederum zu ihnen: ich gehe hin und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben, wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen." Lyser: „Er will sagen: ihr überleget viel und arbeitet emsig Tag und Nacht daß ihr

mich tödtet. Aber es bedarf solcher Mühe nicht. Denn ich werde, nachdem ich den Lauf meines Amtes vollendet habe, schon freiwillig von euch weggehen, durch den zeitlichen Tod zu meinem Vater zurückkehren und zugleich mit dem Evangelium alle meine Güter mit mir hinwegnehmen." Jesus wiederholt in abgekürzter Form was er bereits in C. 7, 33. 34 gesagt hatte. Die wörtliche Uebereinstimmung ist eine absichtliche. Sie wieß hin auf die Festigkeit des göttlichen Rathschlusses und ermahnte dies eine große Thema zum Gegenstande der Meditation zu machen. Wie das in der Schrift überhaupt bei solchen Wiederholungen das Gewöhnliche ist, so findet sich auch hier eine bedeutsame Abweichung. Statt des: „und ihr werdet mich nicht finden", dort, steht hier: „und ihr werdet in eurer Sünde sterben." Daß „die Sünde" in diesen Worten als Gattungsbegriff steht, daß nicht an eine einzelne hervorstechende Sünde zu denken ist, zeigt das: „ihr werdet in euren Sünden sterben" in V. 24. Auch in C. 9, 41 bezeichnet „die Sünde" die ganze Sündenschuld, welche die Pharisäer auf sich hatten und ebenso generisch steht die Sünde in 1 Joh. 1, 8. Die Sünde des pharisäischen Judenthums concentrirt sich in der Stellung, welche es gegen Christum nimmt, vgl. C. 15, 22, und insofern liegt der Ansicht, welche unter der Sünde hier den Unglauben versteht, Wahrheit zu Grunde. Der Glaube kann nach V. 24 von dem Verhängniß des in Sünde sterbens befreien. Die Sünde, das Ganze der Sündenschuld, reißt nur dann zum Tode fort, wenn das von Gott dargebotene Heilmittel verschmäht wird, wenn das: „ihr habt nicht gewollt" eintritt, wenn durch Schuld des Volkes seine Sünde bleibt. — Das: ihr werdet in eurer Sünde sterben, soll nach der jetzt gangbaren Annahme sagen „daß sie sterben werden ohne von ihren Sünden gelöst zu seyn, im Zustande der Gebundenheit von ihnen, damit behaftet, davon nicht befreit." Aber nach den Grundstellen des A. T. ist vielmehr: in eurer Sünde s. v. a. an eurer Sünde: die Wirkung ruht in der Ursache. In 4 Mos. 27, 3 sagen die Töchter Zelaphehads: „Unser Vater ist gestorben in der Wüste — er ist an seiner Sünde gestorben." Da ist ב offenbar das ב der Ursache, vgl. Ps. 90, 7. In 5 Mos. 24, 16:

„nicht sollen getödtet werden Väter wegen (על) der Söhne und Söhne wegen der Väter, ein jeder soll in seiner Sünde getödtet werden“ correspondirt ב dem vorhergehenden על. In Ezech. 18, 26: „wenn sich der Gerechte abwendet von seiner Gerechtigkeit und unrecht thut, so stirbt er deswegen, עליהם; wegen seines Unrechtes, בעולו, das er gethan, muß er sterben“ wechselt ב mit על; da bezeichnet ב deutlich die Ursache. Die Wirkung wurzelt in der Ursache oder ruht auf derselben. Als Ursache des Todes oder Unglückes erscheint die Sünde auch in der gesetzlichen Redensart: seine Sünde oder seine Missethat tragen, 3 Mos. 5, 1 und viele a. St., Knobel: „nämlich in ihrer Kraft und Wirkung, d. i. die Folgen derselben erfahren, die Strafe dafür erhalten.“ Die hartnäckig festgehaltene Sünde reißt ihre Schlachtopfer zum Tode fort. — Es handelt sich hier nicht um ein unvermeidliches Verhängniß. Jesus sagt im Folgenden ausdrücklich: „wenn ihr nicht glaubet.“ Er will ihnen nur ans Herz legen, daß es jetzt hohe Zeit sey zu glauben. Berleb. B.: „Damit wollte er ein Nachdenken bei ihnen erwecken und ihr Gemüth rühren, daß sie doch ihrer möchten wahrnehmen, weil es nun zu Ende laufe.“

V. 22. „Da sprachen die Juden: Wird er sich etwa selbst tödten, daß er spricht: wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen?“ Die Juden denken nicht daran im Angesichte der ernsten Mahnungen und Drohungen Jesu Buße zu thun, sie nehmen vielmehr dieselbe Stellung ein, wie die Juden zur Zeit des Jeremias, welche, da dieser ihnen das Gericht des Herrn gedroht hatte, sprachen: „nach unseren Gedanken wollen wir wandeln und ein jeder thun nach dem bösen Gelüste seines Herzens.“ Statt in sich zu gehen, suchen sie vielmehr Jesu eine Ungereimtheit aufzubürden. — Die Juden denken weder im Ernst daran, daß Jesus sich tödten könnte, noch ist ihre Rede als Hohn zu fassen. Christus hatte von einem Weggehen geredet als einem Acte seines freien Willens, dienend zur Strafübung über seine Feinde, die mit seinem Weggange dem unausbleiblichen Verderben verfallen. Wie Christus von einem solchen Weggehen reden kann, erscheint ihnen als unbegreiflich. Sie meinen ihn

unbedingt in ihrer Gewalt zu haben. Nur wenn er sich selbst tödtet, was er doch sicher nicht thun wird, kann er an einen Ort gelangen, wo er dieser Gewalt entzogen ist. Der Fehler ist, daß sie das freiwillige Weggehen Jesu als Gegensatz betrachten gegen den Tod, den sie ihm zugedacht haben, daß es ihnen in ihrer erträumten Selbstständigkeit nicht in den Sinn kam, daß sie nur Werkzeuge in einer höheren Hand seyn sollten, vgl. C. 10, 18. 18, 6, woraus wir sehen, daß Christus in gewissem Sinne sich selbst den Tod gegeben hat.

V. 23. „Und er sprach zu ihnen: ihr seyd von unten, ich bin von oben, ihr seyd von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. V. 24. Ich habe euch also gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet; denn wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden." Jesus antwortet nicht auf die Einrede der Juden, sondern führt den in V. 21 ausgesprochenen Gedanken weiter aus. Der Gegensatz von unten und oben ist der von Erde und Himmel. Dies zeigt das erklärende zweite Glied, wo dem „von unten" das „von dieser Welt" entspricht. Dies auch der constante Sprachgebrauch der Schrift: wo der allgemeine Gegensatz von unten und oben vorliegt ist er immer der von Erde und Himmel. Man vgl. z. B. 2 Mos. 20, 4: „was im Himmel oben und was auf der Erde unten", Ps. 50, 4: „Gott ruft den Himmel oben, und die Erde zu richten sein Volk", Apgsch. 2, 19: καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, Col. 3, 1. 2: εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ χριστῷ τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος· τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, Ephes. 4, 9. Dem ἐκ τῶν κάτω entspricht in Ps. 10, 18 der Mensch von der Erde. Die untere Region, die Erde ist seit 1 Mos. 3 die Stätte der Sünde und in Folge derselben des Todes. Wer blos und unbedingt der Erde angehört, der kann der Sünde und somit auch ihrer nothwendigen Folge dem Tode nicht entgehen. Nur die Beziehung zu dem Himmel kann die Befreiung erwirken. Noah wandelte mit Gott, und wurde dadurch ein gerechter Mann unter seinen Zeitgenossen, und in Folge seiner Gerechtigkeit dem Gerichte des Todes entrissen, welches über

die gesammte irdische Creatur erging, 1 Mos. 6, 9. Henoch wandelte mit Gott und wurde demzufolge des ewigen Lebens theilhaftig, 1 Mos. 5, 24. Seit in Christo die obere Welt in die niedere herabgekommen ist, kann nur durch den Anschluß an ihn die Befreiung von der Sünde und vom Tode erlangt werden. Zu glauben an Christum, das ist das einzige Mittel über die niederen Regionen der Erde emporgehoben und somit von der Sünde und vom Tode befreit zu werden, in denen unrettbar begraben ist, wer diese rettende Hand verschmäht. — „Ihr seyd aus dieser Welt", die seit 1 Mos. 3 im Argen liegt. „Und so sind wir freilich geschieden — sagt Anton — und es ist eine große Kluft befestigt zwischen euch, wie ihr jetzt seyd und zwischen mir." Diese Kluft kann nur in Einer Weise ausgefüllt werden, dadurch daß die Juden glauben, daß Er es ist (C. 13, 19), nämlich die absolute, die centrale Persönlichkeit. Daß man so erklären muß, zeigen die Grundstellen des A. T., zuerst 5 Mos. 32, 39: „sehet jetzt, daß ich es bin, und nicht ist ein Gott neben mir", LXX: ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι, dann Ps. 102, 28: „und du bist es, und deine Jahre nehmen kein Ende", Jes. 41, 13: „Auch von jeher bin ich es", אני הוא, 43, 10: „Auf daß ihr erkennet, daß ich es bin, vor mir ward kein Gott gebildet und nach mir wird keiner seyn", Michaelis: ens illud unicum summum et verum. Alle diese Grundstellen beziehen sich auf Gott. Sie haben den Gottesnamen Jehova, Jahve zur Grundlage, wodurch Gott als das reine absolute Seyn bezeichnet wird. Indem Christus sich auf diese Grundstellen bezieht, legt er sich die wahre und volle Gottheit bei. So faßten es auch die Juden. — Wenn die Juden nicht in dieser einzig möglichen Weise die verhängnißvolle Kluft ausfüllen wollen, so müssen sie sterben an ihren Sünden. Daß diese Worte sich zunächst auf eine nationale Catastrophe beziehen und ihre Erfüllung durch die Römische Zerstörung gefunden haben, erhellt schon aus Vergleichung der Weissagung. Der gute Hirte, Christus erhält in Sach. 11, 4 den Auftrag: „weide die Schlachtherde", das dem Untergange geweihte Volk. Grade so wie hier stellt sich schon dort die Sendung Christi als letzter Versuch dar das Volk zu retten, das seine

Sünden wie ein Sturm zum Verderben fortreißen, Jeſ. 64, 5. In C. 11, 9 ſpricht der gute Hirte, nachdem ſeine treue Bemühung verſchmäht worden iſt: „Und ich will euch nicht weiden, das Todte wird ſterben, das Vernichtete vernichtet werden und was übrig bleibt wird ſich verzehren eins das andere.“ Auf eine nationale Cataſtrophe führt auch V. 28, vgl. Matth. 23, 37. 38. Quesnel zieht aus unſerm Ausſpruche den Schluß: „Man muß die Sünder durch den Anblick der Gefahr nöthigen ſich in die Arme Jeſu Chriſti zu werfen, der einigen Hülfe für die Sünder.“

V. 25. „Da ſprachen ſie zu ihm: Wer biſt Du? Und Jeſus ſagte ihnen: Urſprünglich, was ich zu euch rede.“ Völlig verfehlt iſt die Bemerkung: „Licht der Welt, Waſſerſpender, Geſandter Gottes waren den Juden zu unbeſtimmte Begriffe; ſie wollen den König Iſraels oder dergleichen.“ Die Juden ſind keinen Augenblick im Unklaren darüber was Jeſus ſeyn will, ſchon das ἐγώ εἰμι reichte hin ihnen, den im A. T. Einheimiſchen, es klar zu machen. Sie wollen ihn nur durch die Frage: „wer biſt du?“ erinnern, daß ſie ihn in ſeiner angemaßten Würde nicht anerkennen, daß dieſe noch der Frage unterliegt, daß alſo die Conſequenzen, die er daraus zieht, unberechtig ſind, wollen ihn auffordern, daß er ſich ſelbſt noch einmal die Sache überlegen und von einer ſo ungeheuerlichen Anmaßung ablaſſen ſoll, vgl. das τίνα σεαυτὸν ποιεῖς V. 53, und das σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, 10, 33. *) Anton: „Es wäre zu wünſchen, daß in der Frage auch nur ein Anfang der Beugung wäre. Wie etwa die Bekehrung Sauls anfing mit dieſer Frage: Herr wer biſt du? Aber hier ſteht kein Herr dabei.“ — In der Antwort Jeſu iſt, wie jetzt allgemein anerkannt wird, ὅ τι zu ſchreiben, da ὅτι keinen Sinn gibt. Aus der Frage iſt vor oder nach τὴν

*) Ganz das Richtige findet ſich ſchon bei Lyſer: sarcastice, vanitatis et jactantiae eum insimulantes, quasi ambitiose nimis magnifica de se ipso praedicaret, quae nunquam praestare posset. Atque sic non denunciatum Dei judicium reformidarunt, nec ejusdem gratiam benigne oblatam suscipere volebant.

ἀρχήν zu ergänzen εἰμί, ich bin.*) Ἀρχή heißt im N. T. (abgesehen von der hier nicht in Betracht kommenden Bed. Herrschaft) überall Anfang, und steht speciell von dem Anfange der geschaffenen Dinge, des endlichen Daseyns, der Welt oder der Schöpfung, vgl. zu C. 1, 1. Der Accus. steht adverbialisch, ursprünglich, vgl. Buttmann S. 134, so daß also τὴν ἀρχήν der Sache nach s. v. ist als ἀπ' ἀρχῆς, oder κατ' ἀρχάς, Hebr. 1, 10. Die Bed. durchaus, allerdings würde aus dem Gebiete des neutestamentlichen Sprachgebrauches heraustreten und ebenso aus dem der Alex. Uebers. In dieser steht τὴν ἀρχήν in der Bed. Anfangs in 1 Mos. 41, 21. 43, 20. Dan. 8, 1. Auch in dem classischen Sprachgebrauche ist die Bedeutung von Anfang oder ursprünglich die erste und verbreitetste. Schweighäuser in dem lex. Herodot. bemerkt: accusativus ἀρχήν adverbialiter positus proprie significat initio, principio, ab initio, und gibt die Belege dazu aus Herodot in reicher Fülle, z. B. 2, 28: ὡς ἀρχὴν ἐγένετο, wie es ursprünglich geschah. Im Anfang, da hat sich Christus in der Weltschöpfung in der Eigenschaft kund gegeben, die er sich in V. 24 beigelegt hatte, vgl. Hebr. 1, 10, und von da an geht sein Walten durch die ganze Geschichte des A. T. hindurch. Christus ist überall wo Jehova und sein Engel. Wird das τὴν ἀρχήν so aufgefaßt — in Uebereinstimmung speciell mit dem Johanneischen Sprachgebrauche, „im Anfang war das Wort" und „dieses war im Anfange bei Gott", C. 1, 1. 2, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, 1 Joh. 1, 1, ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς, 2, 13. 14 —, so correspondirt das: „Ich bin es", wodurch Jesus sich in V. 24 mit dem Jehova des A. T. identificirt, ferner V. 39. 40, wonach Abraham schon in einem Verhältnisse zu Christo stand, V. 56, wonach Abraham seinen Tag sah, V. 57, wonach Christus Abraham, V. 58, wonach Christus war ehe Abraham ward, und zwar nicht in einem ruhenden Seyn, sondern in einem solchen, welches sich durch Offenbarung kundgab. Das τὴν ἀρχήν hier entspricht dann dem ἀπ' ἀρχῆς in V. 44 vom Satan. Von An-

*) Beza: haec est natura responsionum, ut in iis repetatur verbum positum in quaestione.

fang der Welt ſind Chriſtus und der Satan die beiden gegenüberſtehenden feindlichen Mächte. Den Commentar zu dem τὴν ἀρχήν bildet dann das: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, C. 1, 3, das ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ in Apoc. 3, 14 und das δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε in Hebr. 1, 2. Ganz mit Unrecht iſt gegen dieſe Erklärung, welche zur Beſchämung ſo mancher kirchlichen Ausleger von Fritzſche erneuert werden mußte: sum a rerum primordiis (cf. 1, 1) ea natura, quam me esse profiteor, eingewandt worden, ſolche Rede ſey den Juden ſchlechthin unverſtändlich geweſen, ein Einwand, der ſchon an den anderweitigen Aeußerungen Chriſti über ſeine vormenſchliche Exiſtenz in dieſem ſelben Cap. ſcheitert. Die Juden hatten Anknüpfungspuncte genug, wenn ihr Herz nur richtig geweſen wäre vor dem Herrn — die ganze altteſtamentliche Lehre von dem Engel des Herrn, die prophetiſche Verkündung, daß dieſer dereinſt in dem Meſſias ſich darſtellen werden, Mal. 3, 1, Sach. 11. Daß das richtige Verſtändniß der betreffenden altteſt. Thatſachen unter den Juden weit verbreitet war, iſt in der Chriſtol. 3, 2 S. 78 f. nachgewieſen worden. Dazu kommen die hohen in das Gebiet der Gottheit hinaufſteigenden Prädicate, welche dem Meſſias in Jeſ. 9, 5. Micha 5, 1. 3 beigelegt werden, die Erſcheinung des Meſſias in den Wolken des Himmels, als der Herr der Natur, als allmächtiger Richter in Dan. 7, 13. 14. Ohne Bedeutung iſt auch der Einwand, dieſe Erkl. ſcheitere an der vorhergehenden Frage der Juden, die nicht auf die Präexiſtenz, ſondern auf die Perſönlichkeit Jeſu ſich beziehe. Denn die Präexiſtenz bildete in der Perſönlichkeit Jeſu ein weſentliches Moment, und Jeſus beſchränkt ſich nicht darauf ſich die Präexiſtenz beizulegen, ſondern er verſichert zugleich, daß ſein Seyn unbedingt congruent ſey mit dem was er von ſich ausſage, auf welche Congruenz des Seyns mit dem Reden ſich das καί bezieht. Das ἀρχήν war aber der eigentliche Stachel für das Gemüth der Feinde. Er machte ihnen fühlbar, daß jeder Widerſtand vergeblich ſey, daß er nur mit ihrem Untergange enden könne. Jesus — ſagt Quesnel — a une vie, qui n'a jamais commencée et que tous les efforts de ses ennemis ne peuvent faire finir. Weil Chriſtus das A iſt, iſt

er auch das O, weil er von Anfang an auf dem Plane war, muß auch das Ende ihm angehören. — Werfen wir nun noch einen Blick auf die abweichenden Erklärungen. Der gegebenen am nächsten kommt die: „ich bin, was ich euch von Anfang sage.“ Wenn man aber also das εἰμί vor statt nach τὴν ἀρχήν ergänzt, so erhält man die doppelte Schwierigkeit 1. daß τὴν ἀρχήν dann nicht zu Anfang stehen dürfte; die Entgegnung, es werde des Nachdruckes wegen vorangestellt, würde nur dann passen, wenn es nach ὅ τι stände. So aber haben wir eine völlige Verrenkung der Construction. 2. Daß dann statt des Präsens λαλῶ das Perfectum stehen müßte. Das λαλῶ bezieht sich deutlich auf das ἐγώ εἰμι, wodurch sich Jesus die Gottheit zugesprochen hatte. Dazu kommt, daß dann das ursprünglich keine sichere Deutung zuläßt. Am nächsten läge es, an den Anfang des Auftretens zu denken, aber da hatte sich Jesus noch nicht öffentlich als den wahrhaftigen Sohn Gottes proclamirt. Es galt zuerst sich als solchen durch die That zu bewähren. — Gegen die von Luther gebilligte Erklärung: principio (id vobis respondeo) me eum esse, qui vobiscum loquar bemerkt schon Beza: haec expositio coacta est et frigidam sententiam parit: denique etiam Gr. codicibus repugnat, in quibus legitur ὅ τι, non ὅς. Ἀρχήν heißt auch nicht erstlich, für erste. — Die Erkl. endlich: „überhaupt warum rede ich noch zu euch“, wendet alle Zwangskünste an um einen unerträglichen Sinn zu gewinnen.

V. 26. „Ich habe viel über euch zu reden und zu richten, aber der mich gesandt hat, ist wahr und ich, was ich gehöret habe von ihm, das rede ich in die Welt.“ Nachdem Jesus die Frage beantwortet hat, geht er ein auf das psychologische Motiv, welches sie hervorgerufen. Es bewährte sich hier das Wort Michas in C. 2, 11: „wenn Einer käme und Wind und Eitles löge, weissagte von Wein und Rauschtrank, das wäre der Prophet dieses Volkes“ und das andere in C. 3, 8, wo Micha sich den falschen Propheten gegenüberstellend sagt: „Ich aber bin voll von Kraft durch den Geist des Herrn und von Recht und Stärke, Jakob sein Vergehen anzuzeigen und Israel seine Sünde.“ Hätte Christus statt der geliebten Sünde den verhaßten Römern den

Krieg erklärt, hätte er den Blitzstrahl seiner Gottheit nach außen gewandt, so würden die Juden das Höchste, was er von seiner Person aussagte, mit Freuden aufgenommen haben. Die gründliche Buße die er verlangte, das war der Anstoß, nicht das: Ich bin's, an sich. Sie mußten seine Gottheit bestreiten, weil sie ein verzehrend Feuer war für ihre Sünden, in denen sie beharren wollten. „Ich habe viel über euch zu sagen und zu richten", das ist der Grund, warum ihr meine Aussagen in Bezug auf meine Person nicht annehmen wollt, „aber" u. s. w. Wenn was Jesus sagte unmittelbar auf Gott zurückgeht, wenn es somit unbedingt wahr ist, so stellt es sich in einem anderen Lichte dar, so ist es nicht mehr Grund zur Entfremdung, zum Hasse, sondern zur Buße. — In unzeitiger Vergleichung von C. 16, 12 hat man gemeint das: „ich habe viel von euch zu sagen", beziehe sich auf solches, was Jesus zwar sagen könnte, aber nicht sagen wolle, während der richtige Sinn vielmehr der ist: ich muß leider vieles über euch sagen und richten. Jesus zeigt sich im Verhältniß zu den Juden nirgends zurückhaltend. Das Stärkste was gesagt werden kann sagt er ihnen überall ins Angesicht. Hier hatte er noch im unmittelbar Vorhergehenden dies Gericht in der empfindlichsten Weise geübt und im unmittelbar Folgenden fährt er darin fort. — Jesus sagt nicht: das sage ich euch, sondern, das sage ich in die Welt. Dies weist darauf hin, daß was er zunächst im engen Kreise redet, nicht blos für diesen Kreis bestimmt ist, sondern welthistorische Bedeutung hat, daß also wenig darauf ankommt, wenn es momentan verachtet wird, da es bestimmt ist seinen Lauf durch die Jahrhunderte zu nehmen. Ist Jesus wahrhaftig das Licht der Welt, so versteht es sich von selbst, daß Alles was er in dem obscursten Winkel Judäas sprach, in die Welt hineingeredet ist.

V. 27. „Sie erkannten nicht, daß er ihnen von dem Vater sagte." Eine Auslegung, nach der die pfiffigen Juden als stupide erscheinen, kann hier von vornherein nicht die richtige seyn. Theoretischem Unvermögen würde Jesus durch nähere Erklärung abgeholfen haben. Statt dessen aber bedroht er sie in V. 28 mit der Strafe ihres Unglaubens. Die Meinung kann also nicht

seyn, daß sie äußerlich die Rede Jesu nicht verstanden. Daß er sich die Gottheit anmaßte, das ist in dieser ganzen Gruppe die Anklage, welche die Juden gegen Jesum erheben. Das Greifen und Steinigen und Tödten, was hier überall bei den Juden die Losung ist, beruht auf diesem Grunde. Schon in C. 5, 18 wollen sie Jesum tödten weil er πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ und in C. 10, 33 erheben sie gegen ihn die Anklage: σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. Solche blos äußere Erkenntniß wird aber von Johannes gar nicht als Erkenntniß anerkannt. Wahrhaftige Erkenntniß ist nur da, wo anbetende Vertiefung in das gottselige und gnadenreiche Geheimniß. War doch der Vater an den sie dachten nicht der wahrhaftige, sondern ein leeres Schemen, ein luftiges Gedankengebilde. Mit dem Sohne hatten sie auch den Vater verloren. Johannes klagt, in tiefem Schmerze über die Verderbtheit der menschlichen Natur, welche keinen Einblick hat in das trostreichste aller Geheimnisse, nicht ihre theoretische Unfähigkeit an, sondern ihre Herzenshärtigkeit. Das Nichtwissen hier ist dasselbe, von dem Christus redet in Matth. 11, 25, und der Sache nach stimmt C. 12, 37 überein: „obgleich er aber so viele Wunder gethan hatte vor ihnen, so glaubten sie doch nicht an ihn." Das zeigt auch die Weise, in der sich V. 28 an den unsrigen anschließt. Da wird den Juden die Strafe angekündigt für den hier hervorgehobenen Unglauben.

V. 28. „Jesus nun sprach zu ihnen: wenn ihr des Menschen Sohn erhöhet habt, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin; und von mir selbst thue ich Nichts, sondern wie mich mein Vater gelehret hat, also rede ich dieses. Und der mich gesandt hat ist mit mir, V. 29, der Vater ließ mich nicht allein, weil ich allezeit thue was ihm wohlgefällig ist." Das Erhöhen bezieht sich auf die Kreuzigung, vgl. zu 3, 14. (Augustinus: exaltationem dicit passionis, non glorificationis, crucis non caeli: quin et ibi exaltatus est, quando pependit e ligno.) An die Verherrlichung kann schon deshalb nicht gedacht werden, da das Volk hier die Erhöhung bewirkt. Das: „dann werdet ihr erkennen daß ich es bin", erhält seine nähere Bestimmtheit aus

dem: „wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden", in V. 24. Den Unglauben bewähren sie durch die Erhöhung des Menschensohnes, so tritt also nun die Folge ein. An die heilbringende Erkenntniß wird in diesem Zusammenhange, nach dem hier offenbar vorliegenden Verhältnisse von Schuld und Strafe, nicht zu denken seyn, und Bemerkungen wie die: „Wer von diesen irgend empfänglich war, auf den mußte das Martyrthum des heiligsten Knechtes Gottes den Eindruck machen, daß er erkannte Jesus sey der Messias", sind unbedingt abzuweisen. Daß Christus Gott ist erfahren die verstockten Juden in ihrem Untergange. Die Vergleichung von C. 12, 32: „und ich wenn ich erhöht worden von der Erde, werde Alle zu mir ziehen", ist abzuweisen. Da redet Christus nicht wie hier zu erbitterten Feinden. Einzelne aus ihrer Zahl konnten sich noch bekehren, aber von der ganzen Gattung (und diese hat Jesus hier im Auge) stand es fest, daß sie den Frevel verüben und somit dem vergeltenden Gerichte anheimfallen werde. — Die Erkenntniß ist hier durch die Thatsachen aufgezwungen, wobei es gleichgültig bleibt, ob die Betroffenen die Verhärtung und Verblendung so weit treiben, daß sie läugnen was offen zu Tage liegt. — Die Worte Jesu ruhen auf altteſt. Grundlage. Es heißt in 2 Mos. 10, 2: „und ihr werdet erkennen, daß ich Jehova bin" — an den Wundern und Zeichen, die ich an den Aegyptern thun werde. Noch näher aber liegen unserer St. eine Reihe von Aussprüchen Ezechiels, bei dem das: „und ihr sollt erkennen, daß ich Jehova bin" in den Strafdrohungen an Israel refrainartig wiederkehrt. So heißt es in C. 7, 4: „Und mein Auge soll deiner nicht sich erbarmen und ich will nicht schonen, denn deine Wege will ich über dich geben und deine Gräuel entfernen, und ihr sollt erkennen, daß ich Jehova bin", in C. 11, 10: „durch das Schwert sollt ihr fallen, im Lande Israel will ich euch richten, und ihr sollt erkennen, daß ich Jehova bin", in C. 12, 20: „und die bewohnten Städte sollen wüste werden und das Land soll öde werden, und ihr sollt erkennen, daß ich Jehova bin", vgl. C. 6, 7. 13. Durch die Beziehung auf diese Stellen identificirt sich Christus mit Jehova. Sie sind auch insofern von

Bedeutung, als sie den Beweis liefern, daß der Herr hier nur die abgenöthigte Erkenntniß im Auge hat und nicht die freiwillige. — Aus den ersten Evangelien ist z. B. Matth. 23, 38. 39 parallel, dann Matth. 24, 2, wo Jesus, nachdem ihm die Jünger die Gebäude des Tempels gezeigt hatten sagt: „seht ihr nicht dies Alles? wahrlich ich sage euch, es wird hier kein Stein auf dem anderen gelassen werden", ferner Luc. 19, 40: „ich sage euch, wenn diese schweigen, so werden die Steine schreien", wo die Steine in Beziehung auf Hab. 2, 11, die einzige Stelle der Schrift, wo außerdem schreiende Steine vorkommen, die Steine des zu zerstörenden Jerusalems sind. — Das Folgende: „und von mir selbst thue ich nichts" u. s. w. mag für jetzt den Juden als bloße Behauptung gelten. Der Zusammenhang mit dem: „wenn ihr erhöhet habt — — dann werdet ihr erkennen", weist darauf hin, daß es dereinst sich zum Schrecken derer, die jetzt darüber spotten thatsächlich bewähren wird. In das Gebiet des Thuns gehört nach dem Folgenden auch das Reden. „Der Vater ließ mich nicht allein" nämlich da er mich absandte. Das war der entscheidende Moment. Wenn er da Christum begleitete, so folgt, daß er noch fortwährend mit ihm ist. Der Einwand, daß bei dieser Auffassung die folgende Begründung nicht passe, trifft nicht, da daß Christus allezeit thut was Gott gefällig ist, in seinem Wesen begründet liegt, und also von dem Vater vorhergesehen und anticipirt werden mußte. Zu vgl. ist zu dem ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε Jes. 42, 1 und Ps. 40, 9. „Seyen wir nach seinem Vorbilde treu gegen Gott — bemerkt Quesnel — so werden wir ihn stets mit uns haben." — Jesus sprach was in V. 28. 29 geschrieben steht gewiß mit der mildesten Betonung (Bengel: haec summa cum suavitate dixit dominus), so daß es sich denen, die noch ein Herz hatten, um das Herz legen mußte, und wie V. 30 zeigt um das Herz legte. Der Affect war derselbe, wie in Luc. 19, 41, wo er Jerusalem ansah und über sie weinte.

V. 30. „Da er dieses redete, glaubten Viele an ihn." Ein Lichtblick, vgl. 7, 31. 46. Wie sie ihren Glauben kund thaten, wird hier nicht ausdrücklich gesagt. Ohne Zweifel geschah

es durch ein Bekenntniß, welches sie vor der ungläubigen Menge ablegten.

V. 31. „Jesus nun sprach zu den Juden, die ihm geglaubt hatten: wenn ihr bleibet in meinem Worte, so seyd ihr in Wahrheit meine Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen." Die Anrede Jesu zeigt auf der einen Seite, daß sie es ernst meinten, auf der andern, daß sie noch in den Anfängen standen. Das: „wenn ihr bleibet in meinem Worte" (vgl. 15, 7: ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ) weist auf verderbliche Mächte hin, welche sie dem Worte Christi wiederum zu entfremden trachten. Den Commentar gibt die Darlegung der Gefahren, welche den Samen des Wortes Gottes bedrohen — die Bedrängung und Verfolgung (vgl. das: „niemand wird sie aus meiner Hand reißen", 10, 28), die Sorge dieser Welt und der Betrug des Reichthums — in der Parabel vom Säemann Matth. 13, 20—22. Quesnel: „Darin bleiben heißt nicht blos einen vorübergehenden Geschmack davon haben, nicht blos einige Wahrheiten lieben, nicht blos einen Theil ausüben, nicht blos das Aeußere, nicht blos einige Augenblicke, einige Monate, einige Jahre: es heißt alle seine Wahrheiten lieben, sie standhaft ausüben durch das ganze Leben, seine Freude und Wonne aus seinem Gesetze machen." — Zu dem: ihr werdet die Wahrheit erkennen, die Berleb. B.: „Vor dem Glauben muß doch allerdings auch einige Erkenntniß hergehen: wenn man aber in derselben, ob sie gleich gering treu ist, so kommt man vermittelst solchen gläubigen Gehorsams zur rechten zeitigen Erkenntniß, daß man recht in der That erkennt, was man an einer Sache hat. So geht die Erkenntniß fort durch die Treue." Der Sinn ist also: ihr werdet mehr und mehr die Wahrheit erkennen. Der an sich nur gradweise Unterschied wird in der Form des Gegensatzes ausgesprochen, weil gegen die Erkenntniß, welche sie in Zukunft auf dem Wege der Treue erhalten sollten, die gegenwärtige ganz verschwindet. Die Wahrheit ist keine blos gedachte, sie ist die welche in Christo Fleisch und Blut angenommen hat, welcher spricht: ich bin die Wahrheit. Indem sie tiefer und tiefer Christum er-

kannten, erkannten sie auch die Wahrheit, nach der, wie nach der Freiheit, jeder nicht völlig versunkene Mensch eine tiefe natürliche Sehnsucht hat, und diese lebendige Wahrheit machte sie frei von der Knechtschaft der Sünde und des Irrthums, während die blos gedachte Wahrheit völlig ohnmächtig ist: dieselbe Wirkung der Befreiung, welche hier der Wahrheit, wird in V. 36 Christo zugeschrieben. — In dem: wird euch freimachen — zunächst von der Knechtschaft der Sünde, der schlimmsten unter allen, dann aber auch von ihrem Wiederschein, der Knechtschaft der Welt — wirft Jesus absichtlich den Juden einen Zankapfel hin, die sich tief dadurch gedemüthigt fühlen mußten, daß sie, die vermeintlichen Herren der Welt, erst durch Ihn aus der Knechtschaft befreit werden sollten. Dies eine Wort (Bengel: semper id potissimum locutus est, quod oppugnaret praejudicia hominum) gibt Anlaß zu dem heftigsten Zusammenstoße Jesu mit den Pharisäern, über den das Evangelium berichtet, bei dem Jesus sie Lügner und Kinder des Teufels nennt, und der bei den Juden dahin ausläuft, daß sie Steine aufheben ihn zu tödten. Lyser zieht daraus den Schluß, daß das Evangelium nicht immer sanftmüthig vorgetragen werden könne, sondern daß zuweilen mit seinen hartnäckigen Feinden lebhaft und entschieden für die Erhaltung der Wahrheit gestritten werden müsse. Wir haben hier das Gegenstück zu der Liebe und Milde, mit der Jesus zum Vorbilde der Seinen zu gleicher Zeit den werdenden und keimenden Glauben nicht verachtet, sondern ihn annimmt, pflegt und durch heilsame Ermahnungen zu mehren und zu fördern sucht.

V. 33. „Antworteten sie ihm: wir sind Abrahams Same und haben keinem jemals gedient; wie sagst du: ihr werdet frei werden?“ Die Antwortenden sind nicht speciell die an Christum gläubig gewordenen Juden, sondern die Juden im Allgemeinen, dieselben, auf die sich das αὐτοῖς in V. 12. 21 bezieht, mit denen es Jesus in dieser Gruppe gewöhnlich zu thun hat, deren Thema man so bezeichnen könnte: Jesus und die Juden. Von Glauben zeigt sich im Folgenden auch nicht die geringste Spur. Jesus hat es überall mit verhärteten und erbitterten Feinden zu thun,

die ihn tödten wollen, ihn für von einem bösen Geiste besessen erklären, Steine aufheben, die Er Lügner und Kinder des Menschenmörders von Anfang an nennt. Johannes ist viel zu sehr auf die Realität gerichtet, als daß er solchen auf Grund einer bloßen flüchtigen Rührung den Glauben zusprechen sollte. Christus, welcher wußte, was in dem Menschen war, würde an solche nicht die Anrede in V. 31 verschwendet haben. „Es ist auch nicht vermuthlich — sagt die Berleb. B. — daß sie so flugsweise zurückgesprungen. Das geschieht gemeiniglich allgemach und nach und nach, wenn man nicht treu ist." Die ungläubigen Juden betrachten die Rede Christi so als ob sie an sie gerichtet wäre. Das thun sie mit vollem Rechte. In dem: „wird euch frei machen" lag eine scharfe Anklage wider sie, eine Vernichtung aller ihrer hochmüthigen Prätensionen, eine Gleichstellung mit der verachteten Heidenwelt. Wozu sind sie das Volk Gottes, wenn sie des edelsten aller Güter nicht minder entbehren, wie die Heidenwelt? — Jesus hatte nicht von äußerer Freiheit geredet, sondern von einer solchen, welche auch ein Sclave besitzen kann. Schon deshalb können die Juden, wenn sie im Gegensatze gegen ihn sagen: wir haben niemals jemanden gedient, unmöglich die politische Freiheit im Auge haben. Auf diese bezogen würden auch ihre Worte allem Augenscheine widersprechen. Sie dienten damals den Römern und die Schrift bezeugt es in der mannigfachsten Weise, daß das Volk Gottes mehrfach der äußeren Dienstbarkeit der Welt anheimgefallen ist. Schon Abraham wird vorhergesagt, daß sein Same vierhundert Jahre dienen werde in fremdem Lande 1 Mos. 15, 3. In 2 Mos. 20, 2 heißt es: „ich habe dich aus dem Lande Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechte." Das Buch der Richter läßt eine Dienstbarkeit auf die andere folgen. Von Nebucadnezar wird in 2 Chron. 36, 20 gesagt: „Und führte sie weg gen Babel und wurden sein und seiner Söhne Knechte", und in Bezug auf die Persische Zeit heißt es in Neh. 9, 36: „Siehe wir sind heutiges Tages Knechte." Die Juden müssen also etwas Anderes im Auge haben wenn sie sagen: „wir haben Niemand jemals gedient." Frei zu seyn und zu herrschen, das ist ein Privilegium des

wahrhaftigen Volkes Gottes, das in keiner Zeit paufiren kann, das auch durch die äußere Knechtschaft nicht aufgehoben wird. Abrahams wahrhaftiger Same ist nach 2 Mos. 19, 6 ein „Herrscherthum", ein souveränes Volk. Ihm müssen unter allen Umständen seine Feinde heucheln und es schreitet auf ihren Höhen einher, 5 Mos. 33, 29, so daß sie auch als Besiegte ihren Siegern Gesetze geben. Sie schweben stets oben und liegen nicht unten, 5 Mos. 28, 13. 43. Die wahre Gemeinde Gottes hat niemals gedient. Sie hat auch in der äußeren Knechtschaft ihren Adel und ihre Superiorität bewährt. Israel ist unter allen Umständen die Fürstin über die Reiche, Klagel. 1, 1. Man denke nur an Moses im Angesichte Pharaos in Aegypten, an Daniel im Angesichte des Chaldäerköniges: er war ein Knecht dieses Königes und doch erscheint er in C. 5 als sein Herr und Richter und der stolze Nebucadnezar fällt vor ihm in C. 2 auf sein Angesicht. Wo der Geist des Herrn ist, da ist auch die Freiheit und Herrschaft. Die Heiden sind ungeachtet ihrer äußeren Herrschaft Knechte, die Mitglieder des wahrhaftigen Israel sind und bleiben trotz ihrer äußeren Dienstbarkeit Herren, vgl. Klagel. 5, 8: „Knechte herrschen über uns" und Koh. 10, 7: „Ich sah Knechte auf Rossen und Fürsten zu Fuße gehen gleich den Knechten" — eine verkehrte Welt, die Knechte reiten und die Herren gehen. Das Buch Koheleth führt mehrfach den Gedanken aus, daß das äußerlich von der Heidenwelt geknechtete Israel durch den ihm gebliebenen Besitz der Weisheit von oben, durch Gottes Wort und Geist die unbedingte Superiorität über die Heidenwelt behauptet. Der Weisheit muß zu seiner Zeit auch die äußere Macht folgen, 7, 11. 12. 19. 20. 9, 13—18: „Weisheit ist besser denn Kriegsgeräth" u. s. w. Es liegt also der Erwiderung der Juden eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Die Freiheit ist nie nach der äußeren Erscheinung zu bemessen. Die wahrhaftige Freiheit und Superiorität kann dem Volke Gottes nie fehlen, wenn sie in irgend einem Zeitraum fehlte so würde das Reich Gottes zur Phantasie und Lüge werden. Der Irrthum war aber ein doppelter. 1. Sie bezogen, was der Auswahl gehört, gegen den Geist des ganzen A. T. auf das Volk mit

Haut und Haaren. Dem Samen Abrahams ist als solchem die Weltherrschaft garantirt, aber um zu dem wahrhaftigen Samen Abrahams zu gehören, dazu sind ganz andere Bedingungen erforderlich als die bloße leibliche Abstammung. 2. Sie übersahen, daß nach dem Zeugnisse aller Propheten Israel die volle Höhe seiner Bestimmung erst in Christo erreichen sollte. „O Eitelkeit der Kinder Adams — bemerkt Quesnel — sie rühmen sich ihres Adels, weil sie nicht ihre Entwürdigung durch die Sünde kennen." Die äußere Knechtschaft war nicht so unbedeutend wie die Juden sie anschlugen. Sie war nur der Wiederschein des Verlustes des inneren Adels bei der großen Masse des Volkes.

V. 34. „Jesus antwortete ihnen: wahrlich wahrlich ich sage euch, jeder der die Sünde thut ist Knecht der Sünde." Die Juden hatten sich die Freiheit zugesprochen und diese Behauptung darauf gegründet, daß sie Abrahams Same seyen. Jesus nun zeigt zuerst daß die Freiheit ihnen nicht zukommt, dann daß sie nicht Abrahams wahrhaftige Nachkommen sind (Bengel: Jesus exceptioni duplici Judaeorum inverso ordine respondet: et primum orationem de libertate pertexit, deinde de Abrahae liberis disserit). — In Bezug auf das: „wahrlich wahrlich" Lyser: „er wollte von einer großen Sache reden und von einer solchen, welche die Juden schwer zulassen würden; darum bekräftigt er sie ernstlich." Hinter dem allgemeinen Satze: „jeder der die Sünde thut ist Knecht der Sünde" ist der specielle verborgen: ihr, die ihr die Sünde übet, seyd Knechte der Sünde. Jesus weist sie von ihren leeren Prätensionen auf die Wirklichkeit zurück. Sie rühmten sich der Freiheit und befanden sich dabei in der schimpflichsten Knechtschaft, der Knechtschaft der Sünde. Nur diese konnte ihnen Jesus entgegen halten, nicht die der Römer. Es handelte sich nicht um die äußere, sondern um die geistige Hohheit. Der Knechtschaft der Römer war auch die Auswahl unterworfen. Sie kam nur indirect in Betracht, als Widerschein der Knechtschaft, von welcher der Herr hier redet. — Von der Knechtschaft der Sünde ist indirect schon in 1 Mos. 4, 7 die Rede. Denn wenn dort Kain ermahnt wird: „du sollst über sie herrschen", so liegt darin, daß er in Gefahr ist von ihr beherrscht

zu werden. Direct handelt von ihr Pſ. 19, 14: „Auch vor Stolzen bewahre deinen Knecht; nicht mögen ſie herrſchen über mich.“ Die Stolzen im Gegenſatze gegen die Schwachheitsſünden in V. 13 ſind die muthwilligen vorſätzlichen Sünden, die hier als Tyrannen perſonificirt werden, welche danach ſtreben den Knecht Gottes in ihre unwürdige Knechtſchaft zu bringen. Dieſe St. ſcheint hier, wie in Röm. 6, 14 beſtimmt zu Grunde zu liegen. Sie gehört um ſo mehr hieher, da ſie den Beweis liefert, daß die Knechtſchaft der Sünde auch innerhalb des Volkes Gottes eine drohende Gefahr iſt. Dann iſt noch 1 Kön. 21, 20 zu vergleichen: „Und Ahab ſprach zu Elias: haſt du mich gefunden mein Feind? Und er ſprach: ich habe gefunden, weil du dich verkauft haſt das Böſe zu thun in den Augen des Herrn“, Michaelis: et mancipium es teterrimorum vitiorum. Ebenſo V. 25: „Es war keiner wie Ahab, welcher ſich verkaufte das Böſe zu thun in den Augen des Herrn.“ Endlich 2 Kön. 17, 17, wo es von den zehn Stämmen heißt: und ſie verkauften ſich das Böſe zu thun in den Augen des Herrn ihn zu erzürnen, in Anſpielung auf 5 Moſ. 28, 68: „und ihr verkauft euch dort euren Feinden zu Knechten und zu Mägden.“ Was dort von der äußeren Knechtſchaft geſagt worden, wird hier auf die innere übertragen. Dieſe Stellen des Buches der Könige hat Paulus in dem πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν in Röm. 7, 14 vor Augen. Auch die heidniſchen Philoſophen reden viel von einer Knechtſchaft der Sünde. Aber die Tiefe dieſes Schadens vermögen ſie nicht zu erkennen und meinen daher daß jeder ſich durch ſeine eigne Kraft davor bewahren und von ihm wieder frei machen kann.

V. 35. „Der Knecht aber bleibt nicht ewiglich im Hauſe, der Sohn bleibt ewiglich.“ Ganz mit Unrecht iſt bemerkt worden: „Zuerſt wird in einem allgemeinen Erfahrungsſatze des bürgerlichen Lebens das entgegengeſetzte Verhältniß des Sclaven und des Sohnes zum Hauſe, worin beide ſind bezeichnet.“ Der Knecht iſt vielmehr der Knecht in dem in V. 34 bezeichneten Sinne: ein Knecht ſolcher Art. Die Sentenz iſt eine allgemeine. Die Knechte im gewöhnlichen Sinne blieben aber unter Umſtänden

ewiglich im Hauſe, ſo daß alſo auf ſie die allgemeine Sentenz nicht paßt. Der Knecht wurde im ſiebenten Jahre der Dienſtbarkeit frei. Wenn er aber vorzog in der Hörigkeit zu bleiben, ſo ſollte das neue Verhältniß durch einen in 5 Moſ. 15, 17 vorgeſchriebnen Ritus beſiegelt werden „und er wird dir — heißt es dort — zum ewigen Knechte", LXX: καὶ ἔσται σοι οἰκέτης εἰς τὸν αἰῶνα. Die Sentenz paßt aber auf das gewöhnliche Verhältniß um ſo weniger, da hieher nur die gewaltſame Austreibung des Knechtes durch den Herrn gehören würde, die nur ſehr ſelten vorkam. Was bei den Knechten im gewöhnlichen Sinne unter Umſtänden geſchieht, daß ſie ausgetrieben werden, wenn ſie ſich nämlich unnütz machen, wie man das an dem wahrſcheinlich hier zu Grunde liegenden Beiſpiele der Sclavin Hagar und ihres Sohnes ſehen kann, der weil er Muthwillen trieb gegen den Sohn des Hauſes aus dem Hauſe ausgeſtoßen wurde, während der Sohn des Hauſes darin blieb, 1 Moſ. 21, 10, Gal. 4, 30 *) — das geſchieht bei dem Knechte dieſer Art ohne Ausnahme. — Iſt der Knecht der Knecht im geiſtlichen Sinne, ſo iſt auch das Haus im geiſtlichen Sinne zu nehmen, als Bezeichnung des Reiches Gottes, welches im A. B. durch ein Haus, den Tempel repräſentirt wurde, vgl. über den Tempel als Symbol des Reiches Gottes Beiträge 3 S. 631 f.; er erſcheint vielfach als das geiſtliche Wohnhaus des ganzen Bundesvolkes. An dies geiſtliche Haus werden wir um ſo mehr denken müſſen, da das zweite Glied ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα ſich auf Pſ. 23, 6: „und ich wohne im Hauſe des Herrn immerdar" und auf Pſ. 27, 4 bezieht: „Eins bat ich vom Herrn, danach tracht' ich, daß ich wohne im Hauſe des Herrn alle Tage meines Lebens", wo das Haus des Herrn der Tempel, als die ideale Wohnſtätte des Volkes Gottes und als Symbol der Kirche, iſt. Unter dem Bilde des Hauſes Gottes erſcheint die Kirche auch in 1 Tim. 3, 15. 2 Tim. 2, 20. Epheſ. 2, 19. — Der Knecht iſt zunächſt und

*) Calvin: Locum occupabunt in ecclesia Dei, sed qualem Ismael ad breve tempus sibi usurpaverat, servus libero fratri insultans. Lyſer: haec expulsio servorum peccati ex domo Dei adumbrata fuit in Ismaele, qui et ipse per annos c. 14 vixit in familia Abr.

formell eine ideale Person, s. v. a. „jeder der die Sünde thut.“ Der allgemeine Satz wird aber in specieller Beziehung auf die vorliegenden Verhältnisse ausgesprochen. Die Anwendung ist: und so könnt auch ihr nicht im Hause Gottes bleiben, weil ihr solche Knechte seyd. Ist der Knecht zunächst eine ideale Person, so muß auch der Sohn eine ideale Person seyn, wofür auch die Beziehung auf Ps. 23, 6 spricht, wo nicht David redet, sondern das wahrhaftige Israel, also eine reale Vielheit — beide Gründe sprechen gegen diejenigen, welche wie Lampe unter dem Sohne hier ohne Weiteres und ausschließlich Christum verstehen. Der Sohn im geistlichen Sinne ist derjenige, der zu dem Herrn des geistlichen Hauses in demselben Verhältnisse steht, in dem der geistliche Sohn zum Vater, dem der innigsten Liebesgemeinschaft, wie auf Grund dieser im A. T. Israel als Sohn Gottes bezeichnet wird, z. B. in 2 Mos. 4, 22. Hos. 11, 1, vgl. über den Begriff des Sohnes Gottes meinen Comm. zu Ps. 2, 7, wo u. A. bemerkt wurde: „Wo Gott im A. T. als Vater bezeichnet wird, wo von Sohnschaft Gottes die Rede ist, da wird durch eine abgekürzte Vergleichung hingewiesen auf seine innige Liebe, ähnlich der des Vaters zu dem Sohne, vgl. St. in denen die Vergleichung entwickelt hervortritt, wie Ps. 103, 13.“ — Die ideale Person des Sohnes hier wird zunächst vertreten durch die wirkliche Person Christi, dann aber auch durch diejenigen, die er von der Knechtschaft der Sünde befreit und in die Innigkeit der Liebesgemeinschaft mit Gott eingeführt hat, vgl. C. 1, 12: „So viele ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht Gottes Kinder zu werden.“ — Der allgemeine Satz, auf die vorliegenden Verhältnisse angewandt, besagt: Die gottlosen Juden werden aus dem Reiche Gottes ausgestoßen werden, dasselbe verbleibt Christo und seinen wahrhaftigen Gliedern, vgl. Matth. 8, 12. 21, 43. Anton: „Weil sie wegen Abrahams und als sein Same zum Hause Gottes gehören wollten absolute, so will Christus sagen: Ach sagt nicht davon. Es ist noch nicht aller Tage Abend. Solche Leute wie ihr können nicht im Hause Gottes bleiben, der Sohn Gottes bleibt ewiglich und die am Sohne Theil haben. — Das ist so das Schlupfloch: wir gehören doch ins Reich Gottes,

wir sind doch Glieder der Kirche. Christus aber sagt: das hilft euch nicht. Wenn ihr gleich membra ecclesiae eine Weile seyd, das dürft ihr gar nicht anführen, sondern vielmehr eben das gereicht euch zu desto größerer Verantwortung, daß Gott euch hat in sein Haus aufgenommen, daß ihr solltet fromme Kinder seyn, aber ihr erweist euch ja recht knechtisch. Heraus aus dem Hause! es geht nicht immer so an."

V. 36. „Wenn euch also der Sohn freigemacht, so werdet ihr wirklich frei seyn." Der Satz schließt sich an V. 34 an, wo hinter dem allgemeinen Satze der specielle verborgen ist: ihr weil ihr die Sünde thut, seyd Knechte der Sünde. V. 35, der nur einen Nebengedanken enthält, auf die gefährlichen Folgen der Sünde hinweist, den dadurch herbeigeführten Verlust des edelsten aller Güter, der Theilnahme an dem Reiche Gottes, kommt nur insofern in Betracht, als er die Juden antreiben muß das in Christo dargebotene Gut begierig zu ergreifen. Also, da ihr Knechte der Sünde seyd, somit nicht von Hauf' aus frei, wie ihr wähnt. — Christus hätte sagen können: wenn ich euch frei mache. Er redet aber von sich als dem Sohne um darauf hinzuweisen, daß die Sohnschaft, von der in V. 35 die Rede gewesen, in seiner Person ihr Fundament hat, so daß Niemand ihrer theilhaftig seyn kann, der außer dem Zusammenhange mit ihm steht, vgl. C. 1, 12. Berleb. B.: „Hier steigt die Rede hinauf zu dem Sohn, von welchem alle anderen Gnadenkinder ihre Geburt und Privilegia haben." — Das ὄντως bildet den Gegensatz gegen die eingebildete Freiheit der Juden, vgl. V. 33. „Meine Freiheit — sagt Quesnel — ist dasjenige in mir, was am meisten knechtisch und sclavisch ist, so lange Du sie nicht befreiest. Je mehr Du sie sich selbst überlässest, um so weniger wird sie frei seyn."

V. 37. „Ich weiß, daß ihr Same Abrahams seyd, aber ihr suchet mich zu tödten, weil mein Wort nicht fortgeht unter euch." Die Juden hatten in V. 33 ihre Behauptung ein freies Volk zu seyn, darauf gegründet, daß sie Abrahams Same seyen. Wäre die Voraussetzung richtig, so würde auch der Schluß richtig seyn. Zu Abraham wird gesagt in 1 Mos. 22, 17: „dein Same

wird besitzen das Thor seiner Feinde", ferner: „es sollen gesegnet werden in dir und deinem Samen alle Geschlechter der Erde", 1 Mos. 12, 3. 22, 18, wodurch die ganze übrige Welt von dem Samen Abrahams in Abhängigkeit gesetzt und ihm zu Füßen gelegt wird. Der Same Abrahams ist das Herrscherthum von Priestern in 2 Mos. 19, 6. Von ihm wird in Jes. 61, 5. 6 gesagt: „Und es stehen Fremde und weiden eure Heerde und Söhne des Auslandes sind eure Ackerbauer und Weingärtner. Und ihr werdet Priester des Höchsten genannt werden, Diener unseres Gottes wird man euch nennen, das Vermögen der Heiden werdet ihr essen und in ihre Ehre eintreten." Wem für die Zukunft solche hohe Stellung bestimmt ist, der muß schon in der Gegenwart unvergleichlichen Adel besitzen. Der Fehler der Juden lag nicht in der hohen Meinung, die sie von dem Samen Abrahams hatten, sondern darin, daß sie ohne weiteres die leibliche Abkommenschaft Abrahams mit seinem Samen identificiren. Von dieser geistlosen Auffassung hätte sie schon die Geschichte der Patriarchen selbst befreien sollen, das Beispiel Ismaels und Esaus, vgl. das: in Isaac soll dir Same genannt werden, 1 Mos. 21, 12. Zur wahrhaftigen Sohnschaft eines Mannes wie Abraham gehört mehr als die bloße leibliche Abstammung, gehört, daß man dem Vater in demjenigen gleich ist, was den Mittelpunct seiner Existenz bildete. Wer darin ihm ungleich ist, der gehört nicht zu seinem Samen, wer darin ihm gleich ist, der kann in diesen Samen eingekindet werden, wie schon unter dem A. B. selbst der gesetzliche Weg zu dieser Einkindung eröffnet war, wie die Propheten verkünden, daß sie dereinst in dem ausgedehntesten Maße erfolgen werde. Samuel, den Eli in 1 Sam. 3, 6 seinen Sohn nennt, war dies in wahrhaftigerer Weise als seine ungerathenen leiblichen Söhne. „Mein Vater, mein Vater" spricht Elisa zu Elias in 2 Kön. 2, 12. Auf der andern Seite gibt Ezechiel in C. 16, 3 den entarteten Mitgliedern des Bundesvolkes den Amoriter zum Vater. Sacharja redet in C. 14, 21 von Cananitern im Hause des Herrn. Jesaias nennt in C. 1, 10 die Fürsten Israels Fürsten Sodoms und das Volk Israel Volk Gomorrhas und schließt sie damit von dem wahren Volke Samen

Abrahams gänzlich aus, vgl. Jer. 23, 14. Canaan ſo wird das entartete Bundesvolk auch in Hoſ. 12, 8 genannt. Jeſus nun geſteht den Juden zu, daß ſie in einem gewiſſen Sinne allerdings Nachkommen Abrahams ſeyen, führt aber aus der Stellung, die ſie gegen ihn einnehmen, den Beweis, daß ſie es in dem wahrhaftigen und hier allein in Betracht kommenden Sinn nicht ſeyen, daß ſie da vielmehr einem ganz anderen Vater angehören, den er hier vorläufig noch nicht nennt um ihre Aufmerkſamkeit zu ſpannen. Der Same Abrahams meines Liebenden, ſo wird die wahrhaftige Gemeinde Gottes in Jeſ. 41, 8 bezeichnet. Die Liebe Gottes, nicht des abſtracten Gottes, ſondern des ſich in ſeinem Engel offenbarenden, der uns von 1 Moſ. 16 an in der Geſchichte der Patriarchen überall entgegentritt, das wird hier als das Weſen Abrahams bezeichnet, das ſich in ſeinem Samen abſpiegeln muß. Wer Chriſtum, den im Fleiſche erſchienenen Engel des Herrn zu tödten ſucht, der iſt dieſes Weſens nicht theilhaftig, der kann auch nicht zu Abrahams Samen gehören. — Daß ſie Chriſtum zu tödten ſuchen hat ſeinen Grund darin, daß ſein Wort unter ihnen nicht fortſchreitet. Es iſt vielfach erklärt worden: „weil mein Wort unter euch nicht Raum findet.“ Der Sinn iſt nach dieſer Auffaſſung ein ſehr paſſender, Quesnel: „das Wort Gottes verlangt ein leeres Herz. Ein Herz voll von irdiſchen Planen, fleiſchlichen Intereſſen, von Ehrgeiz, Gedanken ſein Glück zu machen, weltlichen Händeln, Liebe zu Vergnügungen und den unnützen Dingen dieſes Lebens iſt nicht geeignet den evangeliſchen Samen aufzunehmen.“ Aber dieſe Erklärung läßt ſich ſprachlich nicht rechtfertigen. Χωρεῖν hat in dem Sprachgebrauche der claſſiſchen Schriftſteller eine doppelte Bed. 1. gehen und 2. faſſen. In beiden Bedeutungen kommt es auch im N. T. vor und ſonſt in keiner andern. Die zweite gibt keinen paſſenden Sinn, die erſte dagegen erſcheint als ganz angemeſſen, wenn man das Gehen im Sinne des Fortganges nimmt, wie bei Ariſtophanes die Worte χωρεῖ δὴ τὸ πρᾶγμα von dem Scholiaſten erklärt werden προκόπτει τὸ ἔργον. Das Gehen bildet hier ebenſo wie das Laufen in 2 Theſſ. 3, 1: ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ den Gegenſatz gegen das Stille-

ſtehen. Es wollte unter den Juden mit dem Worte Chriſti nicht fort. Es ſtieß unter ihnen auf mächtige Hinderniſſe, welche ſeinen Lauf aufhielten.

V. 38. „Ich rede, was ich bei meinem Vater geſehen habe, ſo thut auch ihr, was ihr bei eurem Vater geſehen habt.“ „Wer ſchaudert nicht — ſagt Quesnel, wenn er dieſe beiden Muſter betrachtet, welche ſo entgegengeſetzt ſind und keine Mitte haben, Gott oder der Teufel. Wer ſein Leben nicht in Uebereinſtimmung bringt mit dem Willen Gottes, deſſen Kind er ſich nennt, läßt ſich leiten und fortziehen zu dem Willen des Teufels und wählt ihn zu ſeinem Vater.“ Das: was ihr bei eurem Vater geſehen habt, weiſt hin auf die Scenen des A.T., in denen uns der Satan in ſeinem ſchändlichen Thun in plaſtiſcher Anſchaulichkeit entgegentritt, die Geſchichte des Falls, vgl. V. 44, den Prolog des Buches Hiob, das dritte Cap. Sacharjas. Die Lesart ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός iſt aus dem Verkennen dieſer Beziehung hervorgegangen. „Die Pronomina μου und ὑμῶν — bemerkt Meyer — ſind nach ſehr erheblichen Zeugen mit Lachmann und Tiſchendorf als unfeine Scheidungsſätze zu tilgen.“ Aber grade dieſe Scheidung gehörte zur Deutlichkeit und zum Nachdruck. Der Ausdruck wird durch die Weglaſſung rhetoriſch ſpitzer, aber das wird nicht als ein Vorzug betrachtet werden können. Der Imperat. thut liegt auf gleicher Linie mit dem auffordernden πληρώσατε in Matth. 23, 32, und dem ποίησον in Joh. 13, 27. Jeſus will ſie nicht daran hindern, iſt es ihnen recht, ſo iſt es ihm auch recht. Indem ſie es thun bewirken ſie, daß Gott zu ihnen an ſeinem Rechte kommt.

V. 39. „Sie antworteten und ſprachen zu ihm: Unſer Vater iſt Abraham. Spricht Jeſus zu ihnen: wenn ihr Abrahams Kinder wäret, thätet ihr Abrahams Werke. V. 40. Nun aber ſucht ihr mich zu tödten, einen Menſchen, der ich euch die Wahrheit geſagt, die ich gehört von Gott. Das hat Abraham nicht gethan. V. 41.a Thuet ihr die Werke eures Vaters.“ Die Antwort der Juden hat den Zweck Jeſum zum Widerſpruche zu reizen und alſo zu erfahren, wen er unter dem anderen Vater verſtehe. Jeſus aber begnügt vorläufig ſich damit, ihnen noch

weiter zu beweiſen, daß Abraham nicht ihr Vater ſeyn kann. Doch weiſt er zu Ende noch einmal nachdrücklich darauf hin, daß ſie einen andern Vater haben, damit der Faden nicht abgeriſſen werde. — Jeſus ſagt: wenn ihr Kinder Abrahams wäret, ſo thätet ihr Abrahams Werke, und: dies hat Abraham nicht gethan. Man könnte den Gegenſatz im Allgemeinen in Abrahams Frömmigkeit, ihrer Gottloſigkeit finden, aber da Jeſus nicht von der letzteren im Allgemeinen redet, ſondern davon, daß ſie ihn tödten wollen, ſo liegt es näher, ſich in der Geſchichte Abrahams nach einem Vorgange umzuſehen, welcher einen ſpecielleren Gegenſatz darbietet. Da tritt uns nun ſogleich 1 Moſ. 18 entgegen, die herzliche Freude, mit der Abraham Jehova oder ſeinen Engel (Chriſtol. 1 S. 129 f.) bei ſich aufnimmt, ſich niederwirft auf die Erde und ſpricht: „Herr habe ich Gnade gefunden in deinen Augen, ſo gehe nicht vor deinem Knechte über.“ An dieſen Vorgang, bei dem nicht minder wie hier die menſchliche Verhüllung vorhanden iſt, zu denken, liegt um ſo näher, da Jeſus auch in V. 25 auf ſeine Identität mit dem Engel des Herrn hinweiſt. Aller Zweifel aber wird ausgeſchloſſen durch V. 56, wo Jeſus ſich beſtimmter auf dieſen Vorgang bezieht.*) „Einen Menſchen“: als drei Männer werden wegen ihrer Erſcheinung in Menſchengeſtalt auch Jehova und die beiden Engel, die bei Abr. einkehrten in 1 Moſ. 18, 16 bezeichnet, vgl. Röm. 5, 15. 1 Tim. 2, 5.

V. 41.b „Sprachen ſie nun zu ihm: wir ſind nicht aus Hurerei geboren, wir haben Einen Vater, Gott.“ Jeſus hatte von Neuem darauf hingewieſen, daß die Juden einen anderen Vater haben als Abraham. Einen anderen menſchlichen Vater konnte er nicht meinen. Er ſelbſt hatte ihnen die leibliche Abſtammung von Abraham zugeſtanden. Hatte er aber einen außermenſchlichen Vater im Auge, ſo ſprach er ihnen mit der Kindſchaft Abrahams zugleich die Kindſchaft Gottes ab. Dieſe behaupten ſie daher gegen ihn. — Wenn Gott ihr Vater nicht

*) Schon Lampe bezieht die Worte auf die familiares Abrahami cum Christo in forma humana apparente congressus, veneratione ac amore plenos, atque adeo a Judaorum facinore ut quam maxime abhorrentes.

seyn sollte, so lag es nahe anzunehmen, daß er sie den Götzen zuweisen wollte, um so mehr, da in den Propheten das abtrünnige Volk nicht selten als Götzenbrut erscheint. Aber diesen Vorwurf meinen sie mit um so größerem Rechte abweisen zu können, da der äußere Götzendienst, der in der Zeit der Propheten sich so verführlich erwies, längst geschwunden war, Alles äußerlich dem Einen wahren Gott anhing. — Die Hurerei ist der unreine Verkehr mit den Götzen. Schon im A. T. erscheint die Hurerei nicht selten als die Gattung, unter welcher der Ehebruch als Art begriffen ist. Es heißt z. B. in Richt. 19, 2: „Und es hurete wider ihn sein Kebsweib" und der geistliche Ehebruch wird nicht selten als Hurerei bezeichnet, z. B. in 2 Mos. 34, 15: „und sie huren hinter ihren Göttern", 3 Mos. 17, 7: „die Böcke, denen sie nachhuren", Ez. 20, 30: „hinter euren Götzen huret ihr." Die einzelnen, die von der Nationalsünde der Hurerei oder Abgötterei inficirt sind, erscheinen als geistige Kinder, die aus diesem unreinen Verkehr hervorgegangen. Auch diese Ausdrucksweise ruht auf altteſtamentlichem Grunde. In Jes. 57, 3 heißt es: „Und ihr tretet her, ihr Söhne der Zeichendeuterin, du Same des Ehebrechers und der Hure." Die Zeichendeuterin und die Hure ist dort die abtrünnige Zion. Der Ehebrecher ist das Götzenthum. Die einzelnen mit der Abgötterei Inficirten erscheinen als Kinder, die aus dem unreinen Verkehr Zions mit den Götzen hervorgegangen. Zu Hoseas spricht der Herr in C. 1, 2: „nimm dir ein Weib der Hurereien und Kinder der Hurereien." Das Weib, die Gemeinde Israel, gehört dort den Hurereien insofern an als sie dieselben treibt, die Kinder insofern als sie aus ihnen hervorgehen, vgl. C. 2, 6. 7. In Hos. 5, 7 heißt es: „am Herrn sind sie treulos geworden, denn fremde Kinder haben sie (die Gemeinde als Ganzes) geboren." — Der „Eine Vater" steht entgegen den vielen Vätern, welche sie haben würden, wenn sie Götzendiener wären. In Jer. 3, 1: „du hast gehuret mit vielen Buhlen", haben wir den Gegensatz, auf den sich das: „wir haben Einen Vater, Gott" bezieht, vgl. Jes. 57, 8, wo die schamlose Zion ihr Lager weit macht, damit es recht viele Ehebrecher fassen könne, das „alle deine

Buhlen" in Ez. 16, 37 und das: „an allen ihren Götzen hat sie sich verunreinigt" in Ez. 23, 7. — Jesus hat absichtlich die Juden dahin getrieben, daß sie Gott ihren Vater nennen. Nun hat er die rechte Unterlage gewonnen für die Aussage, daß der Teufel ihr Vater, Bengel zu 41ª: hujus nomen nondum exprimitur sed idem mox ut Judaei audent Deum appellare patrem suum, expresse appellatur, Diabolus.

V. 42. „Jesus nun sprach zu ihnen: wenn Gott euer Vater wäre, so liebtet ihr mich, denn ich bin von Gott ausgegangen und komme, denn ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern jener hat mich gesandt." Gott kann nicht der Vater der Juden seyn. „Denn wenn man Gott wahrhaft liebt, so hat man Ehrerbietung gegen alle die, welche zu uns in seinem Auftrage reden und man ehrt ihn in seinen Dienern." (Quesnel.) Es ist nicht umsonst in der ersten Tafel des Decaloges den Geboten, die sich direct auf das Verhalten gegen Gott beziehen, ein solches angefügt, welches diejenigen zu ehren gebietet, welche er auf Erden mit dem Abglanz seiner Herrlichkeit betraut hat. Die Erfüllung dieses Gebotes ist der Prüfstein für die Erfüllung der vorhergehenden. Wer die Oberpersonen nicht ehrt, die er sieht, wie sollte der Gott ehren, den er nicht sieht? An der Spitze derjenigen, welche der Abglanz der Herrlichkeit Gottes sind, steht Jesus Christus. Wer ihn nicht von ganzem Herzen liebt und ehrt, zeigt eben dadurch, daß sein Gottesdienst nur Lüge, Schein und Heuchelei ist. Locus hic — sagt Calvin — diligenter notandus est, nullam esse pietatem, nullum timorem Dei ubi Christus rejicitur. Das: „ich bin von Gott ausgegangen" weist auf Micha 5, 1 hin: „und seine Ausgänge sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit", wo im Gegensatze gegen den menschlich niedrigen Ursprung des Messias sein göttlich großer Ausgang hervorgehoben wird, das ἥκω ich komme, welches abgesehen von der altteſt. Grundst. etwas Befremdendes und Ueberflüssiges hat, weist hin auf Mal. 3, 1: „plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet und der Bundesengel, den ihr begehret, siehe er kommt, spricht Jehova Zebaoth." In dem: der Bundesengel, der Bote Gottes, der um des Bundes willen

andt wird, hat das Folgende ἐκεῖνός με ἀπέστειλε ſeine
undlage.

V. 43. „Warum verſtehet ihr meine Rede nicht? Weil
mein Wort nicht hören könnt.“ Ueber hören in dem Sinne
Verſtehens zu C. 6, 60. Ihr Hören iſt ſo gut wie kein
ren, weil es blos mit dem leiblichen Ohre geſchieht. Obgleich
λιά und λόγος lexicaliſch verſchieden ſind, ſo hätte doch ebenſo
das eine an die Stelle des andern geſetzt werden können.
r das Streben nach Abwechſelung im Ausdrucke hat an der
eiten Stelle die Setzung des λόγος herbeigeführt, wie ebenſo
ch das ἀκούειν ſtatt γινώσκειν. Es könnte auch ſtehen ὅτι οὐ
ασθε γινώσκειν τὴν λαλιὰν τὴν ἐμήν. Der ganze Nachdruck
yt auf dem: ihr können nicht. Es iſt ein Zeichen tiefſten
rabgekommenſeyns, wenn man die Wahrheit gar nicht mehr
ſtehen kann, vgl. Jerem. 6, 10 LXX: ἰδοὺ ἀπερίτμητα τὰ
α αὐτῶν καὶ οὐ δυνήσονται ἀκούειν, Joh. 12, 39, wo das
ht glauben auf das nicht glauben können zurückgeführt wird,
m. 8, 7. 1 Cor. 2, 14. „Der Himmel — ſagt Quesnel —
ein fremdes Land für die Kinder der Erde und die Sprache
: Geheimniſſe Gottes iſt nicht verſtändlich für die, welche nur
ren von Fleiſch und Blut haben.“ Es gilt von der Fähig-
t zum Verſtändniß der göttlichen Wahrheit das: widerſtehe
i Anfängen. Den einzelnen Acten freiwilliger Verſchmähung
d Abweiſung des göttlichen Wortes, Unterdrückung der empfan-
ien Eindrücke, folgt mehr und mehr ein Zuſtand, bei Ein-
nen und bei ganzen Zeitaltern und Völkern, der furchtbare
ſtand eines ſolchen, der zerrüttete Sinne hat und unfähig zum
lauben iſt, die Verdummung und Verdumpfung in Bezug auf
höhere Wahrheit. Wo es mit einem Volke ſo weit gekommen
da ſteht es an der Schwelle des Gerichtes, wie Jeſaias C. 6
s zeigt, wo in V. 9 ein dem hier bezeichneten ganz analoger
ſtand geſchildert wird: „Und er ſprach: gehe und ſprich zu
ſem Volke: höret und höret und nicht ſollt ihr einſehen, und
et und ſehet und nicht ſollt ihr erkennen.“ Sie werden zwar
ßerlich noch fortwährend das Wort Gottes vernehmen, aber es
gt ein Bann auf ihnen, ſo daß ſie es nicht verſtehen, nicht

innerlich sich aneignen können. Sie werden sehen, aber sie sollen nicht einsehen. — Es ist leider nicht zu verkennen, daß der hier geschilderte Zustand, die Unfähigkeit die göttliche Wahrheit zu erkennen, sich auch unter uns jetzt in vielfachen Symptomen kund gibt, daß für die deutlichste und klarste Auseinandersetzung der gesunden Lehre sich kein Verständniß mehr findet, die geistlichen Sinne so zerrüttet sind (2 Tim. 3, 8), daß sie nicht mehr zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen. — Jesus hatte in V. 42 gezeigt, daß die Juden nicht Kinder Gottes seyn können. Auf die Nennung ihres wahren Vaters, wie sie in V. 44 geschieht, bereitet er hier vor durch die Schilderung ihres tief versunkenen geistlichen Zustandes, welcher „die Grundlage bildet für den entsetzlichen Aufschluß, daß sie vom Teufel sind." (Stier.)

V. 44. „Ihr seyd vom Vater dem Teufel und die Begierden eures Vaters wollt ihr thun. Jener war ein Menschenmörder von Anfang, und in der Wahrheit stehet er nicht, weil keine Wahrheit in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, redet er aus dem Eignen, weil er Lügner ist und der Vater desselbigen." Jesus nennt nun den Vater, dem die Juden wahrhaftig angehören, im Gegensatze gegen die prätendirte Kindschaft Abrahams und Gottes. Was heißt den Teufel zum Vater haben? Es versteht sich von selbst, daß die leibliche Seite auszuschließen ist. Jesus hatte in V. 37 anerkannt, daß nach dieser die Juden Same Abrahams sind. Es ist ein geistiges Verhältniß, in dem der Satan originell und productiv, der Mensch von ihm influirt und geleitet ist. Daß nicht an eine bloße Gleichheit der Gesinnung (Augustinus: non nascendo sed imitando) daß vielmehr an reale Einflüsse zu denken ist, zeigt das entgegengesetzte: aus Gott seyn, zeigt Matth. 15, 13, wo die Gottlosen, speciell die Pharisäer als Pflanzen erscheinen, welche nicht der himmlische Vater gepflanzt hat, sondern der Teufel, Matth. 13, 38. 39, wonach der Feind den Lolch sät, der Satan in gleicher Weise im Besitze der Gemüther der Seinigen ist, wie Christus, als der Erzeuger ihrer Bosheit erscheint, Joh. 13, 2 wonach der Teufel Judas böse Gedanken ins Herz wirft, 13, 27, wonach er in ihn hineinfährt,

poc. 16, 13: „Und ich ſah aus dem Munde des Drachen und
us dem Munde des Thieres und aus dem Munde des falſchen
ropheten drei unreine Geiſter wie Fröſche ausgehen über die
önige der Erde.“ Von dem Satan gehen ebenſo reale Aus-
üſſe aus als von Chriſto. Wie bei den Kindern Gottes, ſo iſt
uch bei den Kindern des Teufels ein Same, 1 Joh. 3, 9. 10,
o nach V. 10 dem Satze in V. 9 der andere zur Seite ge-
ellt werden kann: „jeder, der aus dem Teufel geboren iſt, thut
ünde, weil ſein Same in ihm bleibt und er ſündigen muß,
eil er aus dem Satan geboren iſt.“ Die Menſchen ſind in
ie Mitte geſtellt zwiſchen dem guten Geiſte, der von Chriſto,
nd dem böſen, der von dem Satan ausgeht. — Die Grund-
elle für das: „ihr ſeyd vom Vater dem Teufel“, iſt 1 Moſ.
, 15, wo die Böſen als der Schlangenſame bezeichnet werden,
ieſelbe Stelle, auf welche der Herr in Matth. 13, 39 anſpielt:
ὁ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτά ἐστιν ὁ διάβολος. An der Bezie-
ung auf dieſe Stelle kann hier um ſo weniger gezweifelt wer-
en, da der Herr im gleich Folgenden ſich ausdrücklich auf 1 Moſ. 3
eziehet. — Die unmittelbare Folge jeder geiſtlichen Vaterſchaft
t die Gemeinſchaft der Neigungen mit dem Erzeuger, deſſen
ame in dem Erzeugten bleibt. „Das Gelüſte des Vaters wollt
hr thun“: dies wird im Folgenden weiter ausgeführt; jener
ar ein Menſchenmörder von Anfang, und ſo ſuchen ſie Chriſtum
u tödten, ihn, der dem ganzen Menſchengeſchlechte das Leben
ringt; er bediente ſich zu ſeinem Mordplane der Lüge, und ſo
ieten ſie alle Künſte der Lüge auf den Sohn in einen Gottes-
äſterer zu verwandeln, ſich ſelbſt, während ſie in Wahrheit Feinde
ottes ſind, in Eiferer für ſeine Ehre. — „Jener war ein
enſchenmörder von Anfang.“ In der von Nitzſch, Lücke und
l. erneuerten Annahme, daß der Satan hier mit Beziehung auf
ie Mordthat des Kain der Menſchenmörder von Anfang ge-
annt werde, iſt allerdings ein wahres Moment. Dies zeigt die
ergleichung von 1 Joh. 3, 12. 15 und von Apoc. 12, 3, vgl.
einen Comm. zu d. St. Dann hat auch das: „ihr ſucht mich
u tödten“, in V. 40 eine directere Parallele an Kains Bruder-
ord als an dem Tode, den Satan über die erſten Eltern

brachte, wenn es gleich durchaus falsch ist zu behaupten, der Satan habe damals nur einen geistigen Mord begangen, der hier nicht in Betracht kommen könne. Auch der leibliche Tod kam durch Verführung des Satans über das menschliche Geschlecht, vgl. 1 Mos. 2, 17. 3, 19. Weish. 2, 24. Röm. 5, 12. Unbedingt verwerflich aber wird die Beziehung auf Kains Brudermord, wenn sie sich als die alleinige oder auch nur die vorwiegende geltend macht. Der Brudermord Kains kommt vielmehr nur als Ausfluß des bösen Principes in Betracht, welches durch die erste Verführung in das Menschenleben eingeführt worden, wie er ja auch schon in der Genesis selbst als die Frucht des in C. 3 gepflanzten Giftbaumes erscheint. Es war derselbe Mordgeist, der den Satan antrieb durch die Lüge: „ihr werdet nicht sterben", die Menschen unter die Herrschaft des Todes zu bringen, und der in Kain geschäftig war und ihn verleitete seinen frommen Bruder zu würgen. Gegen die ausschließliche Beziehung auf die That Kains spricht 1. daß der Menschenmord Satans in die engste Verbindung mit seiner Lüge gesetzt wird, die bei der That Kains gar nicht vorkommt, während bei der Verführung der ersten Menschen die Lüge, die Vorspiegelung hoher zu erreichender Güter, die Verdächtigung Gottes, das Mittel war, wodurch er die Menschen verführte und in die Gewalt der Sünde brachte. Die Worte Jesu führen, einfach aufgefaßt, auf einen Vorgang in der Urzeit, wobei Mord- und Lügengeist Hand in Hand gehen. 2. Von einer Mitwirkung Satans bei Kains That ist in der Genesis nicht ausdrücklich die Rede. Die Gewißheit für dieselbe ist nur dann gegeben, wenn diese Thatsache in inniger Verbindung aufgefaßt wird mit dem, was der Satan gegen die ersten Menschen verübte, wenn hinter der Schlange der Satan verborgen ist. Jesus trägt, wo er es mit den Juden zu thun hat, keine Geheimlehren vor. Er beruft sich auf offen in der Schrift vorliegende Thatsachen. 3. Das: „ihr seyd vom Vater dem Teufel", weist hin auf den Schlangensamen in 1 Mos. 3, 15. 4. Das: „von Anfang", weist hin auf eine Thatsache, welche in die ersten Anfänge des Menschengeschlechtes gehört und die ersten Eltern zum Gegenstande hatte. Jedenfalls muß die betreffende

Thatsache die erste seyn, in der sich der Teufel als Menschenmörder kundgab. Ueberall sonst im N. T. deutet ἀπ' ἀρχῆς, τὴν ἀρχήν, κατ' ἀρχάς hin auf 1 Mos. 1—3, vgl. C. 1, 1. 2. 3, 25. 1 Joh. 1, 1. 2, 13. Matth. 19, 4. 8. Mc. 10, 6. 13, 19. Hebr. 1, 10. C. 4 kann hier in der bezeichneten Weise mit befaßt seyn. Aber die ausschließliche Beziehung darauf würde ohne Analogie seyn. 5. Jesus sagt, der Satan stehe nicht in der Wahrheit, bewege sich nicht in ihrem Elemente, weil keine Wahrheit in ihm sey. Dies weist auf eine offenkundige Thatsache hin, in welcher der Satan sein wahrheitsloses Wesen kundgegeben. Eine solche liegt aber nur in der Geschichte des Sündenfalles vor. 6. Jesus nennt den Satan nicht blos einen Lügner, sondern bezeichnet ihn auch als den Vater der Lügner. So kann der Satan nur bezeignet werden in Bezug auf eine schriftmäßig konstatirte Lüge von ihm, welche allen Lügen auf Erden voranging. Das ist die in 1 Mos. 3, 4. 5. Das: „und der Vater desselbigen", correspondirt dem: „im Anfang." — „Und er stand nicht in der Wahrheit, weil keine Wahrheit in ihm ist." Die in älterer Zeit gewöhnliche Beziehung der Worte: ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν auf den Fall des Satans, 2 Petr. 2, 4. Jud. 6, ist mit Recht aufgegeben worden. Gegen sie entscheidet zuerst was Ernesti bemerkt: ἕστηκα heißt nur: „ich bin hingetreten, ich stehe." Die Bed. stehen hat das Perf. ausnahmslos im neuteſt. wie im classischen Sprachgebrauche. Dann ist bei der Beziehung auf den Sündenfall die angeschlossene Begründung nicht passend. Dies zeigt daß hier von wahrheitslosem Betragen des schon gefallenen Satan die Rede sein muß. Er stehet nicht in der Wahrheit, behauptet sich nicht auf ihrem Gebiete, fällt heraus wenn er den Mund aufthut, weil keine Wahrheit in ihm ist; die Wahrheitslosigkeit des Wesens hat die Wahrheitslosigkeit des Bezeigens zur Folge. Gegen die Behauptung ὅτι sey hier nicht ätiologisch, sondern syllogistisch zu nehmen ist mit Recht das offenbar parallele ätiologische ὅτι im folgenden Satze geltend gemacht werden. — Die Position zu dem: nicht in der Wahrheit stehen, ist das Lüge reden, dem: es ist nicht Wahrheit in ihm, entspricht das: er redet aus dem Eignen. Der

allgemeine Satz, daß der Satan nicht in der Wahrheit steht, hat seine Gewähr in der speciellen Lüge, welche von ihm in der Geschichte des Sündenfalls berichtet wird und wird in Beziehung auf diese Lüge ausgesprochen. Den Grund der Verkettung des Satans und seiner Kinder mit dem Lügenwesen gibt Anton treffend also an: „Das Böse kann ohne den Schein des Guten nichts ausrichten." — In den Worten: denn er ist Lügner (nicht ein Lügner) und ein Vater desselbigen, bezeichnet ψεύστης den Gattungsbegriff. Daß αὐτοῦ sich auf ψεύστης bezieht, nicht auf das ferner stehende ψεῦδος, zeigt die Correspondenz mit dem Anfang: „ihr seyd vom Vater dem Teufel." Dann das: ich werde gleich euch Lügner seyn, in V. 55. Wenn man αὐτοῦ auf ψεῦδος bezieht, so wird die Spitze abgebrochen. Den Begriff der Lüge faßt die Schrift tiefer als der natürliche Mensch in seiner psychologischen Oberflächlichkeit es thut. Die Schrift erkennt Lüge in vielem, was die Welt redliche Ueberzeugung nennt. Ansichten, die unter dem Einflusse der Lüste und Leidenschaften gebildet werden, hören nicht auf in die Categorie des mendacium voluntarium zu gehören, wenn auch die Lügner selbst kein klares Bewußtseyn davon haben, daß sie lügen. Der Begriff der freiwilligen Lüge wird aber hier durchaus festgehalten werden müssen. Die Lüge Satans, die der Herr vor Augen hat, ist durchaus eine freiwillige, und auch die Lüge der Juden, daß sie Christus für einen Samaritaner, Dämonischen, Gotteslästerer erklären, erscheint überall als auf Absicht ruhend, im Interesse ihrer Lüste und Leidenschaften ausgebildet. Sonst hätten sie ja auch nicht wegen dieser Lüge dem Verderben hingegeben werden können.

V. 45. „Ich aber weil ich die Wahrheit rede glaubet ihr mir nicht." Darin zeigt ihr euch recht deutlich als ächte Söhne des Vaters der Lügner. Es heißt nicht: obgleich, sondern weil ich die Wahrheit rede. Wer eben deshalb den Glauben versagt, der muß ganz von dem Lügengeiste eingenommen seyn.

V. 46. „Wer von euch überführet mich der Sünde? Wenn ich aber Wahrheit rede, warum glaubet ihr mir nicht?" Die Juden konnten einwenden, Jesus rede eben nicht die Wahrheit.

Aber Angesichts der großen leuchtenden Beweise für die Göttlichkeit seiner Sendung mußten sie diese Behauptung dadurch begründen, daß sie Flecken in seinem Wandel und Character nachwiesen. Konnten sie dies, so durfte Jesus nicht ferner Anspruch auf ihren Glauben machen. Denn die Wahrheit dieser Verkündung fordert fleckenlose Heiligkeit, da der Verkünder der Wahrheit zugleich der objective Mittelpunct derselben ist. Bei Jesu verhält es sich hier wesentlich anders wie bei den früheren Organen der Offenbarung. Diese stellten sich selbst als arme Sünder dar. Moses erklärt in 4 Mos. 12, 3, daß Niemand von sich geringer halten könne als er. Er berichtet ohne Bedenken über seine eignen Schwachheiten und Sünden, z. B. daß er aus schwacher Nachgibigkeit gegen seine Frau die Beschneidung seines Sohnes unterließ, daß er zur Strafe für seinen Schwachglauben von dem Lande der Verheißung ausgeschlossen wurde. Jesus aber erklärte sich für das Licht der Welt, den Sohn Gottes, den im Fleische erschienenen Jehova des A. B. Da war jeder auch der kleinste sittliche Makel eine Instanz gegen die Wahrheit seiner Verkündung. Es könnte scheinen, daß die Juden gegen Jesum seine Verletzung des Sabbathsgebotes geltend machen konnten. Aber es gehörten nur solche Sünden hieher, die außerhalb des Gebietes der zwischen Jesu und den Juden schwebenden Streitfragen lagen. Die Verletzung des Sabbathgebotes hörte nach der eignen Voraussetzung der Juden sofort auf, sobald in Jesu der Sohn Gottes erkannt wurde. Dieser hatte als solcher Macht über den Sabbath. — Die absolute Sündlosigkeit Jesu ist in dem vorliegenden Ausspruche zwar nicht direct enthalten — denn es kann einer Sünde haben, ohne dessen überwiesen werden zu können — aber wohl indirect: denn Jesu konnte nicht so fragen, wenn er sich nicht der absoluten Freiheit von Sünde bewußt war. Mit Recht bemerkt de Wette: „Eine Frage des untrüglichen Selbstbewußtseyns, das keine Widerlegung zu fürchten hat." Parallel sind also die anderen St. des N. T., welche Jesu die absolute Sündlosigkeit beilegen, die seit 1 Mos. 3 innerhalb des menschlichen Gebietes nicht zu finden, und wie ein unmittelbarer Ausfluß, so ein Beweis seiner Gottheit ist, 1 Joh. 3, 5. 2 Cor.

5, 21. 1 Petr. 1, 19. 2, 22. Schon im A. T. erſcheint die abſolute Gerechtigkeit Chriſti als eine Grundlage ſeines Erlöſungswerkes. Es heißt in Jeſ. 53, 11: „Er, der Gerechte, mein Knecht, wird die Vielen rechtfertigen und ihre Sünden wird er tragen.“ Durch die Hervorhebung des צדיק und durch ſeine unmittelbare Verbindung mit הצדיק ſoll der enge Zuſammenhang angezeigt werden, in dem die Gerechtigkeit des Knechtes Gottes, der obgleich vollkommen unſündlich, V. 9, dennoch die Strafen der Sünde trägt, mit der durch ihn zu ertheilenden Rechtfertigung ſteht.

V. 47. „Wer aus Gott iſt, höret die Worte Gottes. Darum höret ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott ſeyd.“ Jeſus beantwortet die Frage, die er in V. 46 aufgeworfen hatte. Die Poſition zu dem: nicht aus Gott ſeyn, iſt: aus dem Satan ſeyn. So iſt alſo der Beweis geführt für den Satz: ihr ſeyd aus dem Vater dem Teufel, ſpeciell dafür, daß ſie dem Teufel als dem Vater aller Lügner angehören. Beiſpiele zu dem Seyn aus Gott gewähren ein Symeon, eine Hanna, ein Johannes der T., die Apoſtel, vgl. zu 3, 21. Solche die aus Gott ſind, können nur unter dem Bundesvolke vorkommen, unter dem der Herr mit ſeinem Geiſte gegenwärtig iſt.

V. 48. „Da antworteten die Juden und ſprachen zu ihm: ſagen wir nicht recht, daß du ein Samariter biſt und einen böſen Geiſt haſt?“ Die Samariter kommen hier als Irrgläubige und Ketzer in Betracht. Die Ketzerei Jeſu ſuchen ſie darin, daß er obgleich ein Menſch ſich zu Gott macht, 10, 33. Das: du haſt einen böſen Geiſt, vgl. 7, 20, bezieht ſich auf die enthuſiaſtiſche Weiſe, in der er ſolchen Wahn vorträgt. Schon gegen die Propheten des A. T. wurde von den Gottloſen ähnliche Anklage erhoben. In 2 Kön. 9, 11 ſagen die Hofbedienten zu Jehu, als ein Prophet bei ihm geweſen: „warum iſt dieſer Unſinnige zu dir gekommen?“ „Jeder Mann, der unſinnig iſt und weiſſagt“, ſo ſchreibt in Jerem. 29, 26 ein falſcher Prophet von den wahren.

V. 49. „Jeſus antwortete: ich habe keinen böſen Geiſt, ſondern ich ehre meinen Vater und ihr unehret mich. V. 50. Ich

aber ſuche nicht meine Ehre, es iſt der ſie ſuchet und richtet." „Wie freundlich und ſanftmüthig — ſagt Heumann — belehrt der Herr die Juden, ſeine Läſterer, ob ſie ſich etwa noch wollten gewinnen laſſen." Was die Juden Jeſu vorwerfen iſt ungegründet. Das ſcheinbar Excentriſche in ſeinem Weſen iſt der Eifer für die Ehre Gottes, welche leiden muß, wenn nicht in Jeſu die Offenbarung des Vaters anerkannt wird. Hier gleichgültig zu ſeyn, hier den Gegnern nachgeben, würde heißen Gottes Ehre preisgeben. Dagegen aber trifft die Juden der gerechte Vorwurf daß ſie den Sohn Gottes unehren. Das wird ihnen auf den Kopf kommen. Das eigentliche Stichwort iſt in dieſem zweiten Theile das ζητῶν. Es weiſt hin auf 5 Moſ. 18, 19: „Und es geſchieht, der Mann, welcher nicht hören wird auf meine Worte, welche er reden wird in meinem Namen, von dem werde ichs ſuchen", dieſelbe St., auf die ſich Jeſus auch ſonſt mehrfach bezieht, vgl. zu 5, 46. Petrus in Apgſch. 3, 22. 23 führt ſie ausdrücklich an.

V. 51. „Wahrlich wahrlich ich ſage euch, wenn jemand mein Wort bewahret, wird er den Tod nicht ſchauen in Ewigkeit." Berleb. B.: „Hier möchte man fragen: wie kommt Chriſtus dazu, daß er gegen ſolche ungeſtümme Reden noch alſo ausruft. Antw. Man ſieht hier recht, was ſein eigen Werk ſey. Strafen, richten iſt ihm ein fremdes Werk. Von ſolchem wendet er ſich nun wieder zum eignen, zum Evangelium." Jeſus weiſt lockend darauf hin, was ſie gewinnen können, wenn ſie ihre verkehrte Stellung aufgeben, zugleich warnend auf dasjenige, was ſie verlieren, wenn ſie in dieſer unglücklichen Stellung beharren. Es handelt ſich um Leben und Tod. Das ſollen ſie um ihrer ſelbſt willen bedenken. Jeſus verſichert es hoch und theuer, daß Leben bei ihm und nur bei ihm zu finden iſt, ſo daß wer ihn verſchmäht unausbleiblich dem Tode anheim fällt. Das Bewahren des Wortes Chriſti ſteht im Gegenſatze gegen das leichtſinnige Vergeſſen, Jac. 1, 25. Es findet eine Beziehung ſtatt auf die altteſtamentliche ſtehende Formel: Jehovas Worte, Gebote, Rechte, Geſetz bewahren, woran dort alles Heil geknüpft wird, 2 Moſ. 15, 26. 20, 6. 3 Moſ. 19, 37. Kohel. 8, 2. Das: „der wird

den Tod nicht ſchauen", weiſt hin auf Pſ. 89, 49: „Wo iſt ein Mann, der da lebet und den Tod nicht ſchauet, der ſeine Seele errettet aus der Hölle Hand?" Die Frage dort findet in Chriſto ihre Antwort und nur in ihm. Er hat den Tod zunichte gemacht und Leben und unvergängliches Weſen an das Licht gebracht, 2 Tim. 1, 10. Der Tod, der ein Durchgang zum Leben, iſt kein Tod mehr zu nennen, vgl. C. 11, 25. Auguſtinus: Quid est mors? relictio corporis, depositio sarcinae gravis: sed si alia sarcina non portetur, qua homo in gehennas praecipitetur.

V. 52. „Da ſprachen die Juden zu ihm: nun haben wir erkannt, daß du einen böſen Geiſt haſt. Abraham iſt geſtorben und die Propheten und du ſagſt: wenn jemand mein Wort bewahret, ſo wird er den Tod nicht ſchmecken in Ewigkeit. V. 53. Biſt du größer als unſer Vater Abraham, welcher ſtarb und die Propheten ſtarben? Wozu machſt du dich ſelbſt?" Die Juden verſtehen unter dem Tode ohne Weiteres den leiblichen Tod. Uebrigens ſetzen ſie mit Recht voraus, daß Jeſus, wenn er den Seinen die Freiheit vom Tode verheißet, ſich ſelbſt für unbedingt erhaben über den Tod halte. Dadurch erhob er ſich über Abraham und die Propheten, welche dem Tode unterlagen.

V. 54. „Jeſus antwortete: wenn ich mich ſelbſt ehre, ſo iſt meine Ehre nichts. Es iſt mein Vater, der mich ehret, von dem ihr ſaget, daß er euer Gott iſt und habt ihn nicht erkannt, V. 55, ich aber kenne ihn, und wenn ich ſagen wollte, daß ich ihn nicht kenne, ſo würde ich gleich euch ein Lügner ſeyn, aber ich kenne ihn und bewahre ſein Wort." Der Sinn der Worte: wenn ich — ehret, iſt: Es wird zu ſeiner Zeit ans Licht treten, daß Chriſtus Gottes Sohn iſt; wie der Vater bis jetzt ſchon für den Sohn gezeugt hat, ſo wird er es noch mehr in Zukunft thun. Wie der Vater den Sohn verherrlicht, das werden ſie in ihrem eignen Untergange erfahren. Der Gott, den ſie ſich zuſprechen, Chriſto abſprechen, wird das: „ſiehe da mein geliebter Sohn", und das: „weichet von mir ihr Uebelthäter", ſo laut ertönen laſſen, daß ihnen die Ohren gellen. Das δοξάζων με bezieht man am beſten ſowohl auf die bereits vor Augen liegende Verherrlichung, vgl. 5, 36. 10, 25. 11, 4, als auch auf

die zukünftige, 8, 21. 25, dann 7, 39. 12, 26. 13, 31, die Erhebung Christi zur Rechten seines Vaters als der allmächtige Herrscher über seine Feinde. Die Verherrlichung Christi durch den Vater ging unaufhörlich fort, aber die Blinden hatten keine Augen sie wahrzunehmen. Es galt hier von Neuem, was Moses in 5 Mos. 29, 3 sagt, nachdem vorher von den Wundern und Zeichen des Herrn in Aegypten geredet war: „Und nicht gab euch der Herr ein Herz zu erkennen und Augen zu sehen und Ohren zu hören bis auf diesen Tag."

V. 56. „Abraham euer Vater frohlockte, daß er meinen Tag sähe, und sah ihn und freute sich." Jesus kommt nun näher auf die Frage der Juden: „bist du größer als unser Vater Abraham?" Er weist hin auf eine urgeschichtliche Thatsache, in welcher sich seine Superiorität über Abraham bewährt hat. Euer Vater — so bezeichnet Jesus Abraham zur Beschämung der Juden, die demjenigen, den sie äußerlich ihren Vater nennen können, geistlich so vollkommen unähnlich sind. „Abraham — sagt Jesus — frohlockte, daß er meinen Tag sähe." Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß diese Worte das herzliche und freudige Verlangen Abrahams diesen Tag zu schauen bezeichnen, daß Bengel richtig erklärt: gestivit cum desiderio. Ἀγαλλιάομαι bezeichnet zwar an sich nur das Frohlocken, der Begriff der freudigen Sehnsucht wird aber durch die Verbindung mit ἵνα gegeben. Unsere Worte bezeichnen Abrahams herzliche Lust und Sehnsucht nach dem Offenbarwerden des Tages Christi, die folgenden die Befriedigung dieser Sehnsucht. Bengel: haec exaltatio praecessit visionem: et visionem comitabatur iterum χαρά. — „Und er sah ihn und freute sich." Man wird hier nicht an Erklärungen denken dürfen, wie die von Lücke nach dem Vorgange von Lampe vorgetragene: „Abraham im himmlischen Leben als seliger Geist bei Gott erlebte den Tag des Herrn und freute sich der Erfüllung vom Himmel herab." Denn Jesus pflegt mit den Juden aus der Schrift zu handeln und kann sich hier nicht auf eine angebliche Thatsache berufen, die aus ihr nicht erhärtet werden kann. Dann spricht dagegen die Antwort der Juden in V. 57, die von der von Christo als richtig anerkannten

Voraussetzung ausgeht, daß von einer urgeschichtlichen Zusammenkunft Christi mit Abraham die Rede sey: Christus räumt in V. 58 das Argument weg: du bist noch nicht 50 Jahre alt. Lücke zeugt selbst gegen seine Auffassung, indem er nach ihr von der „thörichten Frage der Gegner" reden muß. — In meiner Christologie nun Th. 1 S. 47 wurden diese Worte auf den Moment bezogen, wo Abraham, damals noch Abram, die Verheißung erhielt: „es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde." Hinter Jehova, der diese Verheißung gab, ist Jesus verborgen. Der Segen Jehovas für alle Geschlechter der Erde ist der Tag Jehovas und Christi, der Tag seiner Verherrlichung auf Erden. Abraham sah im Geiste diesen Tag, da er die Verheißung empfing. Aber noch einfacher gestaltet sich die Sache, wenn wir annehmen, daß Jesus sich auf die Erscheinung Jehovas bei Abraham in 1 Mos. 18 bezieht. In 1 Mos. 12, 1 ist nicht von einem Erscheinen Jehovas, einem Sehen und Gesehenwerden die Rede, sondern es heißt nur: „und der Herr sprach zu Abram." Dagegen in C. 18, 1 heißt es gleich in den ersten Worten: „Und es erschien ihm der Herr", eigentlich: es ward gesehen, ferner in V. 2: „Und er hob seine Augen auf und sah." Bei der Beziehung auf 1 Mos. 12, 3 ferner fehlt die Grundlage für das sehnliche Verlangen Abrahams nach dem Sehen des Herrn sowohl, wie für seine Freude nachdem er dies Sehen erlangt hat. Dagegen bei der Beziehung auf 1 Mos. 18 ist diese Grundlage gegeben. Sie liegt in Abrahams ganzem Bezeigen, welches darthut, daß ihm ein lang ersehntes Glück zu Theil geworden, namentlich in den Worten: „Herr, wenn ich Gnade gefunden in deinen Augen, so gehe nicht vorbei bei deinem Knecht." Bei der Beziehung auf 1 Mos. 12, 3 wird der Tag des Herrn in minder einfacher Weise genommen, bei der Beziehung auf 1 Mos. 18 in der einfachsten: der Tag des Herrn ist der Tag seiner Erscheinung, die diesem Tage sein Gepräge gab und ihn von allen anderen in dem Leben Abrahams characteristisch unterschied. Daß: meinen Tag, der Sache nach so viel ist als: mich, zeigt die von Jesus als richtig anerkannte Auffassung der Juden, welche Jesum dahin verstehen, daß Abraham ihn gesehen habe und er Abraham.

Die Nachweiſung, daß in 1 Moſ. 18 der Engel des Herrn, der Logos, in Begleitung zweier niederer Engel erſchien, wurde in der Chriſtol. 1 S. 129 f. gegeben. Auf ſeine perſönliche Identität mit dem Engel des Herrn hatte Jeſus ſchon in V. 25 hingewieſen, dann in V. 39. 40. V. 58 würde ohne die Beziehung hierauf in der Luft ſchweben. Auf 1 Moſ. 18 bezog ſich Jeſus ſchon in V. 39. 40, eine Stelle, die mit der unſrigen unzertrennlich verbunden iſt.

V. 57. „Da ſprachen die Juden zu ihm: du haſt noch nicht funfzig Jahre und haſt Abraham geſehen?“ Die Juden wiſſen wohl, daß Jeſus noch nicht ſo alt iſt, aber ſie wollen ſich freigebig beweiſen in einer Sache, in der es auf eine Anzahl von Luſtren mehr oder weniger nicht ankam. Es liegt in dieſer Freigebigkeit ein Spott, Lyſer: ultro annos aliquot addunt, ut sic tanto plus absurditatem dicti ipsius evincant. Grade funfzig Jahre ſetzen ſie, weil dies die Hälfte eines Jahrhundert iſt. Gegen die Annahme, daß Jeſus vor der Zeit alt geworden, bemerkt Bengel: non est credibile Jesum propter angores praematuram senectutis speciem contraxisse. Moſes war ein geplagter Mann und doch heißt es von ihm in 5 Moſ. 34, 7: „nicht ſtumpf war ſein Auge geworden und nicht gewichen ſeine Kraft.“

V. 58. „Sprach Jeſus zu ihnen: wahrlich wahrlich ich ſage euch: ehe Abraham ward bin ich.“ Wenn die Juden Jeſum mißverſtanden hätten, ſo paßt offenbar die Antwort Jeſu nicht, die es erklären ſoll, wie Jeſus Abraham ſehen konnte, obgleich er als Menſchenſohn noch nicht funfzig Jahre hat. Die vorausgeſchickte Betheurung weiſt darauf hin, daß es ſich hier um eine Wahrheit von der durchgreifendſten Bedeutung handelt. Anton: „Ob dieſe Betheuerung ſie möchte zum Nachſinnen bringen, ne ludant in re tam seria.“ Es liegt klar am Tage, daß es ſich hier um eine reale und perſönliche Präexiſtenz handelt, nicht um eine ſolche in den Rathſchlüſſen Gottes, die in keiner Weiſe als eine Prärogative Chriſti betrachtet werden kann. Auf eine perſönliche Präexiſtenz führt die Beziehung auf den Einwand der

Juden*), die Hinweiſung auf dasjenige was die Geneſis über die Offenbarungen des Engels des Herrn in der Urzeit berichtet, die Analogie von C. 1, 1. 15. Es iſt offenbar daß der Gebrauch des Werdens von Abraham und des Seyns von Chriſto bedeutungsvoll iſt. Abrahams wie aller Menſchen Daſeyn gehört dem Gebiete des Werdens an, Chriſtus dagegen dem Gebiete des über alles Werden erhabenen Seyns. Lyſer: quantum discrimen est inter creatorem et creaturum, tantum inter Christum et Abrahamum. Es liegt auch eine tiefe Bedeutung darin, daß nicht geſagt wird: war ich, ſondern: bin ich. Es weiſt dies hin auf das ſtets gleiche keinem Wechſel und keiner Veränderung unterworfene Seyn, welches das Privilegium der Gottheit iſt. Ganz analog iſt Pſ. 90, 2 LXX: πρὸ τοῦ ὄρη γενν ηθῆναι σὺ εἶ. Angeſpielt wird ohne Zweifel auf den Gottesnamen Jehova, Jahve, er iſt, derjenige, welcher iſt.**) Speciell weiſt das ἐγώ εἰμι auf das אהיה hin, welches der Gott Iſraels in 2 Moſ. 3, 14 ausſpricht.

V. 59. „Da hoben ſie Steine auf, daß ſie auf ihn würfen. Jeſus aber verbarg ſich und ging hinaus aus dem Tempel.“ Die Juden verſtanden Chriſtum beſſer, wie manche unreife und halbe Chriſten, welche an die Stelle der reellen Präexiſtenz Chriſti eine ideelle, in dem Rathſchluſſe Gottes, ſetzen, die ihm mit allen Sterblichen gemeinſam iſt. Sie wenden 3 Moſ. 24, 16 an: „wer dem Namen des Herrn flucht, ſoll getödtet werden, ſteinigen ſoll ihn die ganze Gemeinde.“ Von der Species des Fluches ſteigen ſie durch eine vollkommen berechtigte theologiſche Auslegung auf zu der Gattung der Entheiligung des Namens Gottes. Dieſer ſoll ſich Chriſtus dadurch ſchuldig gemacht haben, daß er ſich die Theilnahme an dem göttlichen Weſen zuſpricht, vgl. C. 10,33: περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε, ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. Die Juden

*) Lampe: Judaei de personali praeexistentia Domini quaesiverant, ad quam quaestionem Jesum non ironice sed serio respondisse vel ex praefixo juramento liquet.

**) Calvin: Neque enim dicit: eram v. fui, sed ego sum, quo aequabilem et ab initio ad finem usque mundi eundem statum significat.

erkennen, daß hier die Wahl gestellt ist zwischen Anbetung und Steinigung. Daß sie die letztere erwählen, darin ist mehr Wahrheit als in einer characterlosen Mittelstellung. — Das: „Jesus verbarg sich", ist die Gattung, das: „und er ging heraus aus dem Tempel", bezeichnet den Modus der Ausführung. Nach der Parallelst. 12, 36: ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν ist καὶ ἐξῆλθε s. v. a. ἐξελθών. Mit Recht vergleicht de Dieu Hi. 19, 8: „es sahen mich die Jünglinge und verbargen sich, und die Greise standen auf, blieben stehen", wo sich verbergen s. v. ist als: sich aus dem Staube machen. Dann ist auch Dan. 10, 7 zu vergleichen, wo es von Daniels Begleitern, da er das Gesicht erhält, heißt: „und sie flohen sich verbergend", בהחבא, Mich. ita ut absconderent se. Das sich Verbergen besteht dort eben in dem Fliehen. An ein Wunder ist also hier gar nicht zu denken. Die Hoheit des Betragens Jesu liegt auf dem ethischen Gebiete. „La retraite de Jesus Christ — bemerkt Quesnel, est humble, prudente et instructive. Il ne refuse pas de mourir pour la verité de sa divinité; il en sera bientot le martir: mais il se reserve à un supplice plus honteux et plus cruel, et en attend le moment marqué par son père, pour faire de sa mort un sacrifice d'obéissance." — Der in früherer Zeit gangbare Text hat hier noch einen Zusatz. Die Genesis desselben wurde schon von Beza ganz richtig erkannt. Die Worte διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν sind aus Luc. 4, 30. Das καὶ παρῆγεν οὕτως hat der Glossator auf eigne Hand gebildet in Beziehung auf das καὶ παράγων zu Anfang des folgenden Abschnittes.

Die Heilung des Blindgebornen C. 9, 1 — 10, 21.

Parallel den drei Offenbarungen der Herrlichkeit in Galiläa berichtet Johannes eingehend über drei Offenbarungen in Judäa. Die hier vorliegende nimmt unter ihnen die zweite Stelle ein, über die erste war in C. 5 berichtet worden. Die dritte ist die

Auferweckung des Lazarus. Jede dieſer Offenbarungen repräſentirt eine ganze Claſſe, die erſte das χωλοὶ περιπατοῦσι, die zweite das τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, die dritte das νεκροὶ ἐγείρονται in Matth. 11, 5. Es findet ein Aufſteigen ſtatt von dem Niederen zum Höheren.

Der Abſchnitt wird eröffnet durch den Bericht über die Thatſache ſelbſt, die wunderbare Heilung des Blindgebornen in C. 9, 1—7. Daran ſchließt ſich in V. 8—34 der Bericht über die Verhandlungen, die über dieſe Thatſache unter den Juden ſtattfanden. Wie durch ſie die Thatſache über allen Zweifel erhoben wurde, wie ſelbſt die Feinde Chriſti durch ihr Beſtreben ſeine Herrlichkeit zu verdunkeln, ſie noch mehr ins Licht ſtellen müſſen, das iſt der Zweck der ausführlichen Berichterſtattung des Evangeliſten über dieſe Verhandlungen. An die leibliche Heilung des Blindgebornen ſchließt ſich in C. 9, 35—37 die geiſtliche, ſeine Erweckung zum Glauben durch Chriſtum, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, Matth. 11, 5. Ein herausfordernder Ausſpruch Chriſti über dieſe geiſtliche Blindenheilung ruft einen Conflict zwiſchen ihm und den Phariſäern hervor, der ſich zuerſt um die geiſtliche Blindheit bewegt, V. 40. 41, und dann Jeſu Veranlaſſung gibt ſein ganzes an der vorliegenden Thatſache offenbar gewordenes Verhältniß zu den Phariſäern zu entwickeln, C. 10, 1—18. Zuletzt wird über die Spaltung berichtet, welche in Folge dieſer Rede Chriſti unter den Juden entſtand und über die Frucht, welche das Wunder der Blindenheilung bei einem Theile derſelben brachte, V. 19—21. Als ein in ſich abgeſchloſſener gibt ſich der Abſchnitt dadurch zu erkennen, daß auf die Blindenheilung, mit der er beginnt, ſich die letzten Worte in C. 10, 21 beziehen, ſo daß alſo das Ende zum Anfang zurückkehrt.

Daß Johannes das Wunder nicht etwa blos wegen der ſich daran knüpfenden Reden mittheilt, daß daſſelbe vielmehr ein ſelbſtſtändiges Intereſſe für ihn hat (vgl. zu 6, 1), das erhellt hier recht deutlich aus der großen Ausführlichkeit, mit der die Verhandlungen unter den Juden betreffend das Wunder mitgetheilt werden. Dieſe kann keinen andern Zweck haben als den, das wunderbare Factum außer Zweifel zu ſtellen. Daß „die

Schilderung des wachsenden Hasses der Widersacher Jesu" unmöglich der Zweck seyn kann, das tritt besonders in C. 9, 8—12 hervor. Diejenigen, welche dort zuerst die Untersuchung vornehmen, gehören gar nicht unter die „Widersacher Jesu." Wir ersehen aus Thatsachen wie die vorliegende, daß der Grund, weshalb Johannes nicht so viele ausgeführte Wundererzählungen gibt wie seine drei Vorgänger, nicht darin liegt, daß er ihnen eine geringere Bedeutung beilegt, woran schon deshalb nicht gedacht werden kann, weil bei keinem Evangelisten sich Christus so nachdrücklich und wiederholt auf seine Wunder beruft wie grade bei Johannes, sondern vielmehr darin, daß Johannes für dies Bedürfniß bei seinen Vorgängern reichlich gesorgt fand, die er nicht überflüssig machen, sondern nur ergänzen wollte. Die Reihe ausgeführter Wundererzählungen aber, die auch er gibt, dienen als Repräsentanten der Gattung und als Mahnung die Ergänzung bei den ersten Evangelisten zu suchen.

V. 1. „Und indem er vorüberging sah er einen Menschen der blind war von Geburt." Παράγειν kann entweder heißen weitergehen oder vorübergehen. Nach der ersteren Auffassung schließt sich die im Folgenden berichtete Thatsache unmittelbar an den Vorgang des vorigen Abschnittes an, nach der zweiten ist ihr chronologisches Verhältniß unbestimmt. Wir entscheiden uns für die letztere Auffassung. Παράγειν in der Bedeutung weitergehen kommt sonst nur in der Verbindung mit ἐκεῖθεν vor, Matth. 9, 9. 27. Nur durch diesen Zusatz wurde vorgebeugt, daß man es nicht in der gangbaren Bedeutung vorübergehen nehme, vgl. Luc. 18, 37 wo statt ὅτι Ἰησοῦς παράγει in Matth. 20, 30 steht ὅτι Ἰησοῦς παρέρχεται. Wenn man παράγειν in der Bed. weitergehen nimmt, so folgen zwei Hauptactionen, zwei große Conflicte Jesu mit den Pharisäern zu unmittelbar aufeinander. Der Evangelist beschreibt in C. 8 — 10, 21 was sich in der ganzen Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste zutrug. Drei Scenen hebt Johannes aus diesem Zeitraume aus, in denen sich die Herrlichkeit Jesu offenbarte, die für sein Verhältniß zu den Juden von Bedeutung sind und bei denen er Aussprüche von durchgreifender Wichtigkeit für die Kirche that,

die erſte in C. 8, 12—20, die zweite in C. 8, 21—59, die dritte in unſerem Abſchnitte. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß die zweite und die dritte unter dieſen Scenen ohne allen Ruhepunct unmittelbar an einander gränzen. Ohne Bedeutung iſt der Einwand, παράγειν in der Bed. vorübergehen ſtehe müßig. Es weiſt darauf hin, daß Jeſus die Gelegenheit zu dem Wunder nicht aufſuchte, ſondern daß ſie ſich ihm ungeſucht darbot. Auch das und wird man für den näheren Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden nicht geltend machen dürfen. Dies zu beweiſen reicht ſchon die Thatſache hin, daß mit „und ſich in C. 1, 19 die Hauptmaſſe an den Prolog anſchließt. Das und weiſt nur im Allgemeinen auf die innere Verwandſchaft der in dieſem Abſchnitte berichteten Thatſache mit der vorigen hin. Ganz ähnlich dem Uebergange hier iſt Matth. 4, 18: περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδε δύο ἀδελφούς. So wie dort zu erklären iſt: indem Jeſus einſtmals wandelte, ſo hier: und in derſelben Zeit zwiſchen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeſte ſah Jeſus einſtmals im Vorübergehen. — Der Blinde wird in V. 8 als ein Bettler bezeichnet. Er ſaß wahrſcheinlich da, wo ſich die Bettler beſonders aufzuhalten pflegten, in der Nähe des Tempels. Daß er als Blinder geboren war, daß war ohne Zweifel eine offenkundige Thatſache. Er, eine allbekannte Perſon, mochte es beſtändig wiederholen um die Vorübergehenden zum Mitleide anzuregen. — Daß Jeſus den Blinden ſah gab ſich wahrſcheinlich dadurch zu erkennen, daß er ihn anſah. Denn ſonſt iſt das Sehen kein erkennbares Factum. Er ſah ihn mit einem liebenden und bedeutſamen Blicke an. Dadurch wurden die Jünger auf ihn aufmerkſam gemacht.

V. 2. „Und es fragten ihn ſeine Jünger und ſprachen: Meiſter wer hat geſündigt, dieſer oder ſeine Eltern, daß er blind geboren werden mußte.“ Es iſt eine unleugbare Thatſache, daß ſchwere Krankheiten nicht ſelten die Folge ſchwerer Sünden ſind. Die Erfahrung bezeugt es, und in den Drohungen des Geſetzes Gottes gegen die frechen Uebertreter werden neben vielen andern Uebeln auch die Krankheiten ausdrücklich genannt, 5 Moſ. 28, 22. 3 Moſ. 26, 16. Das iſt der factiſche Ausgangspunct für die

weit verbreitete Ansicht, daß alle schweren Krankheiten und überhaupt alle schweren Leiden Folge besonderer und außerordentlicher Verschuldungen seyn. Wie populär diese zu liebloser Beurtheilung des Leidenden und zu pharisäischer Selbstbespiegelung verleitende Ansicht war, von der auch die Pharisäer in V. 34 ohne Weiteres ausgehen, das erhellt daraus, daß sie im Buche Hiob durch eine Dreizahl von Personen vertreten wird, und zwar durch solche, welche neben Hiob durch Alter und Rang die Hauptfiguren sind, hinter denen der jugendliche Elihu, der Repräsentant der neu aufkeimenden Weisheit, in dieser Bedeutung bedeutend zurücktritt, vgl. C. 32, 4. 7. Dies Buch hat jene Ansicht für alle Zeiten gerichtet, aber in die tiefere Betrachtungsweise dieses Buches einzugehen ist nicht jedermanns Ding, und so keimte die dort bestrittene Ansicht stets von Neuem wieder auf. Sie empfiehlt sich gewöhnlichen Geistern und Gemüthern durch ihre Einfachheit und Handgreiflichkeit, sie hat den Vorzug, daß man nicht mit den Weinenden zu weinen braucht, sie erspart es, daß man beim Anblicke schweren Leidens nicht an seine Brust schlagen und ausrufen darf: „Gott sey mir Sünder gnädig", sie gibt das dem natürlichen Menschen süße Gefühl, daß man grade um so viel besser ist als der Leidende als man glücklicher ist. Auch die Jünger haben sich von dieser Ansicht, die auch im Heidenthum vielfach vorkommt, Apgsch. 28, 4, noch nicht völlig freimachen können. Doch zeigt ihre Frage hier, daß das Gefühl ihrer Unrichtigkeit sich bei ihnen regt. — Die Jünger fragen nicht nach der Sünde überhaupt, sondern nach einer solchen Sünde, welche eine so furchtbare Strafe nach sich zu ziehen geeignet war. Jesus soll auch nicht blos sagen wer gesündigt hat, sondern wenn er sich für das Eine oder das Andere entscheidet, so soll er auch die scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten beseitigen, welche dieser Lösung des Problemes entgegenstehen. Im Hintergrunde liegt vielleicht schon die Ahndung eines Dritten, sie stellen aber doch die Frage vorläufig nach der gangbaren Ansicht. Ein drittes scheint nicht möglich zu seyn ohne die göttliche Gerechtigkeit zu beeinträchtigen — die Frömmigkeit der Jünger war eine zu lebendige, als daß sie an „eine rein natürliche Seite des Uebels"

hätten denken können — damit wäre ja die Natur als eine zweite selbstständige Macht neben Gott hingestellt worden — und doch unterlagen das erste und das zweite großen Schwierigkeiten. Bei dem Blindgebornen selbst konnte die Ursache nicht gesucht werden. Denn wenn er auch in Sünden geboren und in Missethat empfangen war, so konnte das doch, als allen Menschen gemeinsam, nicht eine so enorme, über das gewöhnliche menschliche Maß hinausgehende Strafe rechtfertigen. Ebenso reichte auch die Sünde der Eltern nicht hin, ein so großes Leid zu motiviren. Es ist durchgängige Lehre der Schrift, daß Niemand ohne seine eigne Schuld gestraft wird, daß nur die gottlosen Söhne in die Strafe der Väter verflochten werden, vgl. Beiträge Th. 3 S. 545 f. Wo notorisch leibliche Uebel von den Eltern auf die Kinder übergehen, da wird dieser Uebergang unter einen andern Gesichtspunct gestellt werden müssen als den der Strafe Unschuldiger für die Sünde der Eltern. Der Ausspruch 2 Mos. 20, 5: „heimsuchend die Schuld der Väter an den Kindern", ist nur nach falscher Deutung auf eine Bestrafung der unschuldigen Kinder wegen der schuldigen Eltern bezogen worden. Es ist da die Rede von Kindern, die den Vätern gleich sind. Onkelos fügt mit Recht hinzu: quando pergunt filii in peccando pone parentes. Es werden zwei große Classen aufgestellt, die der Gottlosen, in welcher der Fluch, und die der Frommen, in welcher der Segen fortwirkt. Dieser Blindgeborne aber war als ein gottesfürchtiger Mann allgemein bekannt. Es heißt in 5 Mos. 24, 16: „nicht sollen getödtet werden Väter wegen der Söhne und Söhne sollen nicht getödtet werden wegen der Väter, jeder soll getödtet werden wegen seiner Sünde." Die Stelle handelt zwar zunächst von der Regel, welche die irdische Obrigkeit befolgen soll, nicht von der Regel, welche Gott befolgt. Aber bezöge sich 2 Mos. 20, 5 auf ein Mitleiden auch der schuldlosen Söhne, so würde auch die Dienerin Gottes zur Rache über die Uebelthäter verpflichtet seyn die Strafe auf die Kinder auszudehnen. Dagegen aber wenn 2 Mos. 20, 5 nur auf solche Söhne geht welche mit den Eltern durch Gemeinschaft der Sünde verbunden sind, so muß ein Unterschied stattfinden zwischen dem himmlischen und dem irdischen

Richter, der letztere darf die Söhne nicht in die Gemeinschaft der Strafe hineinziehen. Denn Gott allein ist „Prüfer der Herzen und der Nieren", Gott allein weiß mit Sicherheit ob die Sündenwurzel in den Kindern fortwuchert. Nach Allem, was wir bemerkt haben, steht im Hintergrunde bei den Jüngern die Frage: Und wenn keiner von beiden, wie erklärst du dann das Problem?

V. 3. „Jesus antwortete: es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern (er ist blind geboren) damit die Werke Gottes an ihm offenbaret würden." Es ist natürlich von einer solchen Sünde die Rede, welche die Causalität dieses Leidens ist. Augustinus: Si ergo et parentes ejus habuerunt peccatum et iste habuit peccatum, quare dominus dixit: neque hic peccavit neque parentes ejus, nisi ad rem, de qua interrogatus erat, ut coecus nasceretur? Die Sündhaftigkeit ist das allgemeine menschliche Loos. „Kann auch ein Reiner von Unreinem kommen? Nicht Einer" heißt es in Hi. 14, 4. Diese Sündhaftigkeit ist für alles Leiden die nothwendige Voraussetzung. Mit der bloßen Berufung auf das „supremum dominium Gottes, der Macht hat jeden Menschen zu seinem Zwecke zu gebrauchen, frei als Oberherr, und jede Creatur schuldig ist sich zu solchem Ziel des Oberherrn gebrauchen zu lassen" (Anton) reicht man nicht aus. Ein absolut heiliger könnte unmöglich dazu ausersehen werden, daß Gottes Werke an ihm offenbart werden. Die Theodicee in Bezug auf das Leiden beruht darauf, daß alles Leiden zuerst unter den Gesichtspunct der Strafe gestellt wird, wenn man auch bei diesem Gesichtspunct nicht einseitig stehen bleiben darf. Daß namentlich alle Krankheit in naher Beziehung zu der Sünde steht, spricht der Herr selbst in C. 5, 14. Lc. 5, 20 aus. Alle Krankheiten sind Sündenstrafen, das lehrt der Herr in C. 5, 14. Viele schwere Krankheiten sind Strafen schwerer Sünden, das lehrt das A. T. und die Erfahrung. Nicht alle schweren Krankheiten, alle Gebrechen, sind Folge von Verbrechen, so daß man ohne Weiteres, ohne von dem Verbrechen zu wissen, von dem Uebel auf die Schuld schließen dürfte, das wird hier gelehrt. Der Mensch hat durch seine Sündhaftigkeit jedes Leid verdient,

aber bei Austheilung der Leiden wirken noch andere göttliche Motive mit, als das der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit, so daß oft der verhältnißmäßig beste durch das schwerste Leiden und Gebrechen heimgesucht werden kann, der Schluß von dem Gebrechen auf die Schuld ein durchaus unberechtigter ist. — Die Werke Gottes sind nach V: 4 nicht die Werke „welche Gott befohlen hat", sondern welche Gott thut. Nach 1 Mos. 1, 2. 3. Ps. 104, 24 ist dabei vorzugsweise an die Schöpfungswerke zu denken. Diese Werke Gottes, die einst bei der sich in der Erhaltung fortsetzenden Schöpfung hervortraten, sollen hier von Neuem offenbar werden — die ganze Gattung kommt in dem Einzelfall der wunderbaren Heilung zur Erscheinung. Dem Blindgebornen kann nur durch die Wiederholung der schöpferischen Thätigkeit Gottes geholfen werden. Hand in Hand mit dieser Hinweisung auf die Schöpfungswerke Gottes geht die Beziehung auf 1 Mos. 2, 7 in V. 6. Die Werke Gottes sind zugleich Werke Christi. Welch ein inniger Zusammenhang stattfindet zwischen dem Schöpfer und dem Erlöser, zeigen C. 1, 3 und 8, 25, wonach Christus auch bei der Weltschöpfung thätig war. — Die Werke Gottes werden nicht blos in der leiblichen Heilung des Blindgebornen offenbar, sondern auch in der sich daran anschließenden geistlichen. Die erstere muß zu der letzteren den Weg bahnen, vgl. V. 39. Durch die geistliche Heilung fiel erst das rechte Licht auf die Verhängung der leiblichen Blindheit. Wäre der Blindgeborne nicht mit diesem Schicksal behaftet gewesen, so würde er wahrscheinlich kein „Nichtsehender", V. 39, gewesen, er würde in die Stricke der Pharisäischen Verbildung gerathen und durch die Erscheinung Christi nicht zum Sehen, sondern zu gesteigerter Blindheit geführt seyn. So war das von der göttlichen Gerechtigkeit über ihn, den in Sünden gebornen, verhängte Leiden für ihn zugleich die größte Wohlthat, die höchste Liebesoffenbarung seines Gottes. Es erleichterte ihm in der Einfalt zu bleiben, ein „Unmündiger" zu seyn, was die Bedingung der Theilnahme an Christo ist.

V. 4. „Ich muß wirken die Werke des, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist, es kommt die Nacht, da Niemand wirken

nn. V. 5. Wenn ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt." Christus, indem er sich anschickt die Werke Gottes an em Blindgebornen zu offenbaren, an ihm dieselbe Kraft zu be=ähren, welche einst sprach: es werde Licht und es ward Licht, eist hier hin auf das Motiv, durch welches er dabei geleitet ird, und gibt in dieser Hinweisung zugleich den Seinigen eine nweisung, daß sie die für ihr irdisches Wirken gesetzte Zeit mit ller Sorgfalt und allem Eifer auskaufen sollen. In V. 4 ist ie Hinweisung auf Kohel. 9, 10 unverkennbar: „Alles was eine Hand findet zu thun durch deine Kraft das thue, denn es st nicht Werk und Gedanke und Erkenntniß und Weisheit in er Hölle, dahin du gehst." „Daß man Alles thun soll, was an irgend thun kann — wurde in meinem Comm. z. d. St. emerkt — wird darauf begründet, daß die von Gott uns für ieses Leben gestellten Aufgaben, die hier ungelöst bleiben, über=aupt der Lösung entbehren, die für dieses Leben verliehenen üter und Gaben in diesem Leben genutzt werden müssen." Das „Werk" steht in dieser Grundstelle gleich an der Spitze. Die Anwendbarkeit auch auf Christum springt sogleich in die ugen, wenn beachtet wird, daß Jesus, wenn er sagt: ich muß rbeiten, seine empirische Persönlichkeit im Auge hat, von sich edet wie er leibt und lebt. Was in demjenigen versäumt wurde, as Christus während seines Erdenlebens zu thun hatte, als er in Knechtsgestalt Erschienene, uns in Allem gleich Gewor=ene konnte nicht nachgeholt werden. Der Nacht hier entspricht n der Grundstelle der Scheol. Danach kann — scheint es, die Nacht nur die Nacht des Todes seyn, der Christus damals schon nit raschen Schritten entgegenging. Dem entsprechend wäre der Tag die Zeit des Erdenwallens. Dies scheint auch bestätigt zu erden durch V. 5, wonach der Tag die Zeit, da Jesus in der Welt ist. Weil der Tag der Arbeit bestimmt ist, vgl. Ps. 104, 2. 23: „gehet die Sonne auf — so geht der Mensch aus zu einem Thun und zu seiner Arbeit bis an den Abend", so ist r geeignet zur Bezeichnung der Zeit des irdischen Wirkens und Schaffens. Indessen da unser Ausspruch nicht losgetrennt wer=en kann von dem in C. 11, 9. 10, dort aber der Tag die Zeit

des Glückes und des ungehemmten Wirkens bezeichnet, die Nacht die Passion, so wird auch hier die Nacht weiter zu fassen seyn, so daß sie nicht erst mit dem Momente des Todes beginnt, sondern mit dem Eintritte der dunkeln Leidenszeit, womit jede Wirksamkeit abgeschnitten ist, die Aufgabe nicht ferner in der Thätigkeit, sondern in der Leidentlichkeit besteht. Das stimmt auch besser zu den anderweitigen Johanneischen Stellen, in denen die Nacht in symbolischer Bedeutung vorkommt, vgl. zu 11, 9. 10. Auf die Annahme einer paränetischen Tendenz (Bengel: Johannes saepe describit Christum de rebus suis ita loquentem indefinite, uti convenit in quemvis pium in talibus rebus, C. 11, 9. 12, 24. 25) führt schon die Beziehung auf die Grundst. in dem B. Koheleth. Diese zeigt, daß hier nicht solches ausgesagt seyn kann, was Christo specifisch eigenthümlich ist. Statt ἐμέ lesen mehrere crit. Hülfsmittel ἡμᾶς, einige auch statt με. Diese Lesarten sind nicht hinreichend bezeugt, sie sind aber aus der richtigen Einsicht hervorgegangen, daß hinter dem, was Jesus von sich selbst aussagt, die Ermahnung an die Jünger verborgen ist. Die Beziehung auf die Jünger aber einseitig geltend zu machen wurde man verleitet durch die Schwierigkeit, welche der Ausspruch in seiner Beziehung auf Christum darbietet, sobald verkannt wird, daß er hier in seiner Eigenschaft als der in Knechtsgestalt Erschienene redet. Dies muß auch bei V. 5 im Auge behalten werden. Christus, der bei den Seinen ist alle Tage bis ans Ende der Welt, der ihnen sich kundgibt und bei ihnen Wohnung macht, ist auch nach seiner Verklärung das Licht der Welt. Aber das gehört nicht hieher. Hier handelt es sich nur um den Christus, der an Gestalt als ein Mensch erfunden ward. Ὅταν, wenn, in dem Sinne von: zu der Zeit wenn. Das Licht ist das Heil, vgl. zu C. 8, 12. Es steht hier um so passender, da sich in dem Falle, der diesen allgemeinen Ausspruch veranlaßte, das Elend in der Form der Dunkelheit, der leiblichen und der geistlichen, V. 39, darstellte. Die practische Consequenz ist: und daher darf ich nicht müde werden das Licht ausstrahlen zu lassen. Daß auch bei diesen Worten eine analoge Mitbeziehung auf die Diener Christi statt findet, erhellt aus dem: „ihr seyd das Licht

der Welt", in Matth. 5, 14. Darin liegt die stärkste Aufforderung ihr Licht leuchten zu lassen so lange sie in der Welt sind.

V. 6. „Da er dieses gesagt, spie er auf die Erde und machte einen Koth aus dem Speichel und strich den Koth auf die Augen des Blinden." Der Blinde wußte ohne Zweifel, daß es Jesus war mit dem er zu thun hatte und daß dieser Jesus schon so Manchen wunderbar geholfen. Sonst würde er nicht gelitten haben, daß Jesus ihm den Koth auf die Augen legte, auch nicht seiner Weisung zum Teiche des Siloaquelles zu gehen gefolgt seyn, ohne irgend ein Bedenken auszusprechen, wie es Naeman nach 2 Kön. 5, 11 in einem ähnlichen Falle geäußert hatte. In V. 11 antwortet er auf die Frage: wie sind deine Augen geöffnet? ein Mensch genannt Jesus hat einen Koth gemacht u. s. w. Ohne Zweifel beeiferten sich die Umstehenden ihn zu benachrichtigen. Das Speien kommt auch bei anderen Heilungen Jesu vor, Mc. 7, 33. 8, 23. Es bezeichnet ebenso wie das Berühren Mt. 20, 34 und das Einlegen des Fingers in das Ohr bei den Tauben Mc. 7, 33 das Ausgehen der heilenden Kraft von dem Wunderthäter. Daß es nicht der reale Conductor dieser Kraft ist, sondern symbolisch zu nehmen, erhellt daraus, daß es nicht überall in Anwendung kommt, z. B. nicht bei den Blinden von Jericho, Mt. 20, 29 f. Mc. 10, 46 f. Der vorliegende Fall aber unterscheidet sich von den übrigen in denen das Speien vorkommt. Christus speit hier den Blinden nicht in das Auge, sondern er speit auf die Erde und bereitet aus dem Staube und dem Speichel einen Koth. Dies muß einen besonderen Grund haben. Daß hier eine symbolische Handlung vorliegt, läßt sich schon daraus abnehmen, daß das zweite Moment, das Senden zu dem Teiche des Siloa so offenbar symbolischen Character trägt. Den Schlüssel gewährt 1 Mos. 2, 7: „Und es bildete Jehova Elohim den Menschen als Staub von der Erde und blies in seine Nase den Lebenshauch." Die Beziehung auf diese Stelle wies darauf hin, daß sich hier die Schöpfungswerke Gottes, vgl. V. 3, erneuern, daß hier dieselbe schöpferische Thätigkeit Gottes sich wirksam beweisen soll, welche einst den Menschen ins Daseyn rief. Das Speien hier, welches

mit dem Speien in den übrigen Fällen das gemeinsam hat, daß es der symbolische Conductor der belebenden Kraft des Heilenden ist*), entspricht dem Einblasen des Lebenshauches. Wie der Staub durch das letztere zum lebenden Wesen wurde, so erhielt er durch das Speien heilende und belebende Kraft.**)

V. 7. „Und er sprach zu ihm: gehe wasche dich in dem Teiche des Siloa, welches verdolmetschet wird: gesandt. Er ging nun und wusch sich und kam sehend." Der Blindgeborne wird erst sehend nachdem er sich in dem Teiche des Siloa gewaschen hatte. Es fanden sich gewiß unter den Umstehenden dienstfertige Seelen genug, die ihn dorthin geleiteten. Da der Teich ganz in der Nähe war — der Bettler saß wahrscheinlich beim Tempel, vgl. Apgsch. 3, 2 — vielleicht an dem Wege, den er täglich zu machen hatte, so konnte er auch wohl allein dorthin gehen. Es heißt eigentlich: wasche dich in den Teich. Dies erklärt sich daraus, daß, was abgewaschen wird in den Teich kommt. Nicht umsonst ist von dem Teiche des Siloa die Rede. Der Name Siloa gehört eigentlich nur dem Quell an, dem jetzigen Brunnen Mariä, „dessen Wasser durch einen im Zickzack laufenden 1750 Fuß langen unterirdischen Canal in das Becken des Siloa fließt."

*) Die Annahme von Grotius: quia aqua ad manum non erat, lutum saliva fecit scheitert schon daran, daß sie den offenbar stattfindenden Zusammenhang mit diesen anderen Stellen aufhebt.

**) Die gegebene Erklärung ist die älteste. Sie reicht fast bis an die Zeit des Vers. Irenäus in B. 5 C. 15 vergleicht V. 3: „daß die Werke Gottes an ihm offenbaret werden", und fährt alsdann fort: Hanc enim (sc. plasmationem) per operationem fecit, quemadmodum scriptura ait: sumsit Deus limum de terra et plasmavit hominem. Qua propter et dominus exspuit in terram et fecit lutum et superlinivit illud oculis; ostendens antiquam plasmationem, quemadmodum facta est, et manum Dei manifestans his qui intelligere possint, per quam e limo plasmatus est homo. Mit besonderer Klarheit und Schärfe ist dieselbe Erklärung von Beza vorgetragen werden: Non temere signum istud adhibuit Christus huic miraculo. Non enim caeci istius oculos ut aliorum plurimorum sanavit, sed creatricis illius potentiae vim in eo exseruit: ideoque primi hominis ex humo macerata creationem, quam ne ipsi quidem poetae ignorantes suo Prometheo attribuerunt, hoc signo repraesentavit, docens ab eadem illa, per quam hic idem ὁ λόγος primum hominem creavit ad imaginem Dei, supra 1, 3 et 4, pendere hominum et quod ad corpus et quod ad animum attinet restitutionem.

(v. Raumer.) Auch in Nehem. 3, 15 iſt von dem Teiche des שלה die Rede. השלה correſpondirt da dem vorhergehenden העין. Daß der Name Siloa urſprünglich nur dem Quelle eignete erhellt ganz deutlich aus mehreren Stellen des Joſephus. In B. 5, 4, 1 des Werkes vom Jüdiſchen Kriege ſagt er: καθήκει μέχρι Σιλωάμ· οὕτω γὰρ τὴν πηγὴν γλυκεῖάν τε καὶ πολλὴν οὖσαν ἐκαλοῦμεν, in § 2 καὶ ἔπειτα πρὸς νότον ὑπὲρ τὴν Σιλωὰμ ἐπιστρέφον πηγήν. Im A. T. kommt der Siloaquell nur an zwei Stellen vor, in Jeſ. 8, 6 und in Neh. 3, 15. Es iſt für die Erklärung unſerer Stelle von großer Wichtigkeit die Bedeutung des Namens feſtzuſtellen. Seiner Form nach kann der Name entweder eine paſſive Bildung aus Piel ſeyn mit Weglaſſung der Verdoppelung des zweiten Stammbuchſtabens, Ewald § 156[b], oder, was beſſer iſt, nach Ewald § 155[d] eine Adjectivform wie יִלּוֹד, geboren, שִׁכּוֹר, Trunkenbold, „nicht als einfaches Particip, ſondern als ſelbſtſtändiges Adjectiv weiter gebildet.“ Es ſind „Ausſagewörter, welche den Begriff einer innerlich feſter haftenden, dauernden oder ſtärkeren Eigenſchaft geben, ſie ſind ſo zunächſt eine Steigerung der einfachen Participia und Adjectiva zweiter Bildung.“ Das Participium Paul שלוח bezeichnet einen ſolchen, der einmal geſandt wird, שלוח dagegen einen Sendling, einen ſolchen bei dem die Sendung eine perennirende iſt. Hienach nun kann der Quell den Namen nicht davon führen, daß er das Waſſer ausſendet. Dagegen entſcheidet die paſſive Bedeutung der Form. Auch שלה, was in Neh. 3, 15 ſtatt שלוח geſetzt wird, hat paſſive Bed. Es bedeutet gewöhnlich das Wurfgeſchoß, missile. Die Annahme von Rödiger, daß das Wort emissio aquae, aequaeductus bedeute, beruht auf der bereits als falſch erwieſenen Annahme, daß der Name eigentlich dem Canale oder dem Teiche angehört habe. Der Sendling bedarf eines Senders. Wenn die Waſſerleitung Sendling genannt wird, ſo kann der Quell der Sender ſeyn, wie es in Ezech. 31, 4 vom Nile heißt: „ſeine Canäle ſandte er zu allen Bäumen des Feldes.“ Wenn aber, wie nachgewieſen ward, der Name urſprünglich dem Quell eignet, ſo muß ein von dem Waſſer unabhängiger Sender im Hintergrunde ſtehen. Dieſen Sender mit

Ewald als ein unbestimmtes x zu fassen: „entsandt, frei fließend, strömend" würde nur dann angemessen seyn, wenn wir uns auf dem Gebiete der Naturvergötterung befänden und nicht vielmehr auf dem Gebiete des lebendigen Gottesglaubens. Da kann der Sender kein Anderer seyn, als der, welcher überhaupt „die Quellen *sendet* in den Gründen, zwischen den Bergen gehen sie", Ps. 104, 10, wo wir gradezu einen Commentar zu dem Namen Siloa haben, wie nicht minder auch in dem: „er sendet aus der Höhe", in Ps. 18, 17. Bei dieser Auffassung tritt auch der Name Silchim, den wir in Jos. 15, 32 neben Ajin vorfinden, vgl. zu C. 3, 23, in Zusammenhang mit Siloa. In dem trocknen Südlande stellen sich die Quellen ganz besonders als Gottes Sendlinge dar. Ainon ist gleichsam der natürliche, Silchim der übernatürliche Name derselben Sache. Bei dem Quelle Siloa finden sich Eigenthümlichkeiten, welche es ganz besonders nahe legten, ihn als einen Sendling Gottes zu betrachten. Er war nach Josephus süß und floß reichlich und Josephus scheint anzudeuten, daß er grade von dieser Eigenschaft den Namen erhielt. Jesaias in C. 8, 6 erkennt in ihm und der hinter seiner Unscheinbarkeit verborgnen segnenden Kraft ein Bild des Reiches Gottes unter Israel im Gegensatze gegen die Wasser des Stromes die starken und die vielen als Bild des Weltreiches. Die merkwürdigen Abwechselungen, welche die Quelle darbietet, mußten noch ganz besonders den Blick auf den übernatürlichen Ursprung hinlenken. Ritter in der Erdkunde 16, 447 sagt: „Schon das itinerarium Burdig. im Jahre 333 nennt diese Quelle, welche 6 Tage und Nächte hindurch fließe, am 7, dem Sabbathe aber weder am Tage noch des Nachts (daher Plinius h. n. 31, 18: In Judaea rivus sabbatis omnibus siccatur). Bestimmter sagt Hieronymus zu Jes. 8, 6: Siloah die Quelle liege am Fuße des Berges Zion, deren Gewässer nicht regelmäßig, sondern nur an gewissen Tagen und Stunden fließe dann aber mit großem Geräusche aus Höhlen und Löchern in dem hintersten Felsen hervorkomme." Das plötzliche Steigen und Fallen des Wassers in dem Marienquell, von dem Wilhelm von Tyrus sagt: interpolatum habens fluctum (vgl. über die Abwechselungen in dem Marienbrunnen zu C. 5, 2.

Ritter S. 456) ist noch bis auf dem heutigen Tag ein Geheimniß, Robinson 2 S. 158. Josephus betrachtet das reichliche Fließen der Quelle Siloa zur Zeit der Belagerung durch Titus als ein Wunder, τέρας, de b. Iud. 5, 9, 4. Auf Grund dieser Erscheinungen „legen die Mohammedaner großen Werth auf den Brunnen Siloa, denn ihn nebst dem Brunnen Zemzem nennt Mejr ed Din die beiden Brunnen des Paradieses", Ritter S. 450. Daß Manche die Aufwallungen der Quelle aus einem darin verborgenen Drachen ableiten, wurde schon zu C. 5, 2 bemerkt. Am meisten aber geht mit dem Namen Sendling Hand in Hand, was in C. 5, 4 über den Engel berichtet wird, welcher das Wasser aufregte. — Wir haben durch diese Erörterung über den Namen des Quelles Siloa den Schlüssel gewonnen zu der Thatsache, daß Jesus den Blindgebornen zu dem aus diesem Quell gebildeten Teiche sandte. Jener niedere Sendling mit seiner segenspendenden Kraft, den schon Jesaias als Symbol des Reiches Gottes bezeichnet, war ein Vorbild des höchsten Sendlinges Gottes, Christi, wobei zu beachten ist, daß grade bei Johannes Christus sich in beständiger Wiederholung als den von Gott Gesandten bezeichnet (Grotius: Christus ubique se vocat missum a patre, supra C. 3, 17. 34. 5, 36. 38 et alibi passim, unde et ἀπόστολος dicitur Hebr. 3, 1). Wie Jesus in C. 5 sich und seine Kirche als den wahrhaftigen Teich Bethesda darstellt, so gibt er sich hier als den wahrhaftigen Siloa erkennen, unscheinbar und doch unendlich reich an Erquickung für das Volk Gottes. Damit die Bedeutung der symbolischen Handlung nicht verfehlt werde, fügt Johannes die Griechische Erklärung des Namens Siloa hinzu. Ueberall, wo er eine solche Uebersetzung hinzufügt, hat er dazu einen tieferen Grund, nie thut er es im blos sprachlichen Interesse, vgl. 1, 39. 42. 43. Den Gedanken, welcher sich in dem ganzen Vorgange ausgeprägt hat, gibt Calvin treffend in den Worten an: „In der Person Eines Menschen wird uns die Beschaffenheit unserer Natur abgemalt, daß wir nämlich des Lichtes und der Einsicht Alle vom Mutterleibe an beraubt sind: ferner, daß das Heilmittel für dieses Uebel allein bei Christo zu suchen ist." Der Siloa ist aber um so passender als Vorbild

Christi, da dieser uns seine Wohlthat durch das Wasser der Taufe mittheilt, welche schon Augustinus zu dem Teiche des Siloa in Beziehung setzt: Lavit ergo oculos in ea piscina, quae interpretatur missus, baptizatus est in Christo. Als einer der unentbehrlichen Factoren der Theilnahme an Christo und seinem Reiche erscheint das Wasser in C. 3, 5. Es gilt auch in Bezug auf den Teich des Siloa, was Petrus in 1 Petr. 3, 21 sagt: ὃ καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα.

Wir geben jetzt noch einige allgemeine Bemerkungen über die Blindenheilungen Christi. Im Einklange mit dem, was Jesaias in C. 35, 5 von der Messianischen Zeit weissagt: „Alsdann werden der Blinden Augen aufgethan werden und der Tauben Ohren werden geöffnet werden" nehmen diese Heilungen unter den Wundern Christi eine vorzügliche Stelle ein. Wie die einzelnen Todtenerweckungen Christi zunächst Vorbild und Vorspiel der allgemeinen leiblichen Auferstehung der Gläubigen am Ende der Tage sind, so geben die Blindenheilungen zunächst die Bürgschaft daß die Blindheit und überhaupt alles leibliche Elend, was mit dem Sündenfall eingetreten ist, durch Christum beseitigt werden soll. Dann gewähren uns die Blindenheilungen auch für die Rath- und Hülflosigkeit Trost und Hoffnung, die im A. T. so oft unter dem Bilde der Blindheit erscheint, mit der sie das gemein hat, daß sie Weg und Steg nicht finden kann, 5 Mos. 28, 29. Jes. 59, 10. Hi. 12, 25. Zeph. 1, 17. So oft wir uns nicht zu rathen und zu helfen wissen, sollen wir zu Christo als dem Heilande der Blinden emporblicken. Die Hauptsache aber ist, daß die Heilung des leiblich Blinden die Bürgschaft gewährt für die Heilung der geistlichen Blindheit. Daß schon in der Weissagung des Jesaias diese mit ins Auge gefaßt sind, erhellt daraus, daß grade dieser Prophet so vielfach von geistlicher Blindheit und Taubheit redet, z. B. in C. 29, 18, wo es von der Messianischen Zeit heißt: „Und es hören an diesem Tage die Tauben das Wort des Buches und aus Dunkel und Finsterniß sehen die Augen der Blinden" 42, 18. 43, 8. Christus redet

häufig von geiſtlicher Blindheit, hier V. 39. 41, Matth. 15, 14. 23, 16 f., und gibt eben damit einen Fingerzeig, aus welchem Geſichtspuncte vorwiegend die Heilungen der leiblich Blinden zu betrachten ſind, daß wir daraus die Zuverſicht ſchöpfen ſollen, er wolle und könne unſern geiſtlichen Schaden heilen. Der Zuſammenhang der leiblichen Blindheit mit der geiſtlichen tritt grade in unſerer Erzählung beſtimmt hervor. Jeſus heilt in V. 35 f. auch die geiſtliche Blindheit des Blindgebornen und die leibliche Heilung ſtellt ſich als Mittel dar, dieſe geiſtliche Heilung herbeizuführen, vgl. beſonders V. 39. Das letzte Reſultat iſt, daß der Blindgeborne „erleuchtete Augen des Herzens" Eph. 1, 18, bekommt. Mit vollem Rechte alſo ſagt Auguſtinus: Si quod significet hoc quod factum est cogitemus, genus humanum est iste coecus: haec enim coecitas contigit in primo homine per peccatum, de quo omnes originem duximus non solum mortis sed etiam iniquitatis.

In V. 8—12 wird dargelegt, welchen Eindruck die Thatſache in dem nächſten Kreiſe des Geheilten machte. Das Reſultat iſt, daß ſie keinen Ausweg wiſſen, ſich der Anerkennung derſelben zu entziehen, ſie, welche mit den früheren perſönlichen Umſtänden des Geheilten am genaueſten bekannt waren, in deren Ausſagen alſo jeder vernünftige Zweifel vor Allem einen Anhaltspunct haben mußte.

V. 8. „Die Nachbarn nun und die ihn früher geſehen, daß er ein Bettler war, ſprachen: iſt dieſes nicht, der da ſaß und bettelte?" In Bezug auf das Part. präſ. θεωροῦντες gilt ganz was Ewald § 168 von dem Partic. im Hebräiſchen bemerkt: „Darin iſt es gleich dem Infinitiv ganz Nomen, daß es auch den geringen Anfang von Tempusunterſchied, der im Verbum entſtanden, noch gar nicht kennt." Genau entſprechend iſt das כל ידעיו לפנים in Hi. 42, 11, vgl. auch Hi. 20, 7. Ebenſo ſtehen auch die Partic. καθήμενος und προσαιτῶν. Daß er ein Bettler war, ſ. v. a. in ſeiner Eigenſchaft als Bettler. Ein Bettler, darin liegt zugleich die Hinweiſung auf das körperliche Gebrechen. Denn nur ſolche waren in der Regel Bettler von Profeſſion, vgl. Mc. 10, 46. Die minder bezeugte Lesart τυφλός

iſt nur daraus hervorgegangen, daß man verkannte, wie das Betteln das Gebrechen zur Vorausſetzung hat.

V. 9. „Einige ſagten: er iſt es. Andere aber: er iſt ihm ähnlich. Jener ſprach: ich bin es.“ Bengel bemerkt zu dem: er iſt ihm ähnlich: quidvis prius fingit et putat humana ratio quam miraculum factum credat, v. 18. Act. 2, 13. Sed eo magis confirmatur veritas.

V. 10. „Sie ſprachen nun zu ihm: wie ſind deine Augen geöffnet worden? V. 11. Jener antwortete: ein Menſch genannt Jeſus machte einen Koth und beſtrich meine Augen und ſprach zu mir: gehe zum Siloa und waſche dich. Nachdem ich aber gegangen bin und mich gewaſchen habe, bin ich wiederum ſehend geworden.“ Die Erklärung des Geheilten hatte jeden Zweifel in Bezug auf die Identität der Perſon beſeitigt. So wendet ſich alſo jetzt die Unterſuchung auf die Art und Weiſe der Heilung. Das Oeffnen der Augen bezieht ſich nach Hebräiſchem Sprachgebr. nicht ſowohl auf das materielle Glied als auf den Sinn. Aus dem: „ein Menſch genannt Jeſus“, hat man mit Unrecht geſchloſſen, daß der Blindgeborne von der Berühmtheit Jeſu nichts wußte. Die Bezeichnung erklärt ſich daraus, daß er ſich überall ſtreng an dasjenige hält, was er ſelbſt erfahren hatte. Die Willigkeit aber, mit der er ſich der Behandlung Jeſu unterwarf, erklärt ſich nur daraus, daß der Ruf ſeiner Thaten zu ihm gedrungen war. Die Lesart εἰς τὸν Σιλωάμ iſt ſtärker bezeugt als die εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ, die ſonach aus V. 7 eingedrungen zu ſeyn ſcheint. Nicht unmöglich aber iſt es doch, daß die erſtere Lesart aus dem Streben nach Abkürzung und aus Vergleichung von Luc. 13, 4 hervorgegangen. Ἀναβλέπειν ſoll hier nach Mehreren offenbar nicht wieder ſehen, ſondern aufblicken bedeuten. Aber es wird doch nicht anders genommen werden dürfen, als wie es gewöhnlich bei den Blindenheilungen vorkommt, z. B. Mt. 11, 5. Mc. 8, 25. Lc. 18, 43. Das Sehen iſt für den Menſchen der normale Zuſtand. Deshalb kann auch von dem Blindgebornen, wenn er in dieſen Zuſtand reſtituirt wird, geſagt werden, er ſey wieder ſehend geworden. — V. 12. „Sie ſprachen nun zu ihm: wo iſt jener? Er ſprach: ich weiß

es nicht." Jesus hatte sich nach vollbrachter Heilung sofort entfernt, aus demselben Grunde, weshalb er sich zurückzog als er den 38jährigen Kranken gesund gemacht hatte, vgl. zu C. 5, 13. Wo Jesus ist fragen sie wahrscheinlich um ihn selbst wegen des Punctes zu befragen, in Bezug auf den sie nachher Aufschluß bei den Pharisäern suchen. Die Verletzung der Heiligkeit des Sabbaths durch eine Wunderheilung hatte schon früher Anstoß gegeben, vgl. C. 7, 23. Um so mehr fiel dieser Punct sogleich ins Auge.

In V. 13—34 die Verhandlung der Sache vor den Pharisäern.

V. 13. „Sie führen ihn zu den Pharisäern, der früher blind war." Berleb. B.: „Zu den Gelehrten, sie sollten es untersuchen. Sie dachten: die müssen es wissen, da gehört er hin. Aber es traf schlecht zu. Sie führten einen erleuchteten Blinden zu Stockblinden, die in ihrer Blindheit immer mehr wollten zunehmen, sich auch des Lichtes selber bedienten um ihre Blindheit zu vermehren." Die Pharisäer stehen hier als Bezeichnung der Partei, vgl. zu 1, 24. Sie wurden hier durch einzelne Notabilitäten repräsentirt. Die Nachbarn wollen zunächst nur selbst zu einem festen Urtheil in einer sie sehr interessirenden Streitfrage kommen, und deshalb brachten sie den Mann zu denen, die als die competentesten Beurtheiler angesehen wurden, zu den „Sehenden", V. 39, zu denjenigen, die es verstanden die Gegensätze zu prüfen, Röm. 2, 18. Keine Spur führt darauf, daß hier „eine geistlich gerichtliche Untersuchung der obersten Behörde" vorliegt. C. 7, 32f. ist wesentlich verschieden. Hier ist überall von den Pharisäern die Rede, dort wird neben ihnen der ἀρχιερεῖς, der vornehmsten Priester gedacht, und zwar in V. 45 an der ersten Stelle, und auf das Synedrium führt auch die Erwähnung der Diener und des Nikodemus als eines von ihnen in V. 50, vgl. 3, 1. Lücke bemerkt: „Johannes bezeichnet die Synedristen auch in C. 7, 47 blos durch οἱ Φαρισαῖοι." Aber da ist die nähere Bezeichnung schon vorangegangen. Auch 11, 46 kann nicht angeführt werden. Da folgt auf die Gattung gleich in V. 47 die Art. Der Blindgeborne hatte keine äußere Verpflichtung

mitzugehen. Aber er that es willig, weil er ein gutes Gewiſſen hatte, und gern der Wahrheit Zeugniß und ſeinem Heilande die Ehre gab. Der Geheilte in C. 5 ging nach V. 15 freiwillig und verkündete den Juden, daß Jeſus ihn geſund gemacht habe. — V. 14. „Es war aber Sabbath als Jeſus den Koth machte und ihm die Augen öffnete.“ Der hier angegebene Umſtand veranlaßte ſie beſonders die Sache vor die Phariſäer zu bringen. Den Thatbeſtand hatten ſie ſelbſt feſtgeſtellt. Dieſer trat aber mit der Sabbathsverletzung in einen Conflict, den ſie ſelbſt nicht zu löſen wußten. Nicht umſonſt wird der Bereitung des Kothes gedacht. Dieſe galt als eine Arbeit. Jeſus hatte gewiß abſichtlich den Sabbath zu der Heilung ausgewählt, vgl. zu C. 5, 9. Er wollte den Phariſäern einen Anſtoß geben, welche durch ihre übertriebene Strenge in den Aeußerlichkeiten der Sabbathsfeier den fehlenden geiſtlichen Dienſt zu compenſiren ſuchten (Auguſtinus: Sabbatum carnaliter observabant, spiritualiter violabant), er wollte das Volk lehren, wie der Sabbath zu begehen ſey. Seine thatſächliche Polemik iſt nicht gegen Moſes gerichtet, ſondern gegen die Caricatur, welche der Phariſäismus aus dem Moſaiſchen Sabbath gemacht hatte. Berleb. B.: „Der Sabbath iſt eine Ruhe vom Böſen und auch von knechtiſchen Werken, die uns ſelbſt angehen. Aber es muß kein Ruhetag ſeyn, wenn es die Ehre Gottes und die Beförderung des Heiles unſerer Brüder angeht.“ — V. 15. „Wiederum nun fragten ihn die Phariſäer wie er wieder ſehend geworden. Er aber ſprach zu ihnen: Koth legte er auf meine Augen und ich wuſch mich und ſehe.“ Wiederum, nach der Befragung durch die Nachbarn, V. 10. Sie hofften er werde ſich imponiren laſſen und in ihrem Sinne ſeine Ausſage abändern. Aber er bleibt ſich in ſeiner Antwort unbedingt gleich. Das iſt ein Kennzeichen der Wahrheit.

V. 16. „Da ſprachen nun von den Phariſäern einige: dieſer Menſch iſt nicht von Gott, weil er den Sabbath nicht hält. Andere ſprachen: wie kann ein ſündiger Menſch ſolche Zeichen thun? Und es war eine Spaltung unter ihnen.“ Aus dem Schooße der Partei ſelbſt erhebt ſich ein Widerſpruch, ſo offenkundig iſt das Wunder. Die dieſen Widerſpruch erhoben waren

ſolche wie Nikodemus, 7, 50; auch C. 12, 42, wonach ſelbſt unter den „Oberen“ viele an Chriſtum glaubten, geht mit unſerer St. Hand in Hand. Die Widerſprechenden ſtanden aber, wie Lampe bemerkt, nicht blos an Zahl, ſondern auch an Eifer den Anderen nach, ſie nahmen die Stellung einer verſchwindenden Minorität ein. Ueber die Sabbathsverletzung ſetzten ſie ſich hinweg, da ihnen nicht verborgen ſeyn konnte, daß zwiſchen dem Moſaiſchen und Phariſäiſchen Sabbath ein großer Unterſchied beſtand. Sie hoben dieſen Unterſchied aber nicht hervor, ſondern begnügten ſich das Factum der wunderbaren Heilung zu betonen.

V. 17. „Sie ſprachen wiederum zu dem Blinden: was ſagſt du von ihm, daß er deine Augen geöffnet hat? Er aber ſprach: er iſt ein Prophet.“ Subject in λέγουσι ſind, wie das ſich auf V. 15 beziehende πάλιν zeigt, die Phariſäer. Eben darin liegt ſchon, daß die Befragung aus feindſeliger Abſicht hervorgeht. Denn die Phariſäer ſind ihrer Hauptmaſſe nach feindſelig. Von den Feindſeligen geht überall die Befragung aus. Der Diſſenſus war ein blos partieller. Von ihm wird abgeſehen. Die Sache geht trotz deſſelben ihren Gang. „Daß er deine Augen geöffnet hat“, ſ. v. a. in Bezug darauf, wofür hältſt du ihn deshalb? Die Frage ging erſt auf die Thatſache, nun geht ſie auf das Urtheil über die Perſon. Die Phariſäer hofften, daß der Geheilte ihnen in dieſem eine Handhabe geben ſollte auf einem Umwege der Thatſache beizukommen. War er nicht ganz ſicher, daß Jeſus mit übernatürlichen göttlichen Kräften die Sache ausgerichtet, ließ er etwas fallen von der Möglichkeit einer geſchickten Operation, von einem Geheimmittel, von zauberiſchen Künſten, ſo hatten ſie einen Anhalt gefunden. Das kurze und runde: er iſt ein Prophet, zerſtörte aber ihre Hoffnung.

V. 18. „Die Juden nun glaubten nicht von ihm, daß er blind war und wieder ſehend geworden bis ſie ſeine des wiederſehend gewordenen Eltern riefen.“ Sie handeln alſo, ſagt Calvin, als wenn einer eine Flamme mit ſeinem Athem auslöſchen wollte. Die Juden hier, vgl. zu 1, 19, ſind identiſch mit den Phariſäern im Vorigen. Sie verſuchten nun aus den Eltern des Geheilten etwas herauszubringen. Das iſt das dritte Stadium. „Je mehr

ſie — das iſt auch hier das Reſultat — das Wunder unterſuchen um es bezweifeln zu können, deſto mehr ſtellen ſie es außer Zweifel." Sie glaubten nicht bis ſie riefen: nicht als ob ſie es dann geglaubt hätten. Es ſoll nur geſagt werden, daß der Unglaube ſie zu dieſem Schritte vermochte. Sehr häufig wird ein Endpunct geſetzt, welcher nicht der an ſich äußerſte, ſondern nur ein in gewiſſer Beziehung beſonders wichtiger iſt, ſo daß das hinter demſelben liegende unbeachtet gelaſſen wird, vgl. Matth. 1, 25. Dan. 1, 21. Beitr. Th. 1 S. 66. 67.

V. 19. „Und ſie fragten ſie und ſprachen: Iſt dieſer euer Sohn, von dem ihr ſaget, daß er blind geboren worden, wie ſiehet er denn nun?" Es liegen hier drei Fragen vor, welche die Eltern der Reihe nach beantworten. Iſt er euer Sohn? Wagt ihr es auch jetzt noch zu behaupten, daß er blind geboren ward? Und wenn dies, wie iſt er ſehend geworden?

V. 20. „Seine Eltern antworteten und ſprachen: wir wiſſen, daß dieſer unſer Sohn iſt und daß er blind geboren wurde. V. 21. Wie er aber nun ſiehet, wiſſen wir nicht, oder wer ihm die Augen geöffnet hat, wiſſen wir nicht, er ſelbſt hat das Alter, fraget ihn, er ſelbſt wird über ſich reden. V. 22. Dies ſagten ſeine Eltern weil ſie die Juden fürchteten. Denn ſchon hatten die Juden abgemacht, daß wenn jemand ihn als Chriſt bekannte, derſelbige in den Bann gethan würde. V. 23. Deshalb ſagten ſeine Eltern: er hat das Alter, fraget ihn." Die Eltern bezeugen bei den beiden erſten Fragen offen die Wahrheit, bei der dritten wagen ſie es nicht offen hervorzutreten, aber ſie ſtellen doch ihren Sohn als glaubwürdig hin. Der Ausdruck συνεθεντο, ſie hatten es unter ſich abgemacht, führt mehr auf eine Parteiverabredung als auf einen förmlichen Beſchluß des Synedriums. Daß der letztere noch nicht gefaßt war, erhellt aus C. 16, 2. Danach waren ſelbſt die Apoſtel bis dahin noch nicht aus der Gemeinſchaft der Synagoge ausgeſchloſſen. Es entſpricht ganz der vorſichtigen Politik der Phariſäer, daß ſie den Bann erſt von ferne zeigten, ausſtreuten, daß es ohne Zweifel dahin kommen würde, daß alſo jeder ſich in Acht zu nehmen habe. Wären ſie gleich mit der Thür ins Haus gefallen, ſo

hätten sie leicht eine hartnäckige Opposition aufstacheln können. Das Gerücht von dem zu fassenden Beschluß reichte hin um die furchtsamen Gemüther einzuschüchtern. Das N. T. kennt überall nur eine Art des Bannes, das Ausschließen aus der Synagoge und überhaupt aus der Gemeinschaft des Volkes Gottes, ἀφορίζειν Lc. 6, 22. ἀποσυνάγωγοι 12, 42. 16, 2. Auf diese erste Stufe folgt unmittelbar als zweite die Todesstrafe. Daß im Einklange mit dem N. T. auch die Mischna nur Eine Excommunication kennt, hat Gildemeister: Blendwerke des Rationalismus, 1841, nachgewiesen.

Es folgt nun in V. 24—34 das vierte Stadium. Die Pharisäer versuchen es auf die Aufforderung der Eltern: fraget ihn, von Neuem mit dem Blindgebornen. Sie dringen ernsthafter in ihn hinein, und suchen eine ihnen genehme Antwort zu erpressen. Vergeblich. Die Freimüthigkeit des Geheilten wächst, da er ihre böse Absicht durchschaut. Er setzt ihnen zu, so daß sie ihn zuletzt herauswerfen müssen.

V. 24. „Sie riefen also zum zweitenmale den Menschen, welcher blind gewesen war und sprachen zu ihm: Gib Gott die Ehre! Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist." Das: gib Gott die Ehre, ist aus Jos. 7, 19, wo Josua zu Achan spricht: „mein Sohn erzeige doch Ehre (LXX: δὸς δόξαν) dem Gotte Israels und gib ihm Preis und zeige an, was du gethan hast, verbirg es nicht vor mir." Man gibt Gott Ehre, wenn man aus Furcht vor ihm die Wahrheit sagt, und wenn sie auch zur Beschämung und zum eignen Verderben gereicht. Was im Hintergrunde der frommen Redensart lag, hebt Augustinus hervor: Quid est da gloriam Deo? Nega quod accepisti. Hoc plane non est gloriam Deo dare, sed Deum potius blasphemare.

V. 25. „Antwortete jener und sprach: Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht, eins weiß ich, daß ich blind war und nun sehe. V. 26. Sie aber sprachen zu ihm wiederum: was hat er dir gethan? wie hat er deine Augen geöffnet? V. 27. Er antwortete ihnen: ich habe es euch schon gesagt und ihr habt nicht gehört. Warum wollt ihr es wiederum hören? Wollt etwa auch ihr seine Jünger werden?" Diese Frage enthält einen

verſteckten Vorwurf. Das wäre noch die einzige Rechtfertigung der wiederholten Fragen. Aber daran wird bei euch nicht zu denken ſeyn. V. 28. „Da ſchalten ſie ihn und ſprachen: Du biſt Jenes Jünger, wir aber ſind Moſe's Jünger. V. 29. Wir wiſſen, daß zu Moſe Gott geredet hat, von dieſem wiſſen wir nicht woher er iſt.“ Es fehlt uns an jedem Beweiſe dafür, daß er „von Gott“ iſt, V. 33, „ein Lehrer von Gott gekommen“, C. 3, 2. — V. 30. „Der Menſch antwortete und ſprach zu ihnen: dabei iſt denn doch wunderbar, daß ihr nicht wiſſet woher er iſt und er hat meine Augen aufgethan.“ Das γάρ motivirt das Factum des Einſpruches den er erhebt und begründet das in ſeinen Minen ſich ausprägende: ich muß euch widerſprechen. Auf eine ſolche aus den Umſtänden zu entnehmende Ergänzung bezieht ſich כי ſehr oft, 1 Moſ. 29, 32. 2 Moſ. 3, 12. — V. 31. „Wir wiſſen [aber], daß Gott Sünder nicht hört, ſondern wenn Jemand gottesfürchtig iſt und ſeinen Willen thut, den hört er. V. 32. Noch niemals ward gehört, daß einer eines Blindgebornen Augen geöffnet. V. 33. Wenn dieſer nicht von Gott wäre, könnte er nichts thun.“ Das οἴδαμεν weiſt auf den Quell alles wahren Wiſſens für Iſrael, die heilige Schrift hin. In dieſer kommt der Satz, daß Gott die Sünder nicht hört, ſondern nur die Gottesfürchtigen mehrfach vor, z. B. in Hi. 27, 9, wo es von dem „Ruchloſen“ heißt: „wird wohl ſein Geſchrei Gott hören?“, in Pſ. 66, 18: „Hätte ich Unrecht geſehen (ſ. v. a. im Auge gehabt) in meinem Herzen, ſo würde der Herr nicht hören“, Prov. 15, 29: „fern iſt der Herr von den Böſen, und das Gebet des Gerechten höret er“, Jeſ. 1, 15. 59, 2. 3. Der Blindgeborne hatte ohne Zweifel dieſe Sprüchlein von ſeinen gottesfürchtigen Eltern vernommen und ſie tief ins Herz gefaßt. Auch das ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη iſt eine altteſt. Reminiſcenz, vgl. Jeſ. 64, 3.

V. 34. „Sie antworteten und ſprachen zu ihm: in Sünden biſt du ganz geboren, und du willſt uns lehren? Und ſie warfen ihn heraus.“ Das: in Sünden geboren ſeyn, weiſt auf Pſ. 51 hin. Das hinzugefügte ganz führt auf eine geſteigerte Erbſünde, die aus ſeinem Blindgeborenſeyn erſchloſſen wird. Bei dem

Herauswerfen kann nicht an die Excommunication gedacht werden. Denn dieſe zu verhängen waren diejenigen, mit denen es der Blindgeborne zu thun hatte, nicht befugt. Daß V. 22 nur nach falſcher Deutung von einem bereits gefaßten Beſchluß die Anhänger Jeſu zu excommuniciren verſtanden wird, zeigten wir ſchon. Wenn ſelbſt die Apoſtel damals noch nicht ausgeſchloſſen waren, ſo konnte man um ſo weniger gegen den Blindgebornen ſogleich mit der förmlichen Excommunication vorſchreiten, der Jeſum noch nicht einmal als den Chriſt erkannt und bekannt hatte. Wenn von herauswerfen die Rede iſt, ſo denkt jeder zunächſt an das Local der Verhandlung, vgl. Apgſch. 7, 58. 13, 50. Dies Herauswerfen ſtellte freilich ein anderes in Ausſicht und war Vorſpiel deſſelben, vgl. V. 22. 3 Joh. 10. Das war es, was ihm die in V. 35 vorausgeſetzte Bedeutung verlieh.

In V. 35—37 wird nun berichtet, wie der Blindgeborne durch Jeſum zum Glauben geführt wird. V. 35. „Jeſus hörte, daß ſie ihn herausgeworfen hatten, und da er ihn fand ſprach er zu ihm: Du glaubſt an den Sohn Gottes?" Jeſus hatte ſich abſichtlich zuerſt dem Geheilten entzogen. Die That ſollte zuerſt in ſeiner Seele wie ein Sauerteig wirken. Die Phariſäiſche Oppoſition ſollte das Fünklein ſeines Glaubens anfachen. Da dies geſchehen „ſucht nun Jeſus der gute Hirte das arme Schaaf." Die Bedeutung des Ausdruckes Sohn Gottes iſt nicht nach den muthmaßlichen Vorſtellungen des Blindgebornen zu beſtimmen, die um ſo weniger feſtgeſtellt werden können, da tiefere Anſchauungen neben den flachen durch die Stellen des A. T. und durch die Erklärungen des Täufers in Umlauf geſetzt waren, ſondern nach der Natur der Sache und nach der Lehre Chriſti. Der Glaube an den Sohn Gottes kann dem Anfange nach auch da vorhanden ſeyn, wo die Erkenntniß noch eine ſehr ſchwache iſt. Die Realität iſt mächtiger als die Vorſtellung. Die Einwirkung des heiligen Geiſtes führt den Gutwilligen über ſich ſelbſt hinaus. V. 36. „Jener antwortete und ſprach: Und wer iſt es Herr, daß ich an ihn glaube?" In das καί womit die Antwort beginnt, konnten ſich Manche nicht finden. Es geht hier wie in C. 14, 22. Mc. 10, 26. Lc. 10, 29 nur aus dem lebhaften

Drange hervor unmittelbar an die Frage anzuknüpfen. Der Blindgeborne ahndet den Sinn der Frage Jesu und eben dies veranlaßt ihn, daß er so lebhaft auf sie eingeht. V. 37. „Jesus aber sprach zu ihm: Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, der ist es." Das Sehen kann sich nur auf die jetzige Zusammenkunft beziehen. Denn bei der Heilung hatte der Blindgeborne Jesum nicht gesehen. Daß die beiden Momente so auseinandergehalten werden, καί — καί, sowohl als auch, erklärt sich nur aus der Hoheit der Person und somit der Größe der Gnade die dem Blindgebornen wiederfuhr. V. 38. „Er aber sprach: ich glaube Herr! und betete ihn an." Aus der Proskynesis kann nicht auf die klare Erkenntniß der vollen Gottheit Jesu bei dem Blindgebornen geschlossen werden. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß die Proskynesis religiöse Bedeutung hat. Johannes kennt keine andere. Aber die Proskynesis, welche nach Matth. 4, 10 allein Gott dem Herrn gebührt, wurde nicht blos direct ihm geleistet, sondern auch in den Trägern seines Ebenbildes, seinen Repräsentanten, den Inhabern seiner Gaben und Aemter, vgl. meinen Commentar zu Apoc. 19, 10 und wir erkennen daher hier aus der Proskynesis nur, daß der Geheilte in Christo einen wahrhaftigen Träger göttlicher Herrlichkeit erkannte.

V. 39. „Und Jesus sprach: zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, auf daß die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden." Jesus nimmt von dem Vorgefallenen hier Anlaß zu einem Ausspruche, welcher einen Conflict zwischen ihm und den Pharisäern hervorruft. Die allgemeine Wahrheit, die er hier ausspricht, hatte sich an dem Blindgebornen und den Pharisäern exemplificirt. Jesus redet nicht blos zu den Jüngern, er hat alle Anwesenden im Auge, auch die Pharisäer. Da diese nothwendig Anstoß an dem Ausspruche nehmen mußten, so muß dieser Anstoß als von ihm beabsichtigt angesehen werden. Κρίσις in C. 3, 19 ist die richterliche Handlung, κρίμα das Product derselben. Für beide Theile ist was geschieht richterliche Handlung, beiden geschieht ihr Recht, die die Wahrheit suchen, denen wird sie gewährt, nach der Regel, welche die Weisheit schon in

Prov. 8, 17 ausſpricht: „die mich ſuchen, werden mich finden, und die ſie fliehen, denen wird ſie entzogen.“ Der Ausſpruch, daß Jeſus zum Gerichte in die Welt gekommen ſey, ſtreitet nicht gegen C. 3, 17, wo geſagt wird Gott habe ſeinen Sohn nicht in die Welt geſandt, damit er die Welt richte, ſondern damit die Welt durch ihn gerettet würde. Denn es iſt dort nur die Rede von dem erſten und eigentlichen Zwecke der Sendung Chriſti. Im Einklange mit jener Stelle geht auch hier der verderblichen Thätigkeit für die Sehenden die heilſame für die Nichtſehenden voran. Daß aber die Sehenden blind werden, muß, weil es die nothwendige Folge der Erſcheinung Chriſti iſt, zugleich unter den Geſichtspunct der Abſicht geſtellt werden. Im Einklange mit unſerem Ausſpruche dankt Jeſus in Matth. 11, 25 Gott nicht blos dafür, daß er die Wahrheit den Unmündigen geoffenbart, ſondern auch dafür, daß er ſie den Weiſen verborgen hat. Der Erfolg muß hienach ein ihm erwünſchter und ſomit von ihm gewollter ſeyn. Indem die Verblendung der Weiſen unter den Geſichtspunct des göttlichen Gerichtes geſtellt wurde, fiel zugleich der Anſtoß weg, der daran genommen werden konnte, daß grade die Hauptinhaber Iſraelitiſcher Bildung ſich von Jeſu abwandten, die wie es ſchien vor allen anderen befähigt waren die Beweiſe für ſeine göttliche Sendung zu prüfen. Indem Jeſus von ſeinem Kommen in die Welt redet, weiſt er darauf hin, daß ſeiner Exiſtenz als Menſchenſohn eine andere göttlich herrliche voranging, vgl. zu C. 1, 9. „Damit die Nichtſehenden ſehen“: das war an dem Blindgebornen zu ſchauen. Mit dem: ich glaube Herr! war der bis dahin geiſtig Blinde zum Sehen gelangt. Der Blindgeborne war bis dahin auch ein geiſtig Blinder. Er war ohne Bildung aufgewachſen, ein einfältiger Menſch. Aber was nach der einen Seite ein Mangel, der war nach der andern Seite ein Vorzug. Er wußte nichts, bildete ſich aber auch auf ſein Wiſſen nichts ein, verſteifte ſich nicht darauf, verſchloß nicht im Stolze darauf der Weisheit von oben ſein Herz. So wie der Heiland ſich als ſolcher ihm zu erkennen gibt, betete er an. — „Und die Sehenden blind werden.“ Die Sehenden waren damals im Verhältniß zu den Heiden die Juden, vgl. Röm. 2, 18—20. Iſrael hatte

Vieles geſehen, die Ohren waren ihm geöffnet worden, Jeſ. 42, 20. Wenn dies Sehen mit Demuth verbunden war, ſo war es ein Vorzug und eine Hülfe. Aber neben dem Vorzug lag die Gefahr. Unter den Juden wiederum waren die Phariſäer die Sehenden, die auch Paulus in der angef. St. vorzugsweiſe vor Augen hat. Sie waren Träger der Iſraelitiſchen Bildung und Gelehrſamkeit. Aber an das immer doch ſehr beſchränkte Wiſſen ſchloß ſich gar leicht der Wiſſensdünkel an. Sie brüſteten ſich mit ihrem elenden Wiſſen und verſchloſſen ſich der Weisheit von oben her, nahmen eine richterliche Stellung zu ihr ein, wo es galt anzubeten. So mußte die Erſcheinung Chriſti ihnen zur Verblendung gereichen. Ihre Blindheit wurde nicht blos an ihr offenbar, ſie wurde auch durch ſie geſteigert, in der erbitterten Oppoſition dagegen verloren ſie die Wahrheitselemente, die in ihrem Wiſſen noch waren. Das antichriſtliche Judenthum ſteht unendlich tiefer als das vorchriſtliche. Die Spuren des vollzogenen Gerichtes geben ſich an ihm überall zu erkennen. Die Wahrheit, daß die Predigt des Wortes Gottes, wo ſie auf Unempfänglichkeit ſtößt, durch ein gerechtes göttliches Gericht geſteigerte Blindheit nach ſich zieht, und in ihrem Gefolge den Untergang, iſt ſchon Jeſ. 6, 10 ausgeſprochen worden, wo der Herr zu dem Propheten als dem Repräſentanten aller ſeiner Diener in ſeinem Reiche bis auf Chriſtum hin ſagt: „verſtocke das Herz dieſes Volkes und beſchwere ſeine Ohren und verklebe ſeine Augen, daß es nicht ſehe mit ſeinen Augen und mit ſeinen Ohren nicht höre und ſein Herz nicht verſtehe und es ſich bekehre und geheilt werde.“ — Die ſcheinbar allgemeine Sentenz erhält eine Beſchränkung durch die Beziehung auf die vorliegenden Verhältniſſe. Die nicht Sehenden ſind ſolche von der Art des Blindgebornen, die nicht blos objectiv betrachtet, ſondern auch τῷ πνεύματι, Matth. 5, 3, ihrem Bewußtſeyn nach, nicht ſehende ſind, die ihren Mangel ſchmerzlich empfinden und das Verlangen nach Hülfe von oben in ſich tragen, und die Sehenden ſind ſolche wie die Phariſäer, die ſich, was ſich ſo leicht an das Sehen anſchließt, ihres Sehens rühmen und darauf eingebildet ſind. Es gibt auch nicht ſehende, welche durch Chriſtum nicht zum Sehen gelangen —

auch das nicht sehen führt seine eigenthümlichen Gefahren und Hindernisse mit sich wie z. B. die stumpfe Gleichgültigkeit — und ebenso gibt es Sehende, wie z. B. Nikodemus, denen das geistige Erkennen eine Brücke zu dem geistlichen bildet. Das aber bleibt jedenfalls stehen, daß das Sehen kein absolutes Gut ist. Unser Ausspruch weist nachdrücklich hin auf die großen Gefahren der Bildung und des Wissens für alle Zeiten, Gefahren die von besonderer Größe in Zeitaltern sind, in denen das Wissen eine gottentfremdete Richtung genommen hat. — Nach der gangbaren Auffassung sollen die Sehenden solche seyn, welche für Sehende gelten, es aber in Wahrheit nicht sind. Diese Auffassung hat nicht nur den Ausdruck gegen sich, da der Heiland einfach von Sehenden redet, sondern auch eine Reihe von Parallelstellen, welche offenbar unter denselben Gesichtspunct zu stellen sind. Den Sehenden hier entsprechen die Weisen und die Verständigen in Matth. 11, 25. Das sind offenbar solche, die es der ungebildeten Menge gegenüber wirklich waren, die den Schlüssel der Erkenntniß hatten, Luc. 11, 52. Wenn der Herr in Matth. 9, 12 sagt: οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες, so sind die Gesunden offenbar nicht blos die eingebildet Gesunden. Es sind die, welche sich von offenbarem Sündenleben fern halten. Die Parabel von dem verlorenen Sohne stellt das recht vor Augen. Aber hinter der relativen Gesundheit kann eine noch schwerere Krankheit verborgen seyn. Es liegt die Gefahr nahe, daß man ihre Relativität verkennt und also die rechten Heilmittel für den tief verborgenen gefährlichen Schaden verschmäht. Auch in Luc. 5, 32, wo der Herr spricht: οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν sind die Gerechten nicht blos vermeintliche Gerechte. Die Pharisäer waren wirklich Gerechte im Verhältniß zu den Zöllnern und Huren, die Juden im Verhältniß zu den Heiden, aber solche Gerechte „welche der Buße nicht bedürfen", Luc. 15, 7, sind, wie schon in Kohel. 7, 15—17 hervorgehoben wird, in mancher Beziehung schlimmer als die offenbaren Sünder, weil sie die Wiedergeburt nicht an sich heranlassen, weil sie mit Stolz und Anmaßung erfüllt sind, überall zum Richten geneigt. Hinter

dem Plus ist bei einer solchen Quasi-Gerechtigkeit ein trauriges Minus verborgen. Eine solche Gerechtigkeit, obgleich keine bloße Einbildung, kann unter Umständen ein großes und unübersteigliches Hinderniß des Heiles seyn.

V. 40. „Und es hörten dies von den Pharisäern, die mit ihm waren und sprachen zu ihm: Sind etwa auch wir blind?" Jesus war, wie gewöhnlich bei seinen Ausgängen, von einer zahlreichen Menge umgeben, vgl. C. 10, 19—21. Unter dieser befanden sich auch eine Anzahl von Pharisäern, die auflauernd auf allen Schritten und Tritten Jesu zu folgen pflegten, Luc. 11, 54. 14, 1. Diese verstanden, daß der Ausspruch Jesu herausfordernden Character trug und auf sie gemünzt war. Sie erkannten auch richtig, daß wenn sie durch Christi Erscheinung blind werden sollten, darin liegt, daß sie auch vorher schon, obgleich nach der einen Seite sehend, doch nach einer anderen und wichtigeren blind seyn müssen, wie sie denn auch in Matth. 15, 14 auch abgesehen von ihrer Beziehung zu Christo, durch die sie nur noch blinder werden, als blinde Leiter der Blinden erscheinen. Denn nur diese schon früher vorhandne Blindheit kann, indem sie verkannt wird, das Gericht der Blindheit herbeiführen. Dieser Vorwurf der Blindheit war es, wodurch der Stolz der Pharisäer aufs äußerste empört wurde. Sie zeigen aber eben durch diese „sittliche Entrüstung" wie gegründet der Vorwurf ist. „Ein offenbares Merkmal ihrer Blindheit ist — sagt Quesnel — daß sie nicht erkennen, daß sie blind sind." Völlig verfehlt ist die Auffassung: „Sie meinen unter die der geistigen Hülfe von Jesu bedürftigen „nicht Sehenden" gezählt zu werden." Solche geistige Mißverständnisse sind bei den „Sehenden" ohne weiteres abzuweisen. Die Schwäche der Pharisäer liegt überall auf dem geistlichen Gebiete.

V. 41. „Jesus sprach zu ihnen: wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde, nun aber sagt ihr: wir sehen, also bleibt eure Sünde." „Jesus — bemerkt Lyser — nimmt so wenig zurück was er gesagt hatte, daß er ihnen vielmehr eine doppelte Blindheit vorwirft, die eine wonach sie in geistlichen Dingen nichts sehen, die andere, wonach sie nicht verstehen, daß sie blind

sind." Diese gesteigerte Blindheit hatte ihnen Jesus schon in V. 39 vorgeworfen, so daß er also hier nur aufrecht hält, was er dort schon behauptet hatte. Wenn ihr blind wäret, ist hienach s. v. a.: wenn ihr blos an der einfachen Blindheit littet, welche die allgemeine Krankheit des „von Geburt an blinden" menschlichen Geschlechtes ist. „So hättet ihr keine Sünde", d. h. keine namhafte, keine solche von durchgreifender Bedeutung, vgl. C. 15, 22. 24. Daß Jesus die natürliche Blindheit nicht überhaupt dem Gebiete der Sünde entnehmen will, zeigt das: „eure Sünde bleibt." Danach ist das: ihr hättet keine Sünde s. v. a. keine bleibende, unvergebliche Sünde. Das: eure Sünde bleibt, bildet den Gegensatz gegen das: seine Gerechtigkeit bestehet immerdar, was in Ps. 112, 3. 9 von dem Frommen gesagt wird, und ist parallel dem: „sie wird nicht vergeben weder in dieser Welt noch in der zukünftigen" in Matth. 12, 32, und dem: „ihr werdet in eurer Sünde sterben" in C. 8, 21. Wie an der zuletzt angeführten Stelle, so bezeichnet auch hier die Sünde die gesammte Sündenschuld. Mit der Sünde trägt auch der ihr correspondirende Zorn Gottes bleibenden Character, vgl. C. 3, 36. Das von Lachmann eingeklammerte und von Tischend. getilgte οὖν kommt bei Johannes so unverhältnißmäßig häufig vor, daß Griechische Abschreiber die Neigung haben mußten es wegzulassen.

Jesus nimmt von dem Conflicte mit den Pharisäern, der sich aus der Blindenheilung entwickelt hatte, Anlaß sein ganzes Verhältniß zu ihnen festzustellen. Ihnen als den schlechten Hirten stellt er in C. 10, 1—18 sich als den guten Hirten gegenüber. Diese Gegenüberstellung ruht auf alttestamentlicher Grundlage. Den bösen Hirten, welche Gottes Weideherde zu Grunde richten und zerstreuen, stellt Jeremias in C. 23, 1—8 Christum den guten Hirten gegenüber. Dort sind die bösen Hirten zunächst die schlechten Könige, vgl. Christol. 2 S. 448. Die Stelle dieser nahmen aber in dem Zeitalter Christi die Pharisäer um so mehr ein, da auch die bürgerliche Gewalt, so weit sie überhaupt noch vorhanden war, sich vorwiegend in ihren Händen befand. An Jeremias schließt sich Ezechiel in der Weissagung von den Hirten

Israels in C. 34 an. Den bösen Hirten, den verderbten Oberen des Volkes, wird der Untergang angekündigt, den verlorenen Schafen Israels die Errettung durch den Herrn, der selbst das Hirtenamt über sie übernehmen und es durch seinen Knecht David führen wird. Es heißt dort in V. 23: „Und ich erwecke über sie Einen Hirten, und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte seyn." An Jeremias und Ezechiel knüpft Sacharja an in C. 11. Israel, dem Untergange durch das göttliche Gericht geweiht, erscheint dort als eine zum Schlachten bestimmte Herde. Der Engel des Herrn übernimmt das Hirtenamt über die arme und bemüht sich sie von den schlechten Hirten, welche sie zum Untergange führen, zu befreien. Allein die Widerspänstigkeit der bösen Hirten und der Herde nöthigt ihn sein Amt aufzugeben und die Herde dem vollen bisher nur durch ihn abgewandten Elende zu übergeben. Auf diese Weissagungen des A. T. weisen auch die Reden des Herrn in den drei ersten Evangelien vielfach zurück. Mit Beziehung auf sie bezeichnet er sich als gesandt zu den verlornen Schafen Israels und stellt sich als den rechten Hirten dar, Lc. 15, 1—7.

C. 10, 1. „Wahrlich wahrlich ich sage euch: wer nicht eingeht durch die Thür in den Schafstall, sondern anders woher einsteigt, der ist ein Dieb und ein Räuber." In Bezug auf das: wahrlich wahrlich, bemerkt Quesnel: „Alles ist Wahrheit in den Worten Jesu Christi. Aber wenn er uns ausdrücklich darauf hinweist, so zeigt dies, daß sie entweder von besonderer Wichtigkeit sind, oder daß der menschliche Geist dagegen besonders eingenommen ist." „Mit dieser hohen Versicherung — sagt Heumann — macht Jesus niemals den Anfang einer Rede." Der enge Zusammenhang mit dem Vorigen erhellt auch daraus, daß das αὐτοῖς, ihnen, in V. 6 sich auf C. 9, 40 zurückbezieht. Unter dem Bilde der Herde erscheint im A. T. nach dem Vorgange von Ps. 23 häufig das Volk Gottes, z. B. in Micha 7, 14. Ez. 34, 31: „Und ihr seyd meine Herde, meine Weideherde seyd ihr Menschen, ich euer Gott, spricht der Herr." Sind die Glieder der Gemeinde Gottes die Schafe, so muß der Schafstall das Reich Gottes seyn. Die Thür ist die göttliche Berufung. Daß

dieſe bei ihm vorhanden ſey, darauf weiſt Chriſtus grade in dem Evangelium Johannis beſtändig hin und gründet darauf ſein Recht, vgl. z. B. C. 5, 36. 37. 6, 29. 7, 28. 29. 8, 42 und was zu C. 3, 17 angeführt wurde. „Ich bin von ihm und er hat mich geſandt" wer das mit Chriſto ſprechen kann, der geht durch die Thür ein in den Schafſtall. Wer diejenigen ſind, welche nicht durch die Thür eingehen, das wird veranſchaulicht durch Jerem. 23, 21, wo es in Bezug auf die falſchen Propheten heißt: ich habe nicht geſandt die Propheten und ſie laufen, ich habe nicht geredet zu ihnen und ſie weiſſagen", V. 32 deſſ. Cap.: „ich habe ſie nicht geſandt und ihnen nicht geboten und ſie nutzen nicht dieſem Volke" (vgl. ebenſo 14, 14. 27, 15. 29, 9), ferner durch Ezech. 13, 2, wo die falſchen Propheten „Propheten aus ihrem Herzen" genannt werden und ſolche „die nach ihrem Geiſte wandeln", vgl. V. 17. Die göttliche Sendung wird auch in Röm. 10, 15 als die unerläßliche Grundlage des Dienſtes am Worte hervorgehoben: πῶς δὲ κηρύξουσι ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι. Was formell allgemein geſagt wird, iſt der Sache nach concret zu faſſen. Denn die allgemeinen Sätze werden hier und im Folgenden in Beziehung auf beſtimmte vorliegende Verhältniſſe ausgeſprochen. Der nicht hineingeht durch die Thür und ſomit ein Dieb und ein Räuber iſt, das iſt der Phariſäer, der ſich, wie weiland die falſchen Propheten, auf eigne Hand und ohne göttlichen Beruf zum geiſtlichen Führer des Volkes aufgeworfen hat. Wie das Vorhandenſeyn der göttlichen Berufung zu erkennen ſey, das lehrt der Herr in Matth. 7, 16, wo er in Bezug auf die falſchen Propheten der Gegenwart, die Phariſäer ſagt: „aus ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen." Die Früchte beſtehen in der reinen Lehre und in dem heiligen Leben. Wo dieſe nicht vorhanden ſind und ſtatt deſſen Irrlehre, Hochmuth, Herrſchſucht, Geldgier, da kann auch die göttliche Berufung nicht vorhanden ſeyn. Wie es bei ihnen mit den Früchten und ſomit mit der göttlichen Berufung ſtand, das hatten die Phariſäer ſchon bei dem vorliegenden Anlaß hinreichend kund gegeben. Sie hatten ſich bemüht das helle Licht der durch Chriſtum vollbrachten Gottesthat auszulöſchen, ſie hatten ſich ſtörend zwiſchen Chriſtum, den

höchſten Geſandten Gottes und das Volk geſtellt, ſie hatten ſich als Blinde gezeigt, welche doch behaupten zu ſehen. — Völlig verwirrend iſt die Annahme, Chriſtus ſey die Thür, wie er ſelbſt in V. 7 auf das Nichtverſtändniß der Zuhörer dieſen Punct beſtimmt auslege. Wir haben dort nicht die Auslegung unſerer Gleichnißrede, ſondern eine neue. Es iſt auch dort nicht von der Thüre des Schafſtalles die Rede, ſondern von der Thüre der Schafe, nicht von der Art und Weiſe wie der Beruf zur Wirkſamkeit für das Reich Gottes, ſondern wie die Mitgliedſchaft an dem Reiche Gottes gewonnen wird. — „Der iſt ein Dieb und ein Räuber": die ſchlimmſten Diebe und Räuber ſind die, welche ſich an den Gütern des Reiches Gottes vergreifen, welche die Wahrheit, das Heil der Seelen, die ewige Seligkeit beeinträchtigen, und das thun alle die, welche ohne göttlichen Beruf ſich zu Führern in dem Reiche Gottes aufwerfen. Von den ſchlechten Prieſtern heißt es Hoſ. 6, 9: „ſie morden auf dem Wege von Sichem" d. h. ſie ſind nicht beſſer wie gemeine Mörder, welche auf dem Wege nach Sichem, der durch das Gebirge Ephraims führte, den armen Wanderern auflauern. Wer viele ſtraucheln macht im Geſetze, wie in Mal. 2, 8 den Prieſtern vorgeworfen wird, der ſtiehlt und raubt damit dem Volke ſein edelſtes Gut, das köſtlicher iſt als Gold und viel feines Gold.

V. 2. „Wer aber durch die Thür eingeht, der iſt Hirt der Schafe." Im Hintergrunde ſteht: und ſo bin ich der wahrhaftige Hirt, weil ich durch die Thür der göttlichen Berufung eingegangen, wahrhaftig von Gott zu den verlorenen Schafen Iſraels geſandt bin. Was Chriſtus hier von ſich ausſagt, danach haben ſich alle ſeine Diener, ſeine Unterhirten zu prüfen. „Wir haben hier — ſagt Quesnel — die Kennzeichen, die Eigenſchaften und Pflichten eines guten Hirten. Die erſte iſt ſein geſetzmäßiger Eingang durch die innere Berufung Jeſu Chriſti, das heißt durch Bewegungen, welche von ſeinem Geiſte herſtammen, Abſichten, welche nur auf ſeinen Ruhm gehen, Beweggründe, welche nur das Wohl ſeiner Kirche im Auge haben, das Heil der Seelen, die Vollbringung des Willens Gottes, die völlige Hingabe in ſeinen Dienſt und in den des geringſten ſeiner Schafe."

V. 3. „Diesem thut der Thürhüter auf und die Schafe hören seine Stimme und er ruft die eignen Schafe bei Namen und führt sie aus." Der Thürhüter ist Gott, der dem wahren Hirten Christo, denn in diesem tritt die ideale Person des guten Hirten ins Daseyn, den Zugang zu den Herzen eröffnet. Die Dienste eines Commentares leisten die Aussprüche C. 6, 44: „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ziehet", und V. 45: „Wer höret vom Vater und lernet kommt zu mir." Man darf nicht meinen die Vergleichung mit dem Thürhüter sey für Gott zu niedrig. Nicht Gott in seiner Persönlichkeit erscheint unter dem Bilde des Thürhüters sondern Gott in einer ganz besonderen Wirkung. Wie tief die Schrift in diesem Sinne in ihren Vergleichungen hinabgeht, zeigt z. B. Hos. 5, 12: „und ich will wie eine Motte Ephraim seyn und wie Wurmfraß dem Hause Juda": da wird nicht Gott an sich, sondern in seiner vernichtenden Thätigkeit mit Motte und Wurmfraß verglichen. Auch die Vergleichung mit dem Löwen in V. 14 würde anstößig seyn, wenn verkannt würde, daß sie nur die einzelne Thätigkeit trifft. Dem Ausdrucke nach parallel ist Apgsch. 14, 27: ὁ θεὸς ἤνοιξε τοῖς ἔθνεσι θύραν πίστεως, 16, 14. Speciell bei dem Thürhüter an den Heiligen Geist zu denken liegt ferner. Wir würden dann auf das Rathen hingewiesen seyn. Der Gedanke an Gott, in dem jede gute Gabe zuletzt ihren Ursprung hat, Jac. 1, 17, liegt näher. Nach C. 16, 13 ist es freilich der Heilige Geist, der in alle Wahrheit leitet. Aber der Vater wirkt wie durch den Sohn, so auch durch den Heiligen Geist. Daß die Thätigkeit, von der hier die Rede, Gott nicht im Gegensatze gegen Christum eignet, erhellt aus dem schon zu 6, 44 Bemerkten und wird bestätigt durch Apgsch. 16, 14 wo dieselbe Thätigkeit dem Herrn, d. h. nach V. 15 Christo beigelegt wird. Das ist die Wahrheit an der Meinung des Cyrillus und Augustinus, Christus sey sein eigner Thürhüter. Die directe Beziehung auf Christum aber ist eben so unrichtig wie die auf den Heiligen Geist. — Daß die Schafe auf die Stimme des guten Hirten hören, ist eine unmittelbare Folge davon, daß der Thürhüter ihm aufthut. — „Und er ruft seine eignen Schafe

bei Namen": die eignen Schafe bilden nicht etwa den Gegensatz gegen andere Schafe, die ihm nicht eigen sind, sondern alle Schafe sind als solche zugleich ihm eigne Schafe und eben darin liegt der Grund des zärtlichen Verhältnisses, in dem er zu ihnen steht, im Gegensatze gegen den Miethling, daß die Schafe nicht eigen sind und der deshalb auch keine Sorge für sie trägt in V. 12, und besonders im Gegensatze gegen die Diebe und Räuber in V. 1, für welche die Schafe nur in soweit Werth haben, als sie an ihnen ihre Selbstsucht befriedigen können. Zu Grunde liegen die Stellen des A. T., in denen Israel als das Eigenthum Jehovas erscheint, vgl. zu C. 1, 11. Diese Stellen berühren sich um so näher mit der unsrigen, als Jehova in Christo im Fleische erschien und als schon unter dem A.T. nicht alle leiblichen Nachkommen Israels das Eigenthum Jehovas waren, sondern nur die „Rechtschaffenen", die wahrhaftigen Israeliten, vgl. zu C. 1, 48. Dem: „er ruft sie bei Namen" entspricht in V. 14 das: „ich kenne das Meine." Der Name ist der Ausdruck der Persönlichkeit, der Individualität. Indem der gute Hirte ihn nennt, zeigt er, daß der Genannte ihm nicht als eine Nummer gilt, als ein bloßer für sich gleichgültiger Theil der Gattung, sondern daß er für sich selbst Gegenstand seiner erkennenden und liebenden Aufmerksamkeit ist, wie Jesus in C. 20, 16 was Maria für ihn ist in der Nennung ihres Namens zusammenfaßt. Diese Bedeutung hat die Redensart schon überall wo sie im A.T. vorkommt. Zu Ps. 147, 4: „er bestimmt der Sterne Zahl, nennt bei Namen sie alle" (vgl. Jes. 40, 26: „der herausführt gezählet ihr Heer, sie alle bei Namen nennt") wurde in meinem Comm. bemerkt: „dem Zählen steht das Nennen zur Seite, welches das Durchschauen der Eigenthümlichkeit der Sterne (und die liebende Aufmerksamkeit auf dieselbe) voraussetzt, deren Reflex der Name." In 2 Mos. 33, 12. 17 steht: „ich kenne dich bei Namen" im Parallelismus mit: „du fandest Gnade in meinen Augen." In Jes. 43, 1 folgt auf: „ich kenne dich bei Namen", du bist mein. — „Und er führet sie aus": ἐξάγει ist ein Hirtenausdruck. Er führet sie heraus, damit sie Weide finden, V. 9, nicht „Mangel leiden" Ps. 23, 1, Leben und volles Genüge haben. — Was Jesus hier

von ſeinen Schafen ſagt, welche auf ſeine Stimme hören und ich ſeiner Hirtenſorge übergeben, das bildet zugleich ſeine Apologie gegen die Thatſache, daß der größere Theil des Volkes ihn verwarf. Wäre dieſe Verwerfung eine einmüthige geweſen, ſo könnte er nicht der wahre Meſſias ſeyn. Das Vorhandenſeyn einer Auswahl war das nothwendige Siegel auf ſeine göttliche Sendung. Dieſe Auswahl tritt uns ſchon in Sach. 11, 11 entgegen. Im Gegenſatze gegen die böſen Hirten mit ihrem Anhange, von denen in V. 8 geſagt wird: „und ich ward ihrer überdrüſſig und auch ihre Seele ward empört gegen mich", heißt es dort: „Und es erfuhren alſo die elendeſten Schafe, die auf mich hielten, daß dies das Wort des Herrn ſey." „Es geht aus dieſen Worten hervor — wurde in der Chriſtologie bemerkt — daß die Bemühungen des guten Hirten doch nicht ganz vergeblich geweſen ſind, ſondern daß ſich ein Häuflein wahrer Jünger an ihn anſchloß. Dieſe (die ἴδια πρόβατα, welche dem wahren Hirten folgen, Joh. 10, 4, den fremden Hirten aber fliehen, V. 5, die den guten Hirten kennen, V. 15), werden bezeichnet durch: die welche ihn beobachteten, beſtändig ihren Blick auf ihn gerichtet hatten, alles nach ſeinem Wink und Willen thaten."

V. 4. „Und wenn er die eignen Schafe ausgelaſſen, geht er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, weil ſie ſeine Stimme kennen." Statt πρόβατα leſen Lachmann und Tiſchend. κάντα. Es iſt hier nicht die Rede „von der lebendigen und liebevollen Gemeinſchaft, welche zwiſchen den von Chriſto verordneten Führern des Gottesvolkes und dem letzteren ſtattfindet", ſondern der gute Hirte iſt allein Chriſtus. Auf dem: und die Schafe folgen ihm, ruht Apoc. 14, 4: „dieſe ſind, welche dem Lamme folgen, wohin es geht."

V. 5. „Einem Fremden aber mögen ſie nicht folgen, ſondern werden fliehen vor ihm, weil ſie des Fremden Stimme nicht kennen." Der Fremde iſt der Phariſäer und in ſeinem Gegenbilde alle Feinde Chriſti des guten Hirten. Der Fremde iſt der Eindringling, deß die Schafe nicht eigen ſind und der daher auch kein Herz für ſie hat. Unſer Ausſpruch enthält die Weiſſagung der völligen Losbrennung der Kirche Chriſti von der durch den

Phariſäismus beherrſchten Synagoge. In der Zeit, da Johannes ſein Evangelium ſchrieb, war dieſe Weiſſagung ſchon erfüllt. Da ſteht die Judenſchaft ſchon der chriſtlichen Kirche gegenüber, vgl. zu C. 1, 19. In Apoc. 2, 9. 3, 9 erſcheint die erſtere ſchon als die Synagoge Satans. Die Fremden kehren nachher auch in dem Schoße der chriſtlichen Kirche wieder. „Ein guter Hirte — ſagt Quesnel — iſt nie verlaſſen von den erwählten Schafen. Sie wiſſen durch das Licht des Erzhirten und durch die Merkmale, die er gegeben, die wahren Hirten von den Räubern und Dieben zu unterſcheiden.“ Und Anton bemerkt: „Die Schafe wären übel daran, wenn die geiſtliche Discretion abhängen ſollte von wunderlichen fremden Dingen, von ſeltſamen Raritäten, vom Latein können und dergl. Ich weiß was meine Seele drückt, ich weiß auch was meine hungrige Seele beruhigen kann, ich kenne alſo auch das wahre Heilmittel für meine Seele.“ Der eigentliche Gegenſatz iſt aber nur Chriſtus und der Fremde. Die wahren Diener Chriſti kommen nur in ſofern in Betracht als Chriſtus ſelbſt in ihnen zur Erſcheinung kommt und von den Schafen erkannt wird.

V. 6. „Dieſes Gleichniß ſagte ihnen Jeſus; ſie aber erkannten nicht was es war, das er zu ihnen redete.“ Παροιμία kommt unter den Evangeliſten nur bei Johannes vor, die erſten Evangelien haben παραβολή, was bei Johannes ſich nicht findet. Da משל bei den LXX abwechſelnd durch παροιμία und παραβολή wiedergegeben wird, ſo iſt eine ſachliche Differenz zwiſchen beiden Ausdrücken nicht anzunehmen. Es heißt in Matth. 21, 45: „Und da die Hohenprieſter und die Phariſäer dieſe Gleichniſſe hörten, erkannten ſie, daß er von ihnen redete.“ Daſſelbe erkannten die Phariſäer ohne Zweifel auch hier. Sie müßten das grade Gegentheil der „Sehenden“, C. 9, 39, ganz ſtupide geweſen ſeyn, wenn ſie nicht gemerkt hätten, daß Jeſus der gute Hirte ſeyn will, ſie die Fremden, die Diebe und die Räuber ſeyn ſollen. Es konnte ihnen dies um ſo weniger entgehen, da dieſe Verhandlung nur ein einzelner Act war in einem Kampfe, in dem Alles perſönliche Bedeutung hat, Alles ſich auf den Gegenſatz zwiſchen Chriſto und den Phariſäern bezieht, und da die

Symbolsprache Jesu keine ungewöhnliche war, vielmehr sich ganz auf dem Gebiete des A. T. bewegt und in den bereits angeführten Weissagungen des A. T. ihren Commentar fand. Allein obgleich sie den Stich fühlen, so erkannten sie doch in der Hauptsache gar nicht was es war, das er zu ihnen redete, vgl. zu C. 8, 27. Es fehlte ihnen jeder Einblick in ihre eignen Schäden, so mußte es ihnen also ganz unverständlich seyn, wie er sie als Diebe und Räuber bezeichnen konnte. Es fehlte ihnen jeder Einblick in die Hoheit Christi, so mußte ihnen also ganz unzugänglich seyn, was er von sich als dem guten Hirten sagte. In der Hauptsache richtig gibt Augustinus den Sinn also an: Christum negando nolebant intrare servandi sed foris remanere perdendi. — Auf Mißverständniß beruht die Bemerkung: „die Pharisäer verstanden nicht, was er allegorisch zu ihnen redete und deshalb (οὖν) sieht sich Jesus veranlaßt ihnen den Hauptpunct, worauf es zum Verständniß ankam, zu erklären, nämlich wie die Thür zu deuten sey." Es ist nicht die Weise Jesu den Feinden die Gleichnisse zu deuten. Das thut er nur für die Jünger. V. 7 kann nicht die Deutung der Thür in V. 1 enthalten. Denn da ist nicht wie in V. 1 von der Thür des Schafstalles die Rede, sondern von der Thür der Schafe. Nicht eine Deutung des ersten Gleichnisses wird in V. 7 angekündigt, sondern eine selbstständige zweite Rede. Οὖν darf am wenigsten bei Johannes so premirt werden. Es vermittelt nicht selten nur den Uebergang. Will man es aber in seiner vollen Bedeutung nehmen, so wird ihr Nichtverständniß als der Grund angeführt, weshalb Jesus ihnen noch einmal in anderer Form dieselbe Wahrheit ans Herz legt.

V. 7. „Jesus nun sprach wiederum zu ihnen: Wahrlich wahrlich ich sage euch, ich bin die Thüre der Schafe." Warum trägt Jesus ihnen zum zweiten Male in anderer Form die Wahrheit vor, die sie doch zu verstehen unfähig waren? Die Antwort gibt C. 9, 39. Er will dadurch das Gericht der Blindheit noch vollständiger über sie herbeiführen. Dadurch wird natürlich die heilsame Wirkung auf einzelne empfängliche Gemüther unter ihnen nicht ausgeschlossen, vgl. V. 21. Dann ist auch die zunächst

Kirche, das Mosaische Opferwesen, was sich ganz in ihren Händen befand und unter ihren Verunstaltungen seinen ursprünglichen Character verloren hatte, war ihnen hinreichend zur Erwerbung der Versöhnung, wer das und die centrale Stellung ihres Hohenpriesters in Zweifel zog, war ihnen ein fluchwürdiger Irrlehrer. Wie sie die damalige Erscheinungsform des Antichristes waren, ebenso wie später die Römische Weltmacht, der Streit zwischen ihnen und Christo ein Kampf auf Leben und Tod um die Herrschaft, wie also der Position: ich bin die Thür, nothwendig die Negation hier zur Seite gehen mußte, das tritt uns besonders deutlich entgegen in Matth. 21, 38: οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν, εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ κατάσχωμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. Eine solche Erscheinung war vor den Pharisäern noch gar nicht dagewesen. Moses und die Propheten, welche die Manichäer thörichter Weise mit unter diesen Ausspruch bringen und aus demselben erweisen wollten, daß sie nicht von Gott gesandt seyen, Augustinus c. Faustum l. 2 c. 4, hatten keinen Anspruch darauf gemacht, die Thür der Schafe zu seyn, sie dachten gar geringe von sich, 4 Mos. 12, 3, Jes. 6, 5, sie wollten nur Knechte Gottes seyn, welche den Heilsweg zeigten, nur Organe und Media göttlicher Mittheilung, ganz anders wie die Pharisäer, welche für ihre Menschensatzungen und für sich eine unbedingte Auctorität in Anspruch nahmen, welche sich als Herren des Glaubens aufwarfen. Wenn man die Beschränkung des scheinbar zu allgemeinen Ausspruches, der sich nach dem Zusammenhange offenbar auf die schlechten Hirten Israels in Sach. 11, 8 beziehen muß, aus dem: „ich bin die Thür" entnimmt, so ist man einer Reihe offenbar unhaltbarer Annahmen überhoben. Das Fehlen des πρὸ ἐμοῦ in mehreren krit. Hülfsmitteln ist nur ein ungeschickter Versuch den Schlag von Moses und den Propheten abzuwenden. Die Behauptung „der Ausdruck ist populär, nicht zu pressen", die schon an dem zu πάντες hinzugefügten ὅσοι zu Schanden wird, ist nur ein indirectes Geständniß rathloser Verlegenheit. Die Bemerkung „die nächste Beschränkung, welche zu machen, ist die auf das gleichzeitige Lehrergeschlecht" hat in dem εἰσί keinen

Stützpunct, denn auch die früher bereits aufgetretenen *sind* Diebe und Räuber, das Urtheil geht nicht auf ihre historische Existenz, sondern auf ihren bleibenden Character, und dann gewinnt man mit dieser willkürlichen Beschränkung nichts, da man noch immer durch Johannes den Täufer in Verlegenheit gesetzt wird. Endlich die Behauptung, der Ausspruch sey ungewöhnlich schroff, fällt von selbst weg sobald erkannt wird, daß nach legitimer Auslegung nur die Pharisäer unter ihm begriffen sind, die Einzigen, welche sich unter Israel zu Herren des Glaubens aufwarfen. Wir haben dann das Gegenstück in Matth. 23, in der Bezeichnung der Pharisäer als räuberischer Wölfe in Matth. 7, 15, in Matth. 9, 36, wonach das Volk in der Zeit der Herrschaft der Pharisäer gleich Schafen war die keinen Hirten haben. Das ἦλθον weist darauf hin, daß der Pharisäische Aussatz schon vor dem Auftreten Christi begonnen hat, das εἰσί, daß er in der Gegenwart noch fortdauert. Doch ist nach dem Bemerkten das εἰσί nicht auf die Erscheinungen in der Gegenwart zu beschränken. — Diebe und Räuber, das ist s. v. a. Verderber. Schon Grotius vergleicht Jer. 23, 1: „Wehe Hirten, welche zu Grunde richten und zerstreuen die Schafe meiner Weide" und Ezech. 34, 2. 3: „Wehe den Hirten Israels, welche sich selbst weiden. Sollen nicht die Herde weiden die Hirten? Das Fett esset ihr und in die Wolle kleidet ihr euch, das Fette schlachtet ihr, die Herde weidet ihr nicht." Durch Gottes Vorsehung geschah es, daß in den letzten Zeiten des Jüdischen Staates das Pharisäerthum auch in *ordinäres* Räuberwesen auslief. — In dem: „aber die Schafe haben nicht auf sie gehört", sind die Schafe die *wahren* Mitglieder des Gottesvolkes, vgl. zu C. 1, 48. Schon die Prophetie des A. T. unterscheidet zwischen Schafen und Böcken, Ez. 34, 17, vgl. Hitzig. Die Exemplification zu diesem Satze gibt der Blindgeborne, bei dem alles Zureden der Pharisäer vergeblich ist, die selbst zu ihm sprechen müssen: „du bist jenes Jünger", und der sich definitiv von ihnen abwendet, indem er spricht: „ich glaube Herr", und Christum anbetet. Als Diebe und Räuber gaben sich die Pharisäer recht gründlich zu erkennen in ihren Machinationen ihn von Christo, der Thür der Schafe, dem einigen Quell des Heiles

abwendig zu machen und auf ihre Seite zu ziehen. Er ist gleichsam eine symbolische Person, der Repräsentant der Nichtsehenden, die durch Christum sehend und aus dem Rachen der „Sehenden" gerissen werden. In dem Kampfe Christi und der Pharisäer um diese einzelne Seele offenbart sich das Ganze des Gegensatzes.

V. 9. „Ich bin die Thür; wenn jemand durch mich eingeht, so wird er selig werden, und eingehen und ausgehen, und Weide finden." „Ich bin die Thür", das kehrt mit verstärktem Nachdrucke wieder, nachdem die Wölfe in Schafskleidern abgewiesen worden sind, welche den Anspruch darauf machten die Thür zu seyn. Durch ausgehen und eingehen, 5 Mos. 31, 2. Ps. 121, 8, oder, was das seltnere ist, umgekehrt, 5 Mos. 28, 6. Jerem. 37, 4. Apgsch. 1, 21, wird in dem Sprachgebrauche des A. T. der gesammte Lebensverkehr bezeichnet, der sich in den beiden Sphären der Häuslichkeit und der Oeffentlichkeit bewegt. Die Ungehemmtheit des Ausgehens und Eingehens weist darauf hin, daß durch das Verhältniß zu Christo die Lebensentwickelung eine sichere Bahn gewonnen hat. Jesus, indem er durch seine Führung und Leitung diese Ungehemmtheit gewährt, stellt sich als der wahrhaftige Josua dar, nach 4 Mos. 27, 16 f., als der wahrhaftige David, 1 Sam. 18, 16, als der wahrhaftige Salomo, 2 Chron. 1, 10, wo Salomo zu dem Herrn redet: „Und nun, Weisheit und Einsicht gib mir, und ich will ausgehen und eingehen vor diesem Volke." Weide finden wird im Folg. erklärt durch: Leben und Ueberfluß haben. Zu vgl. ist Ezech. 34, 14: „Auf guter Weide will ich sie weiden", Jes. 40, 11. Alles was der Vers enthält, gehört nach ungezwungener Deutung nicht den Hirten an, sondern den Schafen.

V. 10. „Der Dieb kommt nicht als nur daß er stehle und würge und verderbe, ich bin gekommen, daß sie Leben haben und Ueberfluß haben." Der Dieb ist der Pharisäer. Stehlen, schlachten, verderben ist s. v. a. geistlich und auch leiblich zu Grunde richten. Daß auch das letztere nicht auszuschließen, zeigt Matth. 23, 14. Unter der Herrschaft des Pharisäerthums stellte sich das Volk Gottes in jeder Beziehung als ἐσκυλμένοι καὶ

ἐρριμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, Matth. 9, 36 dar. Die Grundſt. ſind Jer. 23, 2. Ez. 34, 2. 3. Indem Jeſus ſeinen Schafen Ueberfluß gewährt ſtellt er ſich als den guten Hirten in Pſ. 23 dar, deſſen Herde ſprechen darf: „mir mangelt nicht", V. 1, und „mein Becher iſt Ueberfluß", V. 5.

V. 11. „Ich bin der gute Hirte, der gute Hirte ſetzt ſein Leben für die Schafe." Schon die Worte: „ich bin gekommen daß ſie Ueberfluß haben", in ihrer Beziehung auf Pſ. 23, lenkten von dem Bilde der Thür wieder zurück zu dem früheren, V. 2 f., und aus dem A. T. bekannteren des guten Hirten. Der Herr ſtellt zuerſt den allgemeinen Satz auf: ich bin der gute Hirte, und dann führt er bis zu V. 18 dieſen Satz aus, indem er zeigt, wodurch er ſich beſonders als der gute Hirt bewähren wird. Der Artikel bezeichnet zunächſt die ideale Perſon des guten Hirten, die in Chriſto leibhaftig ſich darſtellt. Luthers Ueberſ.: ein guter Hirt iſt weniger ungenau, als es auf den erſten Anblick wohl ſcheinen könnte. Wenn aber Jeſus dies Ideal des guten Hirten als ſeinen Hörern bekannt vorausſetzt, ſo iſt darin eine indirecte Hinweiſung auf das A. T. enthalten, auf deſſen Ausſprüchen allein dieſe Bekanntſchaft beruhen konnte. Man wird nicht bei den Ausſprüchen des A. T. ſtehen bleiben dürfen, die ſich wie die bereits früher beſprochenen Stellen Jerem. 23. Ez. 34 und Sach. 11 direct auf den Meſſias als den Hirten Iſraels beziehen. Man wird auch die Stellen ins Auge faſſen müſſen, in denen das Hirt ſeyn und Weiden von David vorkommt, der in ſeinem Nachkommen dem Meſſias herrlich wieder erſtehen ſollte, 2 Sam. 7, 8. Pſ. 78, 70—72. 1 Chron. 11, 2. Ebenſo auch die Stellen, in denen Jehova als der Hirt Iſraels erſcheint, wie Pſ. 23. Jeſ. 40, 11. Ezech. 34, 11. Was der Herr unter dem A. B. an den Seinen that, das that er durch ſeinen Engel, ſeinen Vermittler. Dieſes iſt ſein der Gemeinde zugewandtes Angeſicht. Eben dieſer aber erſchien in Chriſto im Fleiſche. Wie in Chriſto David und Jehova zugleich ſich darſtellen, das tritt uns in merkwürdiger Weiſe entgegen in Micha 5, 3, wo es von dem aus Bethlehem hervorgehenden und alſo dem Davidiſchen Geſchlechte angehörenden Meſſias heißt: „Und

er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Herrlichkeit des Namens des Herrn": der große König aus Davids Geschlecht ist so innig mit Gott verbunden, daß die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majestät ihm angehört. Fragen wir nun, welche Stellen des A. T. der Herr vorzugsweise im Auge gehabt habe, so wird neben Ezech. 34, 23: „Und ich erwecke über sie Einen Hirten, und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte seyn", besonders Ps. 23 ins Auge zu fassen seyn. Auf ihn deutet nicht blos das Ueberfluß haben in V. 10 hin, welches die Position ist zu der Negation: „mir mangelt nicht", dort, sondern auch das: ὁ καλός. In Ps. 23 wird was ein guter Hirt thut nach allen Theilen ausgeführt, und grade dies ist das eigenthümliche Wesen des Psalmes — der Herr der gute Hirt, das ist sein Thema. — Nachdem Jesus das Thema aufgestellt hat, kömmt er in der Ausführung sogleich auf die höchste Bewährung seiner Hirtentreue, das wirksamste Mittel seiner Hirtensorge, die Hingabe seines Lebens für die Schafe, welcher zu gedenken die Umgebungen und die Zeitverhältnisse besonders nahe legten. Was das erstere betrifft, so hat er den Wolf unmittelbar vor Augen, vgl. V. 12, er hat es eben mit denjenigen zu thun, welche schon damals den Plan gefaßt hatten ihn zu tödten, um die Schafe an sich zu bringen. Und was das letztere betrifft, so stehen wir schon in dem letzten Halbjahre des Lebens Jesu; „ich bin noch eine kleine Zeit bei euch", so spricht er schon in C. 7, 33, „und dann gehe ich zu dem, der mich gesandt hat", vgl. 8, 21. — Es heißt: der gute Hirte setzt sein Leben für die Schafe. Die Redensart: seine Seele für jemanden setzen, kommt sonst im N. T. nicht selbstständig vor. In den Profanscribenten findet sie sich nirgends und ebenso auch nicht in dem hellenistischen Sprachgebrauche. Daß sie auf das A. T. und speciell auf Jes. 53, 10 zurückgeht, wo es von Christo heißt: „wenn seine Seele ein Schuldopfer setzt" oder gibt, denn setzen steht, wie im Hebräischen so oft, in dem Sinne des Gebens s. v. a. wenn sie ein Schuldopfer abgibt oder wenn er, der Knecht Gottes, sie als Schuldopfer darbringt, dafür spricht 1. ihr hebraisirender Character. Man weiß mit ihr nichts anzufangen,

wenn man nicht auf das Hebräiſche zurückgeht. Nach Lücke und de Wette ſoll θεῖναι in dem Sinne des Ablegens ſtehen. Aber das iſt zu negativ. Offenbar iſt der Hebraismus ſetzen für geben in das Griechiſche übergetragen. Dafür ſpricht auch das parallele δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ Mc. 10, 45. Mt. 20, 28. 2. Daß die ungewöhnliche Redensart in dieſer Einen Rede Chriſti nicht weniger als fünfmal vorkommt, in einer Abſichtlichkeit und mit einem Nachdruck, die nur dann erklärlich ſind, wenn auf eine wichtige Grundſtelle des A. T. hingewieſen werden ſollte. 3. Daß die Redensart in dem Munde Chriſti überall nur wie bei Jeſaias von ſeinem Opfertode vorkommt, vgl. außer unſerer Rede Joh. 15, 13. — Das ὑπέρ heißt an ſich nur für, zum Beſten. Der an ſich allgemeine Ausdruck erhält aber einen beſtimmteren Sinn durch die Beziehung auf die Grundſt. Jeſ. 53, 10. Da wird das Darbieten der Seele Chriſti als אָשָׁם, Erſtattung bezeichnet. Er leiſtet für die Sünden des menſchlichen Geſchlechtes, die ohne Erſtattung nicht vergeben werden können, den Erſatz, der von den Sündern ſelbſt nicht gewährt werden kann und wirkt dadurch die Rechtfertigung der Sünder vor Gott. — Chriſtus gibt hier ſein Leben für die Schafe, in C. 3, 16 dagegen heißt es: „alſo hat Gott die Welt geliebt.“ Aber nur den Schafen = den an ihn Glaubenden in C. 3, 16 kommt die Wohlthat zu gute. So iſt ſie in gewiſſem Sinne nur ihnen erzeigt. In anderem der ganzen Welt, weil jedem der Weg offen ſteht durch den Glauben unter die Schafe zu gelangen. — Was Chriſtus hier von ſich ſagt, das iſt zugleich Vorſchrift für ſeine Diener. „Diejenigen, ſagt Lyſer, welche zur Zeit der Verfolgung oder des Krieges oder der Seuche ihre Gemeinden verlaſſen, werden unter die Miethlinge gerechnet, wie wir hören werden.“

V. 12. „Der Miethling aber und der nicht Hirte iſt, des die Schafe nicht eigen ſind, ſiehet den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht und der Wolf erhaſchet ſie und zerſtreut die Schafe. V. 13. Der Miethling aber flieht, weil er ein Miethling iſt und er ſich nicht kümmert um die Schafe.“ Ganz verwirrend iſt die Bemerkung, der Miethling bezeichne die Phariſäiſche Volksverführung. Der Phariſäer iſt vielmehr der Wolf,

vgl. Matth. 7, 15, wo die Phariſäer λύκοι ἅρπαγες genannt werden. Dem Miethling ſind die Schafe, die Gläubigen anvertraut. Das paßt nicht auf die Phariſäer, denen in V. 1 die göttliche Miſſion abgeſprochen ward, die dort als Diebe und Räuber bezeichnet werden. Wenn die Phariſäiſchen Volksleiter der Miethling wären, wer ſollte denn der Wolf ſeyn, vor dem ſie die Schafe zu ſchützen haben? Der Miethling iſt kein realer, ſondern ein blos gedachter Gegenſatz gegen Chriſtum. Es iſt ſ. v. a. wenn ich ein Miethling wäre, ſo würde ich fliehen. Die zunächſt blos gedachte Perſon tritt in die Wirklichkeit, wenn Diener der Kirche Chriſti fliehen wo es gilt das Leben zu laſſen nach ſeinem Vorbilde. Sie zeigen dadurch, daß ſie nicht durch höhere Motive getrieben worden ſind das Hirtenamt zu übernehmen, das ſie bis die Gefahr einbricht mit mehr oder weniger gutem Scheine führen, ſondern durch niedere Selbſtſucht. Auguſtinus: Quis est ergo mercenarius? Sunt in ecclesia quidam praepositi, de quibus Paulus apostolus dixit: sua quaerentes, non quae Jesu Christi. Quid est sua quaerentes? Non Christum gratis diligentes, non Deum propter Deum quaerentes, temporalia commoda consectantes, lucris inhiantes, honores ab hominibus appetentes. Der gute Hirt, der Wolf, der Miethling, das ſind die drei Perſonen, welche in der Geſchichte der Kirche ſtets wiederkehren, vgl. in Bezug auf den Wolf Apgſch. 20, 29. Der Wolf iſt der offenbare Feind des Lebens aus Gott, desjenigen, was die Subſtanz der Kirche bildet, der Miethling iſt der Indifferente, der Bauchdiener, derjenige, dem die ſpecielle Feldſorge am Herzen liegt. Als Merkmal des Miethlings wird angegeben, daß ihm die Schafe nicht eigen ſind. Da der Miethling zunächſt nur den Gegenſatz gegen Chriſtum bildet, ſo wird dabei vorausgeſetzt, daß dieſem die Schafe eigen ſind. Chriſtus legt ſich hiemit ſolches bei, was nach dem A. T. nur Gott zukommt, vgl. zu V. 3, Pſ. 95, 7: „denn er iſt unſer Gott, und wir das Volk ſeiner Weide und Schafe ſeiner Hand", Pſ. 100, 3: „ſein Volk und Schafe ſeiner Weide", 74, 1. Dies Merkmal ſcheint aber mit den ungetreuen auch die treuen „Hirten" der Gemeinde außer Chriſto unter die Zahl der „Miethlinge" zu

verweiſen. Aber es iſt das nur Schein. Die treuen Hirten ſind mit dem „Erzhirten“ gliedlich verbunden, 1 Cor. 12, 12, ſie weiden an ſeiner Statt, 2 Cor. 5, 20, und in ſeinem Geiſte, und deshalb nicht αἰσχροκερδῶς, ſondern προθύμως, 1 Petr. 5, 2. Das Eigenthum ihres Oberhirten, in den ihr Leben und Streben eingeſenkt, iſt gewiſſermaßen zugleich ihr Eigenthum. Auf den innigen Zuſammenhang der wahren Hirten mit ihren Herden, beruhend auf ihrem Zuſammenhange mit Chriſto, weiſt das τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ 1 Petr. 5, 2 hin. Danach ſind die Herden geiſtlich in den Hirten enthalten, wie dieſe in Chriſto, woraus es ſich auch erklärt, daß in der Apocalypſe in den Engeln, d. h. den Beamteten, den Hirten die Gemeinden angeredet werden. Ob einer ein Hirt iſt oder ein Miethling, das gibt ſich recht handgreiflich zu erkennen, wenn die Gefahr einbricht, aber der tiefer Blickende wird es auch außerdem aus vielen Symptomen wahrnehmen können. Statt τὰ πρόβατα zu Ende von V. 12 konnte auch αὐτά ſtehen. Die Setzung des Nomens hebt aber das Jämmerliche mehr hervor. Manche bornirte Schreiber konnten ſich nicht darin finden, daß erſt das Pronomen ſteht und dann noch das Nomen wiederkehrt. Sie ließen daher entweder αὐτά oder τὰ πρόβατα weg. — Chriſtus, indem er nicht gleich einem Miethling im Angeſichte des Wolfes die Schafe verläßt und flieht, gibt ſich als das Gegenbild Davids zu erkennen. Dieſer, da er die Schafe ſeines Vaters weidet, weicht nicht da Löwe und Bär kommt, ſondern tritt ihnen muthig entgegen und errettet mit Gefahr ſeines Lebens die Schafe von ihrer Hand, 1 Sam. 17, 34 f.

V. 14. 15. „Ich bin der gute Hirte, und kenne das Meine und werde gekannt von den Meinen, wie mich der Vater kennet und ich den Vater kenne, und ich ſetze mein Leben für die Schafe.“ Nachdem Chriſtus ſich von dem Miethlinge unterſchieden hat, wird hier V. 11 wieder aufgenommen, mit einer Einſchaltung, welche ſeine Aufopferung motivirt: das zärtliche Liebesverhältniß, die innige Gemeinſchaft, in der Jeſus mit ſeinen Schafen ſteht, bildet die Grundlage für das: ich gebe mein Leben für die Schafe. Dies Verhältniß wird bezeichnet durch kennen und gekannt werden,

nach einem Sprachgebrauche, der sich auch in den Reden Jesu in den ersten Evangelien mehrfach findet. Zu den thörichten Jungfrauen spricht der Herr in Mt. 25, 12: οὐκ οἶδα ὑμᾶς, zu denen, welche blos Herr Herr sagen in Mt. 7, 23: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς. Das Präsens τίθημι wird durch die Beziehung auf das τίθησι in V. 11 herbeigerufen. Dies konnte um so eher stehen, da der Opfertod Christi damals mit raschen Schritten herannahte.

V. 16. „Und ich habe andere Schafe, welche nicht sind aus diesem Stall, und jene muß ich holen, und sie werden meine Stimme hören und es wird Eine Herde werden, Ein Hirte." Mit Recht bemerkt Rupert von Deutz, Jesus habe dies gesagt um anzudeuten, daß er des Glaubens der Juden nicht bedürfe: wenn sie auch nicht glauben, so habe er andere Schafe, welche er in denselben Schafstall bringen werde. Er sey reicher als jene meinen. Im Zusammenhange mit dem Unglauben der Juden wird die Berufung der Heiden schon in Jes. 49, 1—9 ins Auge gefaßt. Das Thema ist dort: zum Ersatze für das widerspenstige Israel gibt der Herr seinem Knechte die Heiden zum Erbe. Es heißt in V. 4: „Und ich sprach: ich habe umsonst gearbeitet, um Oede und Eitelkeit meine Kraft verschwendet, aber mein Recht ist bei dem Herrn und mein Lohn bei meinem Gott", V. 5. 6: „Und nun spricht der Herr, der mich bildete vom Mutterleibe zum Knechte sich, daß ich Jacob zu ihm zurückführe und Israel, das nicht gesammelt, und ich bin werthgeachtet in den Augen des Herrn und mein Gott war meine Stärke. Und er spricht: es ist zu gering, daß du nur mein Knecht seyst aufzurichten die Stämme Jacobs und die Bewahrten Israels herzustellen, und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du seyst mein Heil bis zum Ende der Erde." Dieser Gesichtspunct ist hier um so mehr an seiner Stelle, da Jesus hier zunächst zu erbitterten Feinden redet, die sich mit ihrem Unglauben brüsteten und meinten, ihm damit einen Strich durch die Rechnung zu machen. — Der Blick, welchen Christus mitten zwischen der doppelten Ankündigung der Dahingabe seines Lebens auf die zukünftige Bekehrung der Heiden wirft, hat zur Voraussetzung, daß eben diese Dahingabe das

Mittel ihrer Bekehrung seyn wird. In eine ursachliche Verbindung mit dem Tode Christi wird die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes auch in C. 11, 52. 12, 24. 32 gesetzt. Die „Gewalt" von der Jesus in Matth. 28, 19 redet und die er dort als die Grundlage hinstellt für seine Aufforderung an die Apostel: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη hat er zum Lohne für sein Leiden erhalten. Nach Ephes. 2, 13 sind die einst von dem Reiche Gottes fernen Heiden nahe geworden „durch das Blut Christi." Schon in der Weissagung des A. T. erscheint Leiden und Tod des Knechtes Gottes als die bewirkende Ursache der Zukehr der Heiden zu dem Reiche Gottes. Nach Jes. 52, 13 — 15 sollen sich dem Knechte Gottes auf Grund der durch ihn vollbrachten Erlösung alle Völker der Erde und ihre Könige ehrfurchtsvoll unterwerfen. In C. 53, 10—12 heißt es: „Und dem Herrn gefiel es ihn schmerzlich zu zermalmen: wenn seine Seele Erstattung gegeben wird er Samen sehen. Wegen des Leidens seiner Seele siehet er, sättigt sich; durch sein Erkenntniß wird Er, der Gerechte, mein Knecht, die Vielen rechtfertigen und ihre Sünden wird er tragen. Darum will ich ihm an den Vielen Antheil geben und mit Starken wird er Beute theilen." Daß der Tod Christi etwas Anderes war als ein bloßes „Widerfahrniß", etwas was er nothgedrungen auf dem Wege seines Berufes von der Feindschaft der Welt erlitten, daß er sühnende stellvertretende Bedeutung hatte, zeigen schon diese Grundstellen des A. T. Es liegt aber auch schon an sich darin, daß in dem vorliegenden Ausspruche des Heilandes die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes allein auf seinen Tod basirt wird. Wie erklärte sich dies wohl anders als so, daß durch den Tod Christi der bis dahin verschlossene Zugang zu den Schätzen der Barmherzigkeit Gottes eröffnet wurde? — Schafe sind in der ganzen Rede Christi die wahrhaftigen Mitglieder des Reiches Gottes, die Gläubigen. Wenn hier von Schafen unter den Heiden die Rede ist, so darf schon deshalb nicht mit Grotius an solche gedacht werden, welche von sanftem Gemüthe waren und von solchem, daß sich hoffen ließ sie werden das dargebotene Evangelium nicht verschmähen. Einer solchen Ansicht von der natür-

lichen Beſchaffenheit eines Theiles der Heiden tritt auch das ernſte Wort Chriſti in C. 3, 6 entgegen: „was vom Fleiſche geboren wird das iſt Fleiſch.“ Sie paßt ſchlecht zu dem Bilde, welches die Apoſtel von dem früheren Wandel der bekehrten Heiden entwerfen, Epheſ. 2, 1 f. (νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις — τέκνα φύσει ὀργῆς) 4, 17 f. 1 Petr. 1, 14 f. Schafe, ſo werden ſie genannt nicht wegen einer ihnen innewohnenden Beſchaffenheit, ſondern vielmehr wegen der göttlichen Erwählung, als κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί Röm. 11, 28, vgl. Epheſ. 1, 4. 5. In ganz ähnlicher Weiſe ſagt der Herr Apgſch. 18, 10 in Corinth zu Paulus: „ich habe viel Volkes in der Stadt.“ — Wenn bemerkt worden iſt „die anderen Schafe ſind nicht die heidniſchen Maſſen“ ſo iſt das an ſich richtig. Aber ebenſo wahr iſt es, daß die einzelnen Gläubigen nur gewonnen werden können, indem den Maſſen der Zugang zu dem Reiche Gottes eröffnet wird. Lehrreich ſind in dieſer Beziehung die Gleichniſſe von dem Säemann und von dem Netze in Matth. 13, dann das Gleichniß in Matth. 22, 1—14, welches in die Worte ausläuft πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. Nach V. 10 ſind auch unter der aus den Heiden zu ſammelnden Gemeinde πονηροί καὶ ἀγαθοί. Auch unter ihr erkennt der Herr ſolche, die kein hochzeitliches Kleid anhaben. Schon die Analogie der früheren Haushaltung führt darauf, daß auch das Reich Gottes unter dem N. B. gemiſchten Character tragen wird. Die große Scheidung und Sichtung gehört erſt der συντέλεια τοῦ αἰῶνος, dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufes an. — Es wird nicht von Schafen geredet, welche aus einem anderen Schafſtalle ſind, ſondern von andern Schafen, welche nicht aus dieſem Schafſtalle ſind. Es gibt nur *einen* Schafſtall, ἡ αὐλὴ τῶν προβάτων V. 1, das Reich Gottes, ohne Unterſcheidung des A. und N. B. Die Heiden werden in dieſen vom Abrahams Zeit an beſtehenden Schafſtall eingeführt. Die welche unter den Heiden nach der Erwählung Kinder Gottes ſind, befinden ſich nach C. 11, 52 in der den Gegenſatz gegen den Schafſtall bildenden *Zerſtreuung* und werden aus ihr von Chriſto aufgeſammelt. Nach Matth. 8, 11 werden dereinſt viele von Sonnenaufgang und Unter-

gang kommen und mit Abraham, Isaac und Jacob zu Tische liegen in dem Reiche Gottes. Nach Röm. 11, 17 gibt es nur Einen Oelbaum, in den die Heiden eingepfropft werden. Nach Ephes. 2, 12 werden die Heiden aufgenommen in das Bürgerrecht Israels, von dem sie bis dahin ausgeschlossen waren. Eine Gemeinde Gottes, ein Israel, in das die Heiden eingekindet werden in der Zeit des Heiles, das ist schon die constante Lehre des A. T. Abraham wird nach 1 Mos. 17, 5 der Vater vieler Heidenvölker. Zion erscheint in Ps. 87 als die Geburtsstätte der Völker. Die Aufnahme der Heiden in die Gemeinschaft Israels schildert Jesaias in C. 44, 5: „dieser wird sprechen: ich bin des Herrn und dieser ausrufen den Namen Jacobs und dieser schreiben mit seiner Hand: ich bin des Herrn, und mit dem Namen Israels schmeicheln." Nach Jes. 19, 18 reden die bekehrten Heiden die Sprache Canaans. Nach Micha 4, 2 gehen viele Heiden und sprechen: „kommt laßt uns emporziehen zu dem Berge des Herrn und zu dem Hause des Gottes Jacobs, denn von Zion wird Gesetz ausgehen." Nach Sach. 8, 23 ergreifen zehn Männer aus allen Zungen der Heiden den Zipfel eines Jüdischen Mannes, sprechend: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, daß Gott mit euch ist. — Der Herr *hat* andere Schafe. Die Bekehrten aus den Heiden gehören ihm schon ehe sie bekehrt sind. Dies Anrecht an die Heiden tritt uns schon in Ps. 2, 8 entgegen. Da spricht der Herr zu seinem Gesalbten: fordere von mir, so will ich geben die Heiden zu deinem Erbe und zu deinem Besitze die Ende der Erden. — „Und jene muß ich holen": nämlich in diesen Schafstall und zwar wie Bengel aus dem Zusammenhang richtig ergänzt: durch meinen Tod, vgl. 11, 52. Mehrere erklären: „*führen* als Hirte, welcher vorangeht und dem sie folgen, V. 4." Aber dann würde ja nicht *eine* Herde werden. Auch schleppt dann das: sie werden meine Stimme hören, nach: er holt sie, indem er ihnen zuruft in den Schafstall zu kommen, sie hören auf seine Stimme und so wird eine Herde und ein Hirt. Auf die Bed. *führen* führt auch C. 11, 52. Da entspricht dem ἄγειν hier das συναγάγειν εἰς ἕν. Wenn sie in den Schafstall *geholt* werden, so werden

ſie auch zuſammengeführt. Der Schafſtall iſt der Sammelplatz. Das δεῖ weiſt hin auf den göttlichen Rathſchluß, an deſſen Vorhandenſeyn um ſo weniger gezweifelt werden kann, da er ſchon in der Weiſſagung des A. T. offenbar geworden iſt. — „Und es wird Ein Hirt, Eine Herde werden": Bengel: haec unitas gregis, haec unitas pastoris coepit postquam bonus pastor animam suam posuit. Die Grundſt. ſind Ez. 34, 23: „Und ich erwecke über ſie Einen Hirten und er weidet ſie, meinen Knecht David, der wird ſie weiden und der wird ihr Hirte ſeyn", und Ezech. 37, 22. 24: „Und ich mache ſie zu Einem Volke im Lande auf den Bergen Iſraels und ein König wird ihnen allen und nicht werden ſie ferner ſeyn zwei Völker und nicht getheilt werden ferner in zwei Reiche. Und mein Knecht David wird König über ſie ſeyn und Ein Hirte wird ihnen allen ſeyn und in meinen Rechten werden ſie wandeln und meine Gebote bewahren und thun." Die Stellen beziehen ſich zunächſt auf die Aufhebung der Trennung Iſraels und Judas, die Vereinigung beider unter Chriſto dem guten Hirten, aber das iſt nur ſpecielle Anwendung der allgemeinen Wahrheit, daß der Heiland der Zukunft, der große Davidſohn alles Verlorene ſuchen, alles Getrennte vereinigen wird. Der Heiland gibt jenen Anſprüchen nicht eine willkürliche Erweiterung, ſondern er gibt eine theologiſche Auslegung derſelben, indem er das Beſondere auf ſeinen allgemeinen Grund zurückführt.

V. 17. „Deshalb liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben ſetze auf daß ich es wieder nehme. V. 18. Niemand nimmt es von mir, ſondern ich ſetze es von mir ſelber, ich habe Macht es zu ſetzen und ich habe Macht es wieder zu nehmen. Dieſes Gebot empfing ich von meinem Vater." Die Juden meinten Jeſum in ihrer Hand zu haben. Daß ihnen ihr Anſchlag gegen ihn ſo leicht gelang, konnte leicht als ein factiſcher Beweis erſcheinen, daß die Behauptung ſeines innigen Verhältniſſes zum Vater auf Anmaßung beruhe. Jeſus eröffnet ihnen einen andern Geſichtspunct. Trotz ihrer ſcheinbaren Selbſtſtändigkeit ſind ſie nur paſſive Werkzeuge des Willens Chriſti. Sein Tod iſt der der freiwilligen Opferung zum Heile der Welt. Er ſtört ſein

Verhältniß zum Vater nicht, er ist vielmehr ein Ausfluß desselben. Aus gleichem Grunde, aus dem diese Aeußerung Christi, geht auch seine Verwahrung vor Pilatus in C. 19, 10 hervor. Was dieser zu Jesu spricht: ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε, das dachten die Juden. Dann steht es auch in innerem Zusammenhange mit der hier vorliegenden Aeußerung, daß Jesus nach C. 18, ehe er sich gefangen nehmen ließ, durch eine augenscheinliche Probe bewies, daß er sich von seinen Feinden losmachen könne. Ebenso daß Jesus am Kreuze in dem Momente, wo er selbst wollte und wußte daß Alles vollbracht war, seinen Geist in die Hände des Vaters übergab, C. 19, 30. Die vorliegende Aeußerung Christi hat aber nicht blos verwahrende Bedeutung im Angesichte der Feinde, sie soll auch den Jüngern Trost und Stärkung gewähren in der Versuchung, welche der Tod Christi für sie mit sich führte: er stirbt nicht gezwungen, sondern er bietet freiwillig sein Leben für das Heil der Herde dar. — „Deshalb liebet mich mein Vater": die Liebe bildet den Gegensatz gegen den Zorn Gottes, als dessen Zeichen die Juden den Tod Christi betrachteten. „Bei dem darum, bemerkt Anton — wollen wir auch merken, was in Jesaia steht: darum, daß er sein Leben zum Schuldopfer hingegeben, darum spricht Gott der Herr, will ich auch nun das thun." Es heißt in Jes. 53, 10: „wenn ein Schuldopfer gibt seine Seele wird er Nachkommenschaft sehen." Besonders aber ist V. 12 zu vergleichen, wo es nach Ankündigung des herrlichen göttlichen Lohnes heißt: „darum daß er seine Seele dem Tode hingegeben." — „Damit ich es wieder nehme": das ist der Zweck der Dahingabe. Jesus stirbt nicht um zu sterben, sondern um aufzuerstehen und sein Reich auf der Erde zu gründen, vgl. V. 16, 12, 24. Nicht der Tod Christi an sich, sondern der zu diesem Zwecke auf sich genommene ist Gegenstand der göttlichen Liebe. — Zu dem: ich setze es aus mir selbst Augustinus: Ego illam pono: non glorientur Judaei, saevire potuerunt, potestatem habere non potuerunt. — Ἐξουσία ist hier nicht die Vollmacht, sondern die Macht, wie in C. 19, 10. Lc. 22, 53. Die Bedeutung der von einem andern ertheilten Vollmacht liegt überhaupt nicht in dem Worte, sondern wird nur durch den Zusammenhang gegeben.

Hier ist dieser dagegen. Das ἐξουσίαν ἔχω knüpft unmittelbar an das ἀπ' ἐμαυτοῦ an. Natürlich wird die unbedingte Selbstständigkeit hier nicht im Angesichte des Vaters geltend gemacht, sondern im Angesichte derjenigen, welche Jesu das Leben nehmen wollen. — „Dieses Gebot", mein Leben hinzugeben und mein Leben wiederzunehmen.

V. 19. „Es entstand nun wieder eine Spaltung unter den Juden wegen dieser Reden. V. 20. Viele von ihnen aber sagten: Er hat einen bösen Geist und raset: was höret ihr auf ihn? V. 21. Andere sagten: Diese Worte sind nicht die eines solchen, der einen bösen Geist hat. Kann auch ein böser Geist Blinder Augen aufthun?" Wir haben hier den Abschluß für den ganzen Abschnitt von C. 9, 1. Die Erzählung von der Blindenheilung eröffnet ihn, auf diese Thatsache beziehen sich die letzten Worte. Πάλιν geht auf C. 9, 16. Man hat keinen Grund unter den Juden blos die Pharisäer zu verstehen. Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die anwesende Menge blos aus Pharisäern bestand. Die Mehrzahl nimmt an den Reden Christi Anstoß. „Es waren solche Worte — bemerkt Anton — die da einflossen in den Kern der Israelitischen Theologie, allein sie waren von solchem Kern abgekommen, hatten nur so etwas von der Schale behalten und also wußten sie hiervon nichts." Δαιμόνιον ἔχει (7, 20. 8, 48) und μαίνεται verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung. Daß es mit dem δαιμόνιον ἔχει ernsthaft gemeint ist, zeigt das: kann wohl ein böser Geist u. s. w. Aber wie gewöhnlich, so fanden sich auch hier solche vor, welche die Worte Christi zu Herzen nahmen, angeregt durch die Betrachtung des Werkes, welches den Ausgangspunct für diese Worte bildete. Sie blieben zunächst bei einem negativen Urtheile stehen, aber sie haben mehr im Hintergrunde. Jam istorum oculi coeperant aperiri, sagt Augustinus.

C. 10, 22—39.

Der Vorgang an dem Enkänienfeste.

V. 23. „Es ward aber das Einweihungsfest in Jerusalem, und es war Winter. V. 23. Und Jesus wandelte in dem Heiligthum, in der Halle Salomos.“ Jesus war in der Zeit zwischen dem Laubhütten- und Einweihungsfeste in Jerusalem geblieben. Der letzte unter den drei Vorgängen, welche aus der Zeit zwischen den beiden Festen berichtet werden, C. 9, 1 — 10, 21, fällt wahrscheinlich in die Zeit kurz vor dem Einweihungsfest. Denn Jesus bezieht sich in V. 26 auf die damals gehaltene Rede und setzt voraus, daß sie seinen Zuhörern in frischem Angedenken ist. Durch ἐγκαίνια geben die LXX das Hebr. חנוכה wieder, was von der Einweihung des Tempels in Ps. 30, 1. Esr. 6, 16. 17 gebraucht wird. Es kann hier nur das Fest zum Angedenken der „Erneuerung des Altars“ und der „Reinigung des Tempels“ unter Judas dem Maccabäer gemeint seyn, über dessen Einsetzung in 1 Macc. 4, 52. 2 Macc. 10, 5—8 berichtet wird, denn nur dies Fest, welches auf den 25 Kaslev oder December fiel, paßt zu der winterlichen Zeit. Das Enkänienfest war nicht an die Hauptstadt gebunden, sondern wurde im ganzen Lande begangen. Für Jesum aber kam speciell die Feier in Jerusalem in Betracht, weil er sich dort grade aufhielt. Die Bemerkung: „und es war Winter“, wird für nicht palästinensische Leser, die mit den Festzeiten weniger bekannt sind, gemacht um es zu motiviren, daß Jesus sich nicht unter freiem Himmel, sondern in der Halle Salomos erging. Den Zweck der Säulenhallen in öffentlichen Gebäuden gibt Vitruv B. 5 C. 9 also an: Post scenam porticus sunt constituendae, uti cum imbres repente ludos interpellaverint, habeat populus quo se recipiat ex theatro. In Esra 10, 13 heißt es in Bezug auf dieselbe Zeit: „es ist die Zeit der Regengüsse und wir vermögen es nicht im Freien zu stehen.“ Wie stürmisch und kalt das Wetter oft in Jerusalem im December ist, zeigen die Nachweisungen bei Bertheau zu Esra, Neh. und Ester S. 353, Kuhn, der Temperaturübergang in Jerusalem in den Berichten

der Münchener Acad. 1860 Hft. 1. Die Halle Salomos kommt auch in Apgsch. 3, 11. 5, 12 vor. Josephus gedenkt ihrer vom Jüd. Kr. 5, 5, 1. Archäol. 20, 9, 7. Sie war nach ihm unter den Hallen die einzige von Salomo selbst erbaute, die übrigen waren erst später hinzugefügt. Es waren an ihr bedeutende Beschädigungen. Eine unter dem Kaiser Claudius proponirte Herstellung wurde wegen der großen Kosten nicht ausgeführt. Was aber von Josephus über ihre Structur berichtet wird, bringt es zur Anschauung daß die Chaldäer mit ihrer Zerstörung des Riesenbaus nicht Meister werden konnten, und daß derselbe in der Hauptsache nach fort bestand wie er in den Zeiten seines Gründers geworden war.

V. 24. „Es umringten ihn nun die Juden und sprachen zu ihm: wie lange hebst du unsere Seele? Wenn du Christus bist, so sage es uns frei heraus." Daß die Juden Christum umringen, ist characteristisch für ihre andringende Leidenschaftlichkeit. Er soll und muß ihnen Rede stehen, die Sache muß endlich zu einem Abschluß geführt werden und sie wollen ihn nicht fortlassen bis dies Resultat erreicht wird. „Wie lange" — sagen sie — „hebst du unsere Seele." Bei dem αἴρεις hat man sich viele Willkür erlaubt. „Der Vulgata unbeholfenes tollis" (Stier) behält zuletzt Recht gegen alle modernen Versuche anderweitiger Deutung — suspensam tenes, spannst du uns u. s. w. wie schon daraus erhellt, daß αἴρω (vgl. zu 1, 29) bei Johannes nie etwas Anderes als tollere bedeutet. Jede Leidenschaft kann als Hebung der Seele betrachtet werden. Die entsprechende Hebräische Redensart נָשָׂא נֶפֶשׁ, die Seele erheben, kommt von den mannigfachsten Formen leidenschaftlicher Erregung vor, von der Begeisterung in 2 Mos. 35, 21: „Und es brachte jeder (Gaben für die Stiftshütte), den sein Herz erhob und jeder den sein Geist trieb", von heftiger Begierde 5 Mos. 24, 15: „Gib dem Arbeiter seinen Lohn denn er ist elend und zu ihm hebt er seine Seele", Hos. 4, 8, von schwellendem Hochmuthe, 2 Chron. 25, 19: „Und dein Herz hat dich emporgehoben Ruhm zu erwerben", von dem Aufwallen des Zornes Prov. 19, 18: „züchtige deinen Sohn, aber ihn zu tödten erhebe nicht deine Seele", Aquila: πρὸς τὸ

κτῶσαι αὐτὸν μὴ ἄρῃς ψυχήν σου. Ebenſo aber kommt die
ensart: die Seele heben auch in dem rein griechiſchen Sprach-
auche zur Bezeichnung leidenſchaftlicher Erregung vor. So
heftigem Schmerze bei Sophocles Oedipus V. 914 ὑφοῦ
αἴρει θύμον Οἰδίπους λύπαισι παντοίαισι, von der Begei-
ing bei Euripides Iphigenia A.: ὑψηλόφρων μοι θυμὸς αἴ-
ι πρόσω, von lebhafter Freude bei Plutarch Fabio p. 1796:
δῆμος ἤρτο καὶ μετὰ χαρᾶς εἰς ἀγορὰν συνέτρεχε. Libanius
ht von Reden, durch welche die Seele αἴρεται und von ſol-
, durch welche ſie καθέλκεται, Or. 10 p. 265. Die Juden
en alſo Ruhe haben, von dem quälenden Zuſtande leiden-
tlicher Aufregung befreit ſeyn. Ob du Chriſtus biſt, ſprechen
ſage uns frei heraus: ſie wollen nicht blos die nackte und
ne Ausſage, Chriſtus ſoll es ihnen in einer Weiſe ſagen,
es ihnen zu Herzen geht, daß ihre Zweifel beſeitigt werden.
h der gangbaren Anſicht ſoll dieſe Frage der Juden eine
hleriſche ſeyn, ihr ganzes Gebahren nur den Zweck haben,
iſtum zu einer unvorſichtigen Aeußerung zu veranlaſſen, auf
n Grund ſie die Anklage gegen ihn erheben konnten. Aber
n ſolche lauernde Abſichtlichkeit ſpricht ſchon der leidenſchaft-
Character der Scene. Beſonders aber iſt bei der Annahme
närer Bosheit die Art wie Chriſtus ihnen antwortet nicht
irlich. Namentlich die Worte in V. 27 f. erſcheinen dann wie
len vor die Säue geworfen. Wir haben nicht die leibhaftige
ſche Conſequenz vor uns, ſo daß man die Frage aufwerfen
te: wenn ſie von Jeſu wirklich lernen wollten wer er ſey,
um warfen ſie ihm denn in C. 8, 13 ein: du zeugſt von dir
ſt, dein Zeugniß iſt nicht wahr? ſondern wirkliche Menſchen.
dieſen iſt im Verhältniß zu Chriſtus der Dualismus, ſpe-
ſchwache Glaubensneigung neben entſchiedner Abneigung
häufiger als Feindſchaft aus einem Stücke. Den Juden lag
ſolcher Dualismus beſonders nahe. Auf der einen Seite
te es ihnen ſehr ſchwer werden Chriſto ganz zu entſagen.
ihm war ihnen ihre liebſte Hoffnung, die Seele ihres Volks-
ns ganz nahe gekommen. „Soll ich euren König kreuzigen"
: „wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freigebe",

durch dieſe Worte hofft Pilatus einen Eindruck auf ſie zu machen. Gaben ſie Chriſtum auf, ſo rückte auch die erſehnte Weltherrſchaft in weite Ferne. Während ſie nun aber nach dieſer Seite hin angezogen wurden, fühlten ſie ſich nach einer andern um ſo lebhafter abgeſtoßen. Wiedergeburt, Absagen alles deſſen, was ſie hatten, das war die ungeheure Aufgabe, die an ſie geſtellt war, vgl. Phil. 3, 7. 8. Alles war damals vom Phariſäismus durchzogen, wie jetzt vom Rationalismus und Naturalismus. Wandten ſie ſich zu Chriſto, ſo war all ihr Wiſſen eitel, alles worauf ſie ſtolz waren eine Erbärmlichkeit. Den Grund, daß ſie in dieſem ſchweren inneren Conflicte nicht zur Entſcheidung kommen können, ſuchen ſie ſtatt in ſich ſelbſt in Chriſto. Mehr Pſychologie als die vornehme Auslegung zeigt hier die Berleb. B.: „Sie fühlten was an ihrer Seele darüber ſie unruhig wurden. Und wiewol ſie es V. 20 ganz hatten weggeworfen, ſo iſt ihnen doch dieſe Freimüthigkeit bald vergangen; denn ſie hatten doch einen Brand an ihrer Seele. Woraus man ſieht, was für eine Gewißheit ſie von der Sache haben. — Die Wahrheit wird den Leuten eine Laſt, ſie ſuchen ſie abzuſchütteln, aber es geht nicht an. — Aber ſo groß iſt das Verderben und die Falſchheit der Menſchen, daß ſie auf Gott die Schuld werfen, und ſich ſtellen als ob ſie von Gott aufgehalten würden, als ob ihnen an dem und dem fehle."

V. 25. „Jeſus antwortete ihnen: Ich ſagte es euch und ihr glaubet nicht. Die Werke, die ich thue in dem Namen meines Vaters, dieſe zeugen von mir. V. 26. Aber ihr glaubet nicht, denn ihr ſeyd nicht von meinen Schafen, wie ich euch ſagte." Ich ſagte es euch, nämlich daß ich Chriſtus bin, denn darum handelte es ſich. Jeſus hatte es ihnen in der mannigfachſten Weiſe geſagt, am deutlichſten noch kurz vorher in C. 10, 1f. Da hatte er ſich als den großen und guten Hirten Iſraels kundgegeben, als die Thür der Schafe, als den Spender des Heiles. Doch die Juden hatten noch mehr erhalten als ſie verlangten. Chriſtus hatte es ihnen nicht blos geſagt, daß er Chriſtus ſey, er hatte es ihnen durch ſeine Werke erwieſen (vgl. in Bezug auf die Berufung auf die Werke zu 5, 36). Die Schuld kann alſo nicht

bei Jeſu liegen, ſie fällt auf die Juden zurück, die ſie ihm aufbürden wollen. „Von meinen Schafen", das iſt der Sache nach ſ. v. a. von meinen Gläubigen. Das nicht glauben iſt die active Bethätigung eines Standes, wie er durch das: nicht aus den Schafen Chriſti ſeyn, bezeichnet wird. Sie glauben nicht und können nicht glauben, weil ſie keine Gläubigen ſind. Was Chriſtus zu ihnen redet und was er vor ihren Augen thut um den Glauben hervorzurufen iſt vergeblich. Der Stand des Unglaubens ſteht der Einwirkung wie eine eherne Mauer entgegen. — „Wie ich euch ſagte" muß zu V. 26 gehören. Zieht man es zu dem Folgenden, ſo weiß man nicht wie weit die Anführung gehen ſoll. V. 28 hängt unzertrennlich mit V. 27 zuſammen. Dort aber wird ſolches geſagt, was in der von Johannes zuletzt mitgetheilten Rede Chriſti nicht vorgekommen. Die Verbindung mit dem Folg. iſt nur dadurch hervorgerufen worden, daß man das: „wie ich euch ſagte" zu wörtlich nahm und alſo das: „ihr ſeyd nicht von meinen Schafen", in der vorigen Rede nicht wiederzufinden vermochte. Aus demſelben Grunde kann man auch die Weglaſſung in mehreren kritiſchen Hülfsm. ableiten. Doch kann ſie auch aus rein äußerlichem Grunde erklärt werden, Bengel: saltus ab εμων ad μιν. — In wiefern Chriſtus es ihnen geſagt hatte, das erhellt deutlicher aus dem Folgenden. Er hatte in C. 10, 3. 4. 5. 14 die Eigenthümlichkeiten ſeiner Schafe im Gegenſatze gegen den phariſäiſch gerichteten Theil des Volkes geſchildert. Hinter der Poſition war in dieſer Schilderung die Negation verborgen: die die Stimme Chriſti nicht hören, ſie nicht kennen, von denen er nicht erkannt wird, die den Fremden folgen, die können nicht ſeine Schafe ſeyn. Jene wahrſcheinlich kurz zuvor gehaltene Rede hatte einen tiefen Eindruck gemacht und war noch in Aller Gedächtniß.

V. 27—30. Jeſus, nachdem er, ohne Zweifel in dem mildeſten Tone, ihre Anklage abgewieſen, fängt an ſie zu locken, damit ſie aus dem traurigen Zuſtande heraustreten, in dem ſie ſich befinden. Anknüpfend an das: ihr ſeyd nicht von meinen Schafen, ſchildert er ihnen zuerſt wie ſeine Schafe ſind und ſtellt ihnen dann den hohen Lohn vor Augen, den ſie in Folge dieſes

ihres Weſens, ihrer unbedingten Zugehörigkeit zu Chriſto und Hingabe an ihn erhalten. Es handelt ſich um nicht Geringeres als um die ewige Seligkeit, die ſie aus der Hand deſſen als ein unverlierbares Gut erhalten, der mit dem Vater unbedingt eins iſt. Die Abſicht zu locken iſt aber nicht allein ins Auge zu faſſen. Jeſus deutet zugleich darauf hin, daß Alles, was die Juden, wenn ſie ſich durch die Hinweiſung auf das liebliche Verhältniß zwiſchen ihm dem guten Hirten und ſeinen Schafen nicht locken laſſen wollen, gegen die letzteren, gegen die keimende Kirche Chriſti unternehmen, vergeblich ſeyn wird, daß ſie ſich ſelbſt wohl der Seligkeit berauben können, welche ſeinen Schafen beſtimmt iſt, nimmer aber dieſe aus ſeiner ſeligen Gemeinſchaft herausreißen.

V. 27. „Meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne ſie, und ſie folgen mir. V. 28. Und ich gebe ihnen das ewige Leben und ſie werden nimmermehr umkommen, und Niemand wird ſie aus meiner Hand reißen.“ Lücke findet in V. 27 den „Gegenſatz von folgſamen und unfolgſamen Schafen.“ Aber es gibt keine anderen Schafe als die Schafe Chriſti. Die nicht ſeine Schafe, ſind Böcke und Wölfe. Das iſt die durchgängige Redeweiſe Chriſti, nicht blos bei Johannes, ſondern auch in den andern Evangelien, vgl. Matth. 7, 15. 10, 16. 25, 32. Den drei Gliedern in der Schilderung des innigen Verhältniſſes, wie es zwiſchen Chriſto und ſeinen Schafen beſteht, entſprechen in V. 28 die drei Glieder in der Schilderung der Wohlthaten, welche der gute Hirte ihnen ertheilt. Das „ewige Leben“ hat ſchon in dem Dieſſeits ſein Vorſpiel, es wird mit dem Momente des Glaubens gewonnen, es findet aber ſeine volle Verwirklichung erſt in dem Jenſeits, vgl. zu 3, 15. 5, 24. 6, 40. Hinter dem: „ſie werden nimmermehr umkommen“, liegt eine ſchwere Drohung an die Juden verborgen, wenn ſie Juden bleiben. Auguſtinus: Subaudis tanquam eis dixerit: vos peribitis in aeternum, quia non estis ex ovibus meis. Die Worte: „und Niemand wird ſie aus meiner Hand reißen“, ruhen auf 5 Moſ. 32, 39, wo Jehova ſpricht: „Ich ſchlage und ich heile, und iſt nicht der aus meiner Hand reißet.“ Knobel überſetzt dort: „Und iſt nicht aus

meiner Hand ein Retter." Aber dazu paßt nicht das unmittelbar vorhergehende: ich heile, auch schließt sich dann das Folgende nicht passend an. Da die folgende Verheißung mit כי angeschlossen wird, so kann der Satz nicht einseitig drohende Bedeutung haben, er muß wenigstens zugleich tröstlich sein. הציל heißt an sich nicht retten, sondern entreißen, ἁρπάζειν, vgl. 2 Sam. 14, 6. Hos. 2, 11. 1 Mos. 31, 9. 16. Wo es von der Befreiung steht, da liegt dies nur in dem Zusammenhange. אין מציל heißt nie an sich: es ist kein Befreier, immer: es ist nicht der entreiße. So kann es drohend und verheißend stehen, von dem Entreißen aus der strafenden (Hi. 10, 7) und aus der schützenden Hand Gottes. Der Sinn ist demnach in 5 Mos. 32, 39: es ist wenn ich schlage und wenn ich heile Niemand, der aus meiner Hand entreißt. Will ich euch also retten, so kann Niemand es wehren. Eine zweite Grundst. ist Jes. 43, 13: „Auch von jeher bin ich es und ist nicht der aus meiner Hand entreiße, ich thue es und wer will es hindern." Auch da steht die Redensart verheißend. Niemand kann Gottes Schützling aus seiner Hand reißen. Jesus legt sich hier dasselbe bei, was in den Grundst. Jehova von sich aussagt. Es ist das eine Blasphemie, wenn er nicht durch Einheit des Wesens mit dem höchsten Gotte verbunden ist, der seine Ehre keinem Anderen gibt. Τίς begreift alle feindlichen Mächte unter sich. Der trostreiche Ausspruch Christi verliert viel an seiner Bedeutung, wenn man meint ihn nicht mit auf die gefährlichste von allen, die den Gläubigen am meisten bekümmernde, die eigne Sündhaftigkeit beziehen zu dürfen. Man hat glücklicher Weise zu solcher Ausschließung keinen Grund und die Erfahrung zeigt, daß grade auf diesem Gebiete sich die Wahrheit des Ausspruchs Christi am herrlichsten bewährt. Den Menschen guten Willens, C. 7, 17, denjenigen, bei denen die Grundrichtung des Gemüthes darauf gerichtet ist den Willen Gottes zu thun, gewährt die ewige Liebe kraft unseres Ausspruches Vergebung der Schwachheitssünden, Bewahrung vor Bosheitssünden und läßt sie keine mehr als menschliche Versuchung betreten, 1 Cor. 10, 13. Die Sünden derer, bei denen die Grundrichtung die rechte ist, müssen, weit entfernt das Verhältniß zu Christo zu zerstören,

unter seiner schützenden Obhut dazu dienen dasselbe zu befestigen. Es ist ein kahler Trost: „wenn und so lange sie seine Schafe bleiben sind sie sicher.“ Das ganze Verlangen der Seele geht zunächst auf „eine Garantie gegen uns selbst.“ Daß eine solche hier vorliegt, das erhellt auch aus der Beziehung in der die Worte zunächst auf die vorliegenden Verhältnisse stehen. Daß bei dem Raubenden zunächst an die Pharisäer oder das antichristliche Judenthum zu denken ist, zeigt C. 10, 12. Da ist der Pharisäer der Wolf, welcher kommt um die Herde zu rauben und zu zerstreuen. In dem: Niemand wird sie aus meiner Hand reißen, liegt zunächst das Urtheil über dasjenige, was die „Satansschule“ (Apoc. 2, 9) gegen die damals keimende christliche Kirche unternahm. Wie sie alles aufbot die Glieder Christi von ihm zu trennen, zeigt der Brief an die Hebräer, zeigt auch schon was die Juden thaten um den Blindgebornen von Christo abwendig zu machen. Aus diesem Verhältniß nun, was Christus zunächst vor Augen hat, sehen wir deutlich, daß „die Garantie gegen uns selbst“ nicht auszuschließen, daß sie vielmehr die Hauptsache ist. Die Juden konnten nur dann die Schafe Christi aus seiner Hand reißen, wenn sie innerlich matt wurden, wenn ihr Glaube ausging, Luc. 22, 32. Gegen diesen gefährlichsten inneren Feind also muß den Schafen hier Hülfe verheißen werden.

V. 29. „Mein Vater, der sie mir gegeben, ist größer als Alle und Niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen.“ Jesus stand vor ihnen als Menschensohn. Die Behauptung, daß Niemand die Seinen aus seiner Hand zu reißen vermöge, konnte ihnen als lächerliche Anmaßung erscheinen. Jesus weist also auf eine anerkannte Macht hin, die hinter der seinen steht, die seines Vaters. Dieser hat ihm die Schafe gegeben und muß sie ihm auch bewahren. Sie aus seiner Hand reißen, hieße den Kampf gegen die Allmacht unternehmen. „Als Alle“, die es nämlich versuchen könnten sie mir aus meiner Hand zu reißen. Christum unter die Alle mitzubegreifen würde völlig thöricht seyn. In den Zusammenhang paßt nicht was zur Herabsetzung, sondern nur was zur Gleichstellung Christi mit dem Vater dient. Die Vulg. übersetzt: quod mihi dedit pater meus, majus est omnibus,

nach der Lesart: ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέ μοι μεῖζον πάντων ἐστί. ὃ δέδωκέ μοι ist aus C. 6, 39 eingedrungen. Dieser Fehler hat das μεῖζον nach sich gezogen. Letzteres als ursprünglich zu betrachten würde nur dann angehen, wenn es in bedeutenden Auctoritäten ohne ὃ δέδωκε vorkäme. Das Neutrum, etwas Größeres, eine größere Potenz hat etwas Fremdartiges. Da von feindlichen Personen und nicht von feindlichen Mächten die Rede ist, so ist es angemessen, daß auch Gott ihnen als Person gegenübertritt.

V. 30. „Ich und der Vater sind Eins." In dem Streite gegen die Arianer bildete dieser Ausspruch Christi den Mittelpunct der Schriftbeweise. Mit vollem Rechte wurde er als Beweis für die Wesenseinheit zwischen Christo und dem Vater geltend gemacht. V. 29 reichte nur dann hin zur Rechtfertigung des: „niemand kann sie aus meiner Hand reißen", wenn Christus im vollsten und wahrhaftigsten Sinne Gottes Sohn ist. Christus hatte sich in diesen Worten, wie besonders aus der Vergleichung der altt. Grundstellen erhellt, eine über das menschliche Gebiet weit hinausgehende Macht beigelegt. Es kam also darauf an hervorzuheben, daß es im vollsten Ernste gemeint sey, wenn Jesus Gott seinen Vater genannt hatte, um so mehr da im Sprachgebrauche des A. T. die Sohnschaft Gottes so oft im untergeordneten Sinne, blos in Beziehung auf eine Liebe gleich der des Vaters zu dem Sohne vorkommt. In diesem Sinne wird z. B. Israel mehrfach Sohn Gottes genannt. Um solche niedere Vorstellungen auszuschließen wird hier gesagt: wir sind Eins, so daß kein anderer Unterschied zwischen uns besteht, wie der des Vaters und des Sohnes, gemeinsame Theilnahme an der Einen Gottheit. Jede beschränkende Auffassung wird dadurch ausgeschlossen, daß Jesus schon längst unter der Anklage stand, daß er sich Gott gleich mache, C. 5, 18. Angesichts dieser Anklage konnte Jesus nicht solches aussagen, was von seinen Gegnern nothwendig gemißdeutet werden mußte. Die Juden finden in dem, was Jesus hier von sich aussagt, wirklich eine Blasphemie. Wäre dies ein Mißverständniß, so würde die Schuld an ihm liegen. Auch Angesichts der zu erwartenden Mißver-

ſtändniſſe in der Chriſtenheit konnte Jeſus ſich nicht alſo aus-ſprechen, wenn er nicht die volle Theilnahme an der Gottheit in Anſpruch nehmen wollte. — Bezieht man dieſe Worte blos auf die Einheit der Geſinnung, wie die Socininer und leider auch der hier ſich ſelbſt untreu werdende Calvin*), ſo würde Chriſtus hier am Schluſſe herabſteigen von der Höhe, zu der er ſich in V. 28 und 29 erhoben hatte. In V. 28 hatte er das ſtolze Wort geſprochen: „Niemand kann ſie aus meiner Hand reißen.“ In V. 29 hatte er Gott ſeinen Vater genannt, was im vollſten Sinne genommen werden muß, wenn V. 29 jenes ſtolze Wort in V. 28 rechtfertigen ſoll, was kein bloßer Diener Gottes in ſeinem Reiche, auch ein Moſes nicht, hätte ſprechen können. Das: ich und der Vater ſind Eines Sinnes, würde hienach ganz abfallen, während wir grade am Schluſſe die Spitze erwarten, wie auch die Juden richtig erkannten, deren anderweitige Miß-verſtändniſſe, auf die man ſich berufen will, geiſtliche ſind, die nach der geiſtigen Seite, um die es ſich hier handelt, gewöhnlich den ihrem Volke eigenthümlichen Scharfſinn bewähren. — Durch die Beſchränkung auf die Einheit der Macht erreicht man nichts, da ſie doch die Einheit des Weſens zur Grundlage haben würde. Ein reeller Grund iſt aber für ſie nicht vorhanden. Allerdings kommt die Macht Chriſti hier beſonders in Betracht. Aber ſie iſt nur um ſo mehr geſichert, wenn ſie auf die Einheit des Weſens mit dem Vater als auf ihre Grundlage zurückgeführt wird. Das Argument aus dem Zuſammenhange, welches Lücke für dieſe Beſchränkung geltend machte: „Jeſus ſpricht hier von ſeiner Macht die treuen Seelen gegen jede Gefahr zu ſchützen. Wenn er aber nun als Grund davon(?) angibt, daß Er und der Vater Eins ſeyen, ſo kann dies eins ſeyn nur die Einheit der Macht ſeyn“ beruht nicht auf richtiger Auffaſſung des Zuſammenhanges. Jeſus begründet zunächſt nicht ſeine Macht, ſondern er gibt an, in welchem Sinne er Gott ſeinen Vater genannt hatte. Die Beſchränkung auf die Macht iſt auch gegen V. 28. — Die

*) Neque enim Christus de unitate substantiae disputat, sed de consensu, quem cum patre habet, quidquid scil. geritur a Christo, Patris virtute confirmatum iri.

Einheit mit Gott im tiefſten Sinne darf um ſo weniger wegerklärt werden, da ſie ſchon im A. T. von dem Meſſias ausgeſagt wird. Von beſonderer Bedeutung ſind hier die St. Sach. 13, 7, wo der höchſte Gott ſeinen Hirten, den Meſſias, als „ſeinen Nächſten" bezeichnet, als durch geheime Einheit des Weſens mit ihm verbunden, vgl. Chriſtol. z. d. St., C. 12, 10: „und ſie blicken auf mich, den ſie durchbort haben", wonach in dem Meſſias der Herr, der Schöpfer Himmels und der Erde, durchbort werden ſoll, C. 11, 13, wo Jehova den ſchlechten Lohn, der dem guten Hirten, dem Meſſias gegeben wird, den herrlichen Preis nennt, der *ihm* zuerkannt worden, der in dem Hirten in ſein Eigenthum gekommen. — Die eigentlichen Parallelſt. ſind C. 16, 15. 17, 10, Stellen, durch welche die Beziehung auf die Einheit der Geſinnung, die liebende und ſchützende Abſicht in Bezug auf die Schafe, ganz ausgeſchloſſen wird. Stellen, wie C. 17, 11: „damit ſie eins ſeyen ſo wie wir", V. 21. 22 dürfen nicht dazu benutzt werden die Einheit zwiſchen Chriſto und dem Vater ihres tieferen Gehaltes zu entleeren. Aus der Unvollkommenheit des Abbildes, bei dem übrigens auch mehr iſt als eine bloße Uebereinſtimmung, die Einheit ihren realen Grund in der gemeinſamen Theilnahme an dem Heiligen Geiſte hat, darf man nicht auf die gleiche Unvollkommenheit des Urbildes ſchließen. Sonſt würde auch aus Matth. 5, 48 folgen, daß Gottes Vollkommenheit nur eine relative iſt. — „Die ganze chriſtliche Religion — ſagt Quesnel — iſt zuletzt auf dieſen unerſchütterlichen Grund aufgebaut, daß der, welcher es unternommen hat uns zu retten und zu Gott zu führen, gleicher Gott iſt mit ſeinem Vater, obgleich er als Perſon wirklich von der ſeines Vaters verſchieden iſt. — — Es iſt unſere Pflicht dieſe Wahrheiten anzubeten, uns im Glauben daran zu üben, Jeſu Chriſto zu danken dafür, daß er, da er mit dem Vater Eins war von Ewigkeit, ſich hat gefallen laſſen mit uns eins zu ſeyn, d. h. Menſch zu ſeyn wie wir auf ewig." — Mit Recht haben die kirchlichen Ausl. bemerkt, auf die in der Einheit des göttlichen Weſens bleibende Zweiheit der Perſonen führe nicht blos das: ich und der Vater, ſondern auch der Plural des Verbums und das ἓν nicht etc, vgl. 17, 22.

V. 31. „Die Juden trugen nun wiederum Steine, daß ſie ihn ſteinigten.“ Es trat hier recht deutlich hervor, daß der Grund ihres Unglaubens nicht die Undeutlichkeit der Erklärungen Chriſti über ſeine Perſon war. Da er ihnen noch einmal recht klar und bar und herzandringend geſagt hat wer er iſt, wollen ſie ihn ſteinigen. — Wenn Jeſus nicht Gottes Sohn im vollſten Sinne, der Gottheit theilhaftig war, ſo handelten die Juden recht. Es war ihnen in 3 Moſ. 24, 10f. zur Pflicht gemacht worden den Gotteslästerer zu ſteinigen. Als Gotteslästerung aber wird es betrachtet werden müſſen, wenn ein ſterblicher Menſch für ſich die Gott allein gebührende Ehre in Anſpruch nimmt. Πάλιν weiſt auf 8, 59. Βαστάζειν gibt die Vulg. durch sustulerunt wieder, aber es heißt im N. T. ſtets tragen. Es handelt ſich hier nicht um eine förmliche gerichtliche Steinigung, ſondern um einen Act der theokratiſchen Volksjuſtiz. Auch iſt es nicht darauf abgeſehen Jeſum durch die Steinigung zu Tode zu bringen, das wäre ein Eingriff in die Rechte der Behörde geweſen, ſondern die Abſicht iſt nur der von dieſer Behörde zu verhängenden Strafe zu präludiren. Aus dieſem ſo zu ſagen ſymboliſchen Character der hier vorbereiteten Steinigung erklärt es ſich, daß die Juden bis zu dem Acte ſelbſt nicht vorſchreiten. Das bloße Herbeitragen der Steine leiſtete ziemlich daſſelbe.

V. 32. „Jeſus antwortete ihnen: Viele ſchöne Werke habe ich euch gezeigt von meinem Vater, wegen welches Werkes unter ihnen ſteinigt ihr mich?“ Jeſus antwortet auf die ſymboliſche Rede der Juden, welche in der von ihnen vorbereiteten Steinigung lag. Er hatte den Anſpruch Gottes Sohn zu ſeyn durch ſeine Thaten als begründet erwieſen. Wenn alſo die Juden ihn wegen dieſes Anſpruches ſteinigen wollten, ſo war dies nicht anders, als wenn ſie ihn wegen dieſer Thaten ſteinigen wollten, die von dem Anſpruche gar nicht losgetrennt werden können. Die Steinigung gebührte nur dem unbewieſenen thatenloſen Anſpruch. Sie gegen den bewieſenen thatenreichen zu richten, fällt unter das Gericht in 5 Moſ. 32, 6f. und Micha 6, 3f. „Viele ſchöne Werke“: Johannes hat nur über einige berichtet. Wir ſehen auch hier, daß die Vorausſetzung ſeines

Evangeliums andere Evangelien ſind, welche eingehend über die „ſchönen Werke“ berichten, denen Chriſtus bei ihm eine ſo hohe Bedeutung beilegt. „Habe ich euch gezeigt“: Jeſus ſpielt an auf Pſ. 78, 11. 12: „Und ſie vergaßen ſeine Thaten und ſeine Wunder, die er ſie ſehen ließ. (LXX: ἔδειξεν αὐτοῖς.) Vor ihren Vätern that er Wunder im Lande Aegypten, auf dem Gefilde Zoans.“ Jeſus hat ihnen gewährt was einſt Jehova ihren Vätern. „Von meinem Vater“, Meyer: „welcher in mir iſt und von welchem ſie daher durch mich ausgehen.“ „Wegen welches Werkes unter ihnen“: jedes einzelne reclamirt laut gegen das Bezeigen der Juden und ſtellt es als Frevel dar. „Steinigt ihr mich“: dies geſchah ſoviel als bereits wirklich: denn ein kräftiger Wille iſt ſo gut als die That. Innerlich war es bei ihnen ſchon erfüllt.

V. 33. „Antworteten ihm die Juden und ſprachen: wegen eines ſchönen Werkes ſteinigen wir dich nicht, ſondern wegen Gotteslästerung, und daß du, der du ein Menſch biſt, dich ſelbſt zu Gott machſt.“ Die Juden trennen, was nicht getrennt werden darf, die Werke und die auf den Werken ruhenden Worte. Calvin bemerkt mit Recht: Et vera erat haec blasphemiae definitio, si nihil aliud quam homo fuisset Christus: tantum in eo peccant, quod Divinitatem, quae in miraculis conspicua erat, cernere non dignantur. „Gott“, ohne Artikel, bezeichnet den Gattungsbegriff, Gott im Gegenſatze gegen Menſch und Engel. Θεόν iſt gleich ἴσον τῷ θεῷ in C. 5, 18. Da iſt ὁ θεός mit dem Artikel der beſtimmte allerhöchſte Gott in Perſon. „Darf man ſich wundern — bemerkt Quesnel — wenn man oft die ſicherſten Wahrheiten in dem Munde der Menſchen für Irrthümer hält, nachdem man geſehen hat, daß Jeſus Chriſtus als Gotteslästerer behandelt wurde, weil er Wahrheiten verkündet hatte, welche bewährt wurden durch die Kraft des Geiſtes, der in ihm war und beſtätigt durch ſo viele Wunder?“

In der Antwort auf die Anklage der Juden in V. 34—38 „weiſt Jeſus das ihm vorgeworfene Verbrechen zurück, nicht indem er verneint, daß er Gottes Sohn ſey, ſondern indem er erweiſt, daß dies mit Recht geſagt worden“ (Calvin). Der Jüdiſche

Anstoß war nicht sowohl gegen die Idee eines Gottmenschen überhaupt gerichtet als dagegen, daß der Anspruch Gottes Sohn zu seyn speciell von Christo erhoben wurde, dessen Joch sie nicht auf sich nehmen wollten. Hiernach kann, was in V. 34—36 geltend gemacht wird, nur die Bedeutung eines Einganges haben, der eigentliche Beweis folgt erst in V. 37. 38. Es mußte aber die Gemüther für die Annahme dieses Beweises empfänglich machen, wenn vorher gezeigt wurde, daß ein starrer Dualismus zwischen Gott und Mensch, in welchen sich zu verrennen sehr nahe lag, wenn man einmal durchaus dieſen Gottmenschen los seyn wollte, die heilige Schrift nicht für sich, sondern gegen sich hat, daß die Menschwerdung Gottes in ihr schon vorgebildet ist.

V. 34. „Jesus antwortete ihnen: steht nicht geschrieben in eurem Gesetz: ich habe gesagt: ihr seyd Götter." Die angeführte Stelle ist Ps. 82, 6: „Ich habe gesagt: ihr seyd Götter und Söhne des Höchsten ihr Alle." Der Name des Geſetzes eignete ursprünglich nur den Büchern Mose's. Er wurde aber auch auf die übrigen Bücher des A. T. übergetragen, nicht etwa wie gewöhnlich angenommen wird, a potiori, sondern weil diese die normative Bedeutung mit ihm theilen, 2 Tim. 3. 16. Daß das der wirkliche Grund ist, erhellt daraus daß überall wo diese Bezeichnung sich findet, die Hinweisung auf die canonische Dignität sich als zweckdienlich erweist, vgl. 12, 34. 15, 25. Röm. 3, 19. Daß hier die Psalmen absichtlich und in dem bezeichneten Sinne unter dieser Formel angeführt werden, zeigt das hinzugefügte ὑμῶν — in euren Pſalmen, das würde nicht passen. Dem: in eurem Gesetze, entspricht das: „die Schrift kann nicht gebrochen werden" in V. 35. Beides weist darauf hin, daß die Juden sich dieser unverbrüchlichen Auctorität nicht entziehen können. Grundlagen für solche Bezeichnung liegen schon in den Psalmen selbst vor. Ihre Verfasser nehmen nicht minder wie Moses für sich die Inspiration und die darauf ruhende normative Bedeutung ihrer Worte in Anspruch. Um nur Einiges anzuführen, Asaph bezeichnet in Ps. 78, 1 die Worte seines Mundes als „sein Gesetz", weil er sich bewußt ist, daß durch seinen Mund nicht anders als durch den Mose's der höchste Gesetzgeber redet.

In Pſ. 50 läßt er dieſen höchſten Geſetzgeber wie einſt auf Sinai erſcheinen und führt ihn durch den ganzen Pſalm redend ein, um darauf hinzuweiſen, daß die Herſtellung des wahren Sinnes des gemißdeuteten Geſetzes nicht minder Gott zum Urheber und ſomit unbedingt verpflichtende Bedeutung hat, wie die erſte Gebung deſſelben. In Pſ. 49, 4 ſagt der S., in dem Bewußtſeyn, daß ein höherer Geiſt aus ihm redet als der eigne, wovon die geſetzgebende normative Bedeutung ſeiner Worte die unmittelbare Folge iſt: „mein Mund wird Weisheit reden und das Sinnen meines Herzens iſt Einſicht", eig. Weisheiten und Einſichten, der doppelte Plural weiſt darauf hin, daß hier Weisheit und Einſicht in der höchſten Potenz vorliegt, wie ſie aus menſchlichem Boden nicht erwachſen kann. In V. 5 ſagt er: „neigen will ich dem Gleichniß mein Ohr", und gibt ſich dadurch als bloßen Empfänger einer von oben ſtammenden Mittheilung zu erkennen, als bloßen „Hörer göttlicher Rede", 4 Moſ. 24, 4. In Pſ. 110, 1 führt das: „es ſpricht der Herr", womit der Pſ. beginnt darauf, daß er den Character eines Geſetzes hat, was nur die Wahl läßt zwiſchen Gehorſam und Strafe. Nicht minder wie die Pſalmen nehmen auch die Proverbien für ſich den Character des Geſetzes in Anſpruch. In C. 3, 1 ſpricht die Weisheit: „mein Sohn vergiß nicht mein Geſetz und meine Gebote bewahre dein Herz", vgl. V. 4, 2. In Bezug auf die Propheten iſt z. B. Jeſ. 1, 10 zu vergleichen. — „In eurem Geſetze": dem Geſetze, deſſen verbindliche Kraft ihr anerkennt, vgl. 8, 17. Es galt die Juden aus dem Geſetze zu überführen, darum wird nur ſeine Auctorität für die Juden geltend gemacht. Daß auch Jeſus dieſe Auctorität anerkennt, liegt hinreichend darin, daß er ſie geltend macht. Die Behauptung von Rothe, Stud. und Crit. 60 S. 65, Jeſus bezeichne das altteſt. Geſetz ganz unbedenklich als das den Juden im Gegenſatz gegen ihn angehörige, bringt Jeſum mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, und hat überdem die ganze Stellung gegen ſich, welche Jeſus zum Geſetze einnimmt, vgl. z. B. Matth. 5, 17 f. Joh. 5, 39. 45 f. — Das: „ich habe geſagt", weiſt hin auf gewiſſe allgemein bekannte Ausſprüche, in denen die Obrigkeit und ſpeciell das Richteramt mit

dem Namen Elohim bezeichnet wird. Dieſe Stellen finden ſich in den Büchern Moſe's. Die Gottheit dieſer Bücher iſt mittheilſam, nicht ſich in ſich verſchließend, nicht ſich in unbedingter Transſcendenz gegen die ſublunariſche Welt abſperrend. Gleich in ihrem erſten Abſchnitte wird gelehrt, daß Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde geſchaffen, ihn zu ſeinem Stellvertreter auf Erden eingeſetzt habe. Speciell aber werden in dem Moſaiſchen Geſetze alle diejenigen, die zu befehlen und zu richten und ſchlichten haben, alle denen in irgend einer Beziehung Ehrfurcht und Ehrerbietung gebührt, als Repräſentanten Gottes auf Erden geheiligt. (Lampe: in quacunque potestate terrena divinae majestatis quaedam umbra est.) Die Grundlage bildet das zur erſten Tafel gehörende Gebot die Eltern zu ehren: Gott ſoll nicht blos an ſich geehrt werden, ſondern auch in allen Oberperſonen — denn dieſe werden durch die urſprünglichſten unter ihnen, die Eltern repräſentirt. Auf der Grundlage dieſes Gebotes erhebt ſich die Verordnung der Ehrfurcht gegen die Greiſe, 3 Moſe 19, 32, die Verordnung in 2 Moſ. 22, 27, wonach man in den Regenten den Abglanz der Majeſtät Gottes erkennen ſoll. Beſonders aber wird das Volk angeleitet in den Richtern hinter dem niederen menſchlichen Vordergrund den erhabnen göttlichen Hintergrund zu erblicken: das Gericht iſt Gottes, 5 Moſ. 1, 17, wer vor daſſelbe tritt, tritt vor Gott, 2 Moſ. 21, 6. 22, 7. 8. Dieſe Ausſprüche hat der Pſalmiſt im Auge. Er geht über dieſelben inſofern hinaus, als dort der Name Elohim, Gott, nur der Gott repräſentirenden richterlichen Behörde im Allgemeinen, in dem Pſalme dagegen in dem: inmitten der Götter richtet er, V. 1, und in dem hier angezogenen Worte: ich habe geſagt: ihr ſeyd Götter, den einzelnen richterlichen Perſonen beigelegt wird. Dies iſt der Grund, weshalb der Herr hier gegen die Juden nicht jene Grundſtellen des Geſetzes geltend macht, ſondern den auf ihnen ruhenden und ausdrücklich auf ſie zurückweiſenden Ausſpruch des Pſalmiſten. Jeſus hatte als Einzelner ſich göttliche Würde beigelegt. Die Anklage lautete: Du machſt dich ſelbſt zu Gott. Dagegen erweiſt Jeſus daß auch die Schrift einzelne Menſchen Götter nennt. Wenn aber Jeſus auch zunächſt

ſich nur auf die Pſalmenſtelle beruft, ſo bilden doch die Moſaiſchen Ausſprüche den Hintergrund. Das Argument iſt trefflich geeignet dem ſtarren Dualismus von Gott und Menſch einen Stoß zu verſetzen, in welchem einen Stützpunct zu ſuchen der Phariſäiſchen Oppoſition gegen den ihnen widerwärtigen Gottmenſchen ſehr nahe lag. Berleb. B.: „Gegen des Meſſiä Amt ſind die Aemter auf Erden nur Schattenämter und doch heißen die Menſchen in ſolchen Aemtern Götter. Damit hat Gott von Anfang gleich euer Volk gewöhnen wollen weiter zu denken.“ Mit Recht bemerkt Lücke: „der gelehrtere Anfang der Vertheidigung ſetzt voraus, daß die Gegner kein wüthender roher Volkshaufe waren, ſondern voran wenigſtens die Phariſäer ſtanden.“

V. 35. „Wenn er jene Götter nannte, an welche das Wort Gottes erging und die Schrift nicht gebrochen werden kann: V. 36. Sprechet ihr denn zu dem, welchen der Vater geheiligt und in die Welt geſandt hat: du läſterſt, weil ich ſagte: ich bin der Sohn Gottes?“ Anton: „Iſt das keine Blasphemie bei ſolchen, die nach dem Weſen nichts mehr als bloße Menſchen ſind, wie ſollte es denn eine Blasphemie ſeyn, bei dem, der ganz was anders iſt?“ Εἶπε, nach Mehreren der νόμος. der Sache nach die Pſalmenſtelle, beſſer aber Gott, in der Pſalmenſtelle. Denn εἶπε nimmt das εἶπα wieder auf. Das „Wort Gottes“ iſt das in Pſ. 82, 6 vorliegende, was in dieſer Form nur dem Pſalmiſten angehört, in der Sache aber auf den Pentateuch zurückgeht. Die Worte: „und die Schrift nicht gebrochen werden kann“, dienen dazu die Beweiskraft des Argumentes in das Licht zu ſtellen. Wenn es alſo unläugbar in der Schrift ſteht, ſo werden ſich auch die Juden der Anerkennung nicht entziehen können. Denn ſie werden nicht ſo gottlos ſeyn wollen zu behaupten, daß die Schrift gebrochen werden könne, womit Alles aufhören würde. Wer die Auctorität der Schrift brechen oder ſchmälern wollte, träte damit aus dem Gebiete Gottes und ſeines Reiches ganz heraus. „Die Schrift“ kann nur den damaligen Canon des A. T. bezeichnen. Es ſteht feſt, daß der Umfang deſſelben mit dem, den bis auf den heutigen Tag der Canon des A. T. hat, zuſammenfällt. Λύειν hier iſt gleich ἀκυροῦν in Matth. 15, 6

ungültig machen. Man löſt die Schrift wenn man das in ihr enthaltene durch Wort oder That für ungültig erklärt, vgl. 5, 18. 7, 23. Matth. 5, 19. Sachlich parallel iſt Matth. 5, 18: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου ἕως ἂν πάντα γένηται. Dort iſt zwar zunächſt von dem Geſetze im engern Sinne die Rede. Dieſem hat aber Jeſus die ganze übrige Schrift in Bezug auf die unbedingt normative Bedeutung ſchon in V. 34 gleichgeſtellt, indem er die Pſalmen unter dem Namen des Geſetzes anführt. Sachlich parallel iſt auch Matth. 22, 43: πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ. Denn die Inſpiration, welche Jeſus dort den Pſalmen und alſo überhaupt der heiligen Schrift beilegt — denn daß die Pſalmen nur als Theil des Ganzen in Betracht kommen zeigt jedes γέγραπται des Herrn — hat das nicht gebrochen werden können zur unmittelbaren Folge. Man kann darüber ſtreiten, ob kleine Verſtöße in rein äußerlichen Dingen durch das: die Schrift kann nicht gebrochen werden, ausgeſchloſſen ſeyen. Aber um „vereinzelte geographiſche und chronologiſche Beſtimmungen“ handelt es ſich in Wahrheit in dem Kampfe der Zeit nicht. Dieſe werden nur vorgeſchoben um einem das Weſentlichere betreffenden Diſſenſus von der Schrift freien Spielraum zu bereiten. Dieſen aber verſagt der Herr hier ſo beſtimmt wie nur möglich. Er beruft ſich auf die Unverbrüchlichkeit der Schrift nicht in einer Grund- und Weſenslehre, ſondern in einer Nebenſache, in Bezug auf eine bloße Ausdrucksweiſe, ferner in Bezug auf eine Schriftgattung, bei welcher der Natur der Sache nach das Subjective durchaus vorwalten muß. Gilt der Satz: die Schrift kann nicht gebrochen werden, in Bezug auf die Pſalmen, wie viel mehr denn in Bezug auf Moſes und die Propheten? Es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß die Schrift gebrochen wird, wenn man z. B. behauptet, die Pſalmen athmen den Geiſt der Rache, das Hohelied ſey ein gewöhnliches orientaliſches Liebesgedicht, es kommen in den Propheten unerfüllte Weiſſagungen vor, oder wenn die Moſaiſche Abfaſſung des Pentateuches beſtritten wird, welche die Grundlage ſeiner Inſpiration bildet, wenn ſpeciell behauptet wird, das Deuteronomium

ſey nicht von Moſes, das ſich überall ſelbſt von Moſes ableitet, bei dem alſo klar die Alternative vorliegt: entweder Moſes iſt Verfaſſer, oder ein Betrüger, welcher den Namen Moſe's gemißbraucht hat. Behauptungen wie die, es liege hier höchſt wahrſcheinlich eine bloße argumentatio ad hominem vor, die Jeſus vom Standpuncte ſeiner ſchriftgelehrten Gegner führe, jedenfalls aber beziehe ſich die Unverbrüchlichkeit nicht auf die Schrift als ſolche ſondern auf die in ihr niedergelegte Offenbarung (Rothe), ſind bloße Ausflüchte, die hinter dem gegenwärtigen Stande der Entwickelung der Gegenſätze zurückbleiben. Daß das: die Schrift kann nicht gebrochen werden, die Inſpiration zur Vorausſetzung hat iſt für jeden, der ſehen will, klar. — Durch das Heiligen und in die Welt Senden wird an ſich das Weſen Chriſti nur ſehr unvollkommen bezeichnet. Die Heiligung bezeichnet die Ausſonderung zu dem Dienſte Gottes in ſeinem Reiche, vgl. mit Jerem. 1, 5: „bevor du hervorgingeſt aus Mutterſchoße habe ich dich geheiligt", Röm. 1, 1 und Gal. 1, 15: „Gott, der mich ausgeſondert hat vom Mutterleibe an." Das ἡγίασε an ſich alſo weiſt gar nicht auf die beſondere Hoheit der Miſſion hin. Es ſteht auch bei ſolchen Dienern des göttlichen Rathes, welche bewußtlos ihre Miſſion vollbringen, Jeſ. 13, 3 heißt es von den Medern, welche dem Chaldäiſchen Weltreiche ein Ende machen ſollen, „ich habe entboten meine Geheiligten." Bedeutſamer iſt allerdings das: „und in die Welt geſandt hat." Das konnte von einem Menſchen nicht ſtehen, es ſetzt die vorangegangene himmliſche Exiſtenz voraus, vgl. zu 1, 9, aber gegen das Gebiet der Engel wird das Gebiet Chriſti auch durch dieſe Redensart an ſich nicht abgegränzt. Alles kommt darauf an, daß man das ὁ πατήρ ſcharf ins Auge faßt. Die Hoheit des Werkes liegt darin, daß es der Sohn iſt, den der Vater heiligt. Es heißt nicht Gott, ſondern der Vater, nicht der allgemeine Vater, ſondern ſein Vater, wie die Correſpondenz des „Sohnes Gottes" zeigt. Es iſt ſ. v. a.: ſagt ihr denn von dem Sohne, den der Vater geheiligt hat. — Jeſus acceptirt das: „du machſt dich ſelbſt zu Gott." Auch die Juden verſtanden dies nicht anders als ſo, daß Jeſus ſich zum Sohne Gottes im vollen und eigent-

lichen Sinne mache, vgl. 5, 18: πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. Daran, daß Jesus den Vater verdrängen und sich an seine Stelle setzen wolle, konnte ihnen kein Gedanke kommen. Ihr Vorwurf gründete sich ja auf das Wort: „ich und der Vater sind eins", in welchem Jesus sich ausdrücklich vom Vater unterschied und sich auf die Behauptung beschränkte mit dem Vater eins zu seyn. Daß aber in der Aussage: ich bin Sohn Gottes zugleich liegt: ich bin Gott, daß Jesus nicht etwa sagen will: ich habe nicht behauptet Gott, sondern nur Sohn Gottes zu seyn, erhellt daraus, daß nur so die Psalmenstelle paßt, in der nicht von Söhnen Gottes, sondern von Göttern geredet wird: wenn schon jene Götter genannt werden in dem unverbrüchlichen Gotteworte, wie sollte ich nicht vielmehr Recht haben mich Gott zu nennen? Daß der Sohn Gottes als solcher Gott ist, darauf führt auch das richtig verstandne: „ich und der Vater sind eins", V. 30, das Jesus doch nicht kann zurücknehmen wollen, und ebenso das: „in mir der Vater und ich in ihm", V. 38, wonach die Existenzen des Vaters und des Sohnes sich völlig decken, nur mit dem Unterschiede daß der Vater der Vater und der Sohn der Sohn ist. Eine Beschränkung, wenn sie stattfinden sollte (de Wette: „er substituirt auf Veranlassung des Mißverständnisses in V. 33 dem Begriffe der Einheit mit dem Vater den des Sohnes Gottes") wäre auch viel zu leise angedeutet. Hätten die Juden Jesu mehr beigelegt, als er selbst in Anspruch nahm, so hätte er im Angesichte dessen, der seine Ehre keinem Anderen gibt, den lebhaftesten Protest erheben müssen. Jedes Ueberschreiten der Gränze ist hier Frevel. Die Juden in ihrem Eifer für die Ehre Gottes wären hier im Rechte gegen Jesum.

In V. 37. 38 gibt Jesus seiner Beweisführung die nothwendige Ergänzung. Die Juden konnten antworten, das stehe eben in Frage, ob „der Vater" ihn geheiligt und in die Welt gesandt habe. Bis dahin war nur erwiesen, daß die Sache nicht von vornherein undenkbar sey, daß Menschheit und Gottheit nicht reine Gegensätze. Jesus zeigt nun unter Berufung auf seine Werke, daß das nach der Schrift Mögliche auch wirklich sey.

„Wenn ich nicht thue die Werke meines Vaters, ſo glaubt mir nicht. Wenn ich ſie aber thue, ſo glaubt doch den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt, auf daß ihr erkennet und glaubet, daß in mir der Vater und ich in ihm.“ Die „Werke meines Vaters“ ſind die Werke, die mein Vater thut, vgl. zu C. 9, 3. 6. (Lyſer: non solum similia et aequalia sed eadem cum patre.) Jeſus ſetzt einen Fall, der in der Wirklichkeit gar nicht eintreten konnte. Der Sohn konnte nur in Begleitung der Werke des Vaters auftreten. Man konnte einwenden, daß ähnliche Werke auch andere Diener Gottes in ſeinem Reiche, z. B. Moſes, vollbracht haben, ohne deshalb Gott zu ſeyn. Allein theils überſtiegen die Werke Chriſti bei Weitem Alles was in der früheren Zeit geſchehen war, vgl. 9, 32, auch die großartigen Thatſachen der Moſaiſchen Zeit, bei denen, wie in meiner Schrift: Aegypten und die Bücher Moſe's nachgewieſen wurde, überall ein natürlicher Anknüpfungspunct vorhanden war, theils hatten die früheren Gottesgeſandten ſich ſelbſt für bloße Diener und Werkzeuge Gottes erklärt. Die Werke dienen zunächſt nur zur Bewährung desjenigen, was der, welcher ſie vollbringt, über ſein Verhältniß zu Gott ausſagt. Ganz beſonders aber iſt der Zuſammenhang der Werke Chriſti mit der Hoheit ſeiner Perſon ins Auge zu faſſen, als deren Ausſtrahlungen ſie ſich überall kundgeben, und die für ſich allein ſchon hinreicht dem Glauben eine ſolide Baſis zu geben. — Das: „wenn ihr mir nicht glauben wollt“, V. 38, weiſt darauf hin, daß man zunächſt Chriſto ſelbſt glauben ſoll, daß ſeine ganze Perſönlichkeit den eigentlichen Glaubensgrund bildet, daß es nur eine Conceſſion an die Schwäche iſt, wenn Chriſtus ſich auf die Werke beruft, welche freilich nicht fehlen können, vgl. C. 14, 11. Das: damit ihr erkennet und glaubet, weiſt darauf hin, daß aller von der Schrift verlangte Glaube nicht ein blinder, ein Köhlerglaube, ſondern ein vernünftiger, auf Thatſachen baſirter iſt, vgl. zu 6, 69. Auch inſofern ſich der Glaube nur auf die Perſönlichkeit Chriſti baſirt, iſt er doch ein erkennender Glaube. Hier aber bezieht ſich das γνῶτε ſpeciell auf die Werke. Auch nach dieſer Seite hin iſt der Glaube an Chriſtus bis auf den heutigen Tag ein erkennender. Die Werke, welche Chriſtus

während ſeines Erdenlebens verrichtete, werden bei weitem überboten durch ſeine bis auf den heutigen Tag fortdauernden Wirkungen unter den chriſtlichen Völkern. Die Lesart Lachmanns und Tiſchend.: ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε gibt keinen erträglichen Sinn. „Daß in mir der Vater und ich in ihm": es heißt nicht ὁ θεός, ſondern ὁ πατήρ. Gott iſt in mir, das könnte auch ein heiliger Menſch ſagen. Als Vater dagegen iſt Gott nur in Chriſto, vgl. 14, 10, ſo daß wer ihn ſieht, den Vater ſieht, 14, 9. Dadurch daß das Eins ſeyn des Vaters mit dem Sohne ſich in den Gläubigen nachbilden ſoll, 17, 21, verliert es nichts von ſeinem ſpecifiſchen Character.

V. 39. „Sie ſuchten nun wiederum ihn zu greifen, und er entkam aus ihrer Hand." Πάλιν kann nicht auf 7, 30. 44 zurückgehen, wo berichtet wird, daß die Juden Jeſum greifen wollten. Das ſteht zu fern. Es geht auf V. 31. Wenn die Juden dort Steine herbeiholen, ſo iſt die Abſicht Jeſum zu greifen damit als verbunden zu denken. Denn das Greifen gehört zum Steinigen, das nicht mit einem gewöhnlichen mit Steinen werfen verwechſelt werden darf. Die Rede, wodurch Jeſus ſie anderen Sinnes zu machen ſuchte, fruchtete nichts, ſie kamen wieder auf ihren erſten Anſchlag zurück. „Aus ihrer Hand": aus ihrer Gewalt. Wie er aus ihr entkam, wird nicht geſagt. Eben deshalb iſt an eine Wunderwirkung nicht zu denken. Der Dualismus lähmte den Entſchluß der Feinde und hielt ihre Hände. Die Erſcheinung des Heilandes war eine ſo imponirende, daß auch bei den Verhärteten die beſſeren Regungen nur nach und nach unterdrückt werden konnten. Als dies Ziel endlich erreicht war tödteten ſie in Chriſto ſich ſelbſt.

C. 10, 40 — 42.

Chriſtus zu Bethabara.

Es iſt die Weiſe des Johannes der Verſtockung der Juden die heilſame Wirkung der Predigt Chriſti bei der Auswahl gegenüber zu ſtellen. Bei dem Vorgange am Enkänienfeſte war die Auswahl nicht zu Worte gekommen. Die beſſere Seite menſch-

lichen Wesens kam aber bald darauf zur Erscheinung. Darüber wird hier berichtet. „Da der Tempel Gottes zur Räuberhöhle geworden, so wurde die Kirche Gottes an einem obscuren Orte gesammelt."

V. 40. „Und er ging wiederum jenseits des Jordans an den Ort, wo Johannes zuerst getauft hatte und blieb dort." Der Ort ist Bethabara, vgl. zu 1, 28. Zuerst, im Unterschiede von dem zweiten Tauforte in C. 3, 23. Weshalb Jesus von Jerusalem wegging, das liegt klar genug im Vorigen. Jesus sollte und wollte in Jerusalem sterben, aber erst am Passa. Da seine Stunde noch nicht gekommen, so ging er vorläufig der gesteigerten Wuth seiner Feinde aus dem Wege. Warum ging er aber grade nach Bethabara? Den Grund ersehen wir aus dem Erfolge. Johannes hatte dort sein erstes Zeugniß von Christo abgelegt. Das mußte dadurch, daß Christus sich an diesen Ort begab, in den Gemüthern des Volkes wiederaufleben. — V. 41. „Und Viele kamen zu ihm und sprachen: Johannes hat zwar kein Zeichen gethan, Alles aber was Johannes von diesem sagte, war wahr. V. 42. Und es glaubten dort Viele an ihn." „Und sprachen" nicht etwa zu Jesu, sondern in ihrem Herzen und untereinander. Sie legen das Motiv dar, was sie zu Christo hinführt. Was sie aussagen, soll zunächst dem Johannes zur Ehre gereichen. Aber was zunächst zur Anerkennung des Johannes gesagt wird, schließt zugleich die Anerkennung Christi ein. Johannes hat zwar kein Zeichen gethan, aber er hat sich dadurch hinreichend als Mann Gottes bewährt, daß sich was er von Christo sagte als wahr erwiesen hat. Obgleich sie wahrscheinlich durch die Zeichen Christi zu der Erwägung geführt wurden, daß Johannes kein Zeichen gethan habe, so liegt doch die Absicht fern, durch diese Bemerkung Johannes gegen Christum herabzusetzen. Das gehörte hier nicht zur Sache, und wäre um so weniger angebracht gewesen, da es galt Johannes möglichst hoch zu stellen um sein Zeugniß von Christo zu heben. Πάντα ὅσα, alles was nur immer: sie bleiben nicht bei dem stehen, was Johannes zu Bethabara gesprochen. Sie nehmen auch das weit eingehendere Zeugniß hinzu, welches er in Aenon abgelegt

hatte, C. 3, 23 f. Anton: „Diese conferirten und collationirten Alles fein und so wurden sie überzeugt; die machten es folglich besser als jene. War das nun diesen möglich, warum nicht auch jenen?“

C. 11, 1—46.

Die Auferweckung des Lazarus.

Wir beginnen hier mit der Untersuchung der Frage, ob die Sünderin in Luc. 7, Maria Magdalena und Maria die Schwester des Lazarus verschiedene Personen sind oder nur verschiedene Bezeichnungen derselben Person. Das Resultat dieser Untersuchung ist für die Erklärung dieses Abschnittes von durchgreifender Bedeutung.

Das ältere geschichtliche Material für diese Frage gibt Deyling in den observ. s. III S. 291 f. Clemens von Alexandria nimmt nur eine Salbung Christi an, welche er der Sünderin zuschreibt. Tertullian sagt die Sünderin habe durch die Salbung der Füße des Heilandes sein Begräbniß vorbedeutet und vorgebildet, und identificirt also die Sünderin mit der Schwester des Lazarus. Origenes (tract. 35 in Matth., de la Rue III p. 892) bemerkt: „Viele meinen, daß die vier Evangelisten von ein und demselben Weibe erzählt haben.“ Er selbst erklärt sich gegen diese in seiner Zeit gangbare urchristliche Meinung.*) Der Hauptgrund, den er dagegen anführt: „Es ist nicht glaublich, daß Maria, welche Jesus liebte, die Schwester der Martha, welche das bessere Theil erwählt hatte, eine „Sünderin in der Stadt“ gewesen seyn sollte“, übt noch bis auf den heutigen Tag bei den meisten bestimmenden Einfluß, obgleich dieser Grund gerichtet

*) Origenes bleibt sich aber selbst nicht gleich. In dem tract. 12 in Matth. opp. 3 S. 516 geht er von der Voraussetzung der Identität der Sünderin, der Maria des Lazarus und der Maria Magdalena aus. Ein eigentlicher Widerspruch ist das nicht. Orig. folgt an der ersteren St. der Tradition, an der andern trägt er seine eigne Hypothese vor, die er eben nur als solche betrachtet.

iſt durch das, was der Heiland, der in die Welt gekommen die Sünder ſelig zu machen, der Zöllner und Sünder Freund, in Lc. 7 zu dem Phariſäer Simon ſagt. (Lücke z. B. ſagt: „Das Wort ἁμαρτωλός in Luc. 7, 37 iſt ſo widerſpenſtig, daß man ſich ſchwerlich länger als einen Augenblick mit dieſer Anſicht befreunden wird.) Irenäus hat man ohne Grund für die Unterſcheidung zwiſchen der Sünderin und Maria angeführt. Chryſoſtomus aber in der 62. Homilie zu Johannes tritt ganz in die Fußtapfen des Origenes. „Maria — ſagt er — die Schweſter des Lazarus, welche Chriſtum ſalbte, iſt nicht die Buhlerin, ſondern eine andere, ehrbar und rechtſchaffen."

Während es der Griechiſchen Kirche nach dem in ihr waltenden von der heidniſch-Griechiſchen Moral mannigfach berührten Geiſte ſchwer werden mußte ſich in die Identität der Sünderin und der Maria des Lazarus zu finden, gelangte dieſelbe in der Lateiniſchen Kirche, beſonders durch die Auctorität Gregors des Gr., zur unbedingten Herrſchaft. In dem Brevier liegt die Vorausſetzung zu Grunde, daß was von der Sünderin, von Maria Magdalena und von der Maria des Lazarus erzählt wird, ſich Alles auf Eine Perſon bezieht. Die Antiphone auf das Magnificat an dem auf den 22 Juli fallenden Feſte der h. Maria Magdalena lautet: „Jeſus Chriſtus iſt in die Welt gekommen die Sünder ſelig zu machen. Und der es nicht verſchmähte von Maria der Jungfrau geboren zu werden, hielt es nicht für ſeiner unwürdig ſich von Maria der Sünderin berühren zu laſſen. Das iſt jene Maria, der viele Sünden vergeben ſind, weil ſie viel liebte. Das iſt jene Maria, welche den von den Todten Auferſtandenen zuerſt von Allen zu ſehen gewürdigt war."*) In der Katholiſchen Kirche Frankreichs erhob ſich gegen dieſe Anſicht im 17 Jahrhundert eine bedeutende Oppoſition. Die Vertheidiger der Identität ſchienen auf dem gelehrten Gebiete völlig beſiegt zu ſeyn. Es kam ſo weit, daß in einer Reihe von Diöceſen, die Pariſer an die Spitze, in den neuen Ausgaben des

*) In einem gangbaren Katholiſchen Kirchenliede heißt es: Maria soror Lazari, quae tot commisit crimina, ab ipsa fauce tartari, redit ad vitae limina.

Breviers Alles getilgt wurde, was sich in dem Officium der h. Maria Magdalena auf Luc. 7 und auf die Maria des Lazarus bezog *), ein merkwürdiges Beispiel der auch in der Katholischen Kirche gegen die Einheit und Gebundenheit sich geltend machenden Mannigfaltigkeit und Freiheit. Bald aber nachdem jene Aenderung vorgenommen war, erhob sich eine Reaction und die altkatholische Ansicht erhielt wieder die Oberhand.

In der Theologie der Kirchen der Reformation war die gangbare Ansicht die, daß die Sünderin, Maria Magdalena und die Maria des Lazarus drei verschiedne Personen seyen. Sie wurde z. B. von Lyser, Calov, Bengel vertreten. Es versteht sich von selbst daß bei Männern solcher Richtung die Pharisäische Abneigung gegen die „Sünderin" nicht mitwirken konnte. Erst in der rationalistischen Zeit machte sich diese Abneigung wieder geltend. Sie ging da ein Bündniß ein mit einem sentimentalen Interesse. Man wollte den garstigen Pharisäer Simon nicht in „die lieblich verbundene Hausgemeinde der drei Geschwister in Bethanien" eindringen lassen. Wenn man die Sünderin, Maria Magdalena und die Maria des Lazarus identificirt, so gewinnt der Familienkreis dort ein wesentlich verschiednes Aussehen. Zur Seite Marthas tritt als ihr Gemahl, dem sie vielfach zu Gefallen leben muß, die überaus widrige Persönlichkeit des Simon. Maria, die man sich gewöhnt hat als eine stille in sich gekehrte Seele zu betrachten, die ihr reines Herz dem Heilande aufgeschlossen habe, „wie die zarten Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten", wird zu einem „Weibe wild und unbändig", die erst in Christo die Stillung des Aufruhres ihrer Leidenschaften gefunden hat und wie krampfhaft an ihm festhält um nicht wieder aus einem stillen Meere ein wildes zu werden. Lazarus hat wahrscheinlich eine ähnliche Entwickelung durchgemacht. Er ißt, nachdem er das Leben des verlorenen Sohnes geführt, im Hause seines Schwagers das Gnadenbrot und Christus liebt ihn nicht wegen seiner natürlichen Liebenswürdigkeit, nicht

*) Dem Verf. liegen zwei Ausgaben vor, in denen diese Verstümmelung vorgenommen ist, das Brevier von Nancy und das von Metz.

als das Vorbild ſolcher, die in der Taufgnade beharrt haben, ſondern als derjenige, der gekommen iſt das Verlorene zu ſuchen und ſich freut wenn er es gefunden. In ſolchen Wechſel können ſich Manche ſchwer finden. Anderen freilich wird Bethanien nur noch lieber werden, wenn bei unbefangener Unterſuchung ſich ergibt, daß jene idylliſche Anſicht auf Täuſchung beruht. Sie werden dann dort Troſt holen können für das Drückende in ihren eignen Verhältniſſen, für ſchmerzliche Erinnerungen aus ihrer perſönlichen Lebensentwickelung.

Es hat nicht an ſolchen gefehlt, welche zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Anſichten zu vermitteln geſucht haben. An ihrer Spitze ſteht Grotius, welcher zu Matth. 26, 6 die Identität der Sünderin bei Luc. 7 mit der Maria des Lazarus behauptet, dagegen aber zweifelt ob die Maria des Lazarus mit Maria Magdalena identiſch ſey. Die Gründe, welche er für die jetzt allgemein anerkannte Identität der Salbung bei Matthäus, Marcus und Johannes, und die faſt ebenſo allgemein beſtrittene Identität der Salbung bei Lucas in C. 7 mit dieſer Salbung anführt, wollen wir hier ausheben, weil ſeine Darſtellung für das tiefere Eingehen in dieſen Gegenſtand eine treffliche Vorbereitung abgibt. „Bei Matthäus und Marcus — ſagt er — ſtimmt Alles überein. Bei Matthäus, Marcus und Lucas ſtimmt überein, daß dies bei einem Gaſtmal vorfiel, in dem Hauſe Simons, daß das Weib mit einer Salbenbüchſe aus Alabaſter, ἀλάβαστρον μύρου, kommt, woraus ſie Jeſum überſchüttet. Bei Matthäus, Marcus und Johannes, daß dies in Bethanien vorfiel, bei einem Gaſtmal, daß die von dem Weibe gebrachte Salbe höchſt koſtbar war, daß ſie deshalb im Kreiſe der Jünger (Johannes nennt den Judas) Tadel erfuhr als eine Verſchwenderin, unter dem Vorwande, daß der Aufwand beſſer für die Armen gemacht worden wäre; daß Chriſtus das Weib vertheidigt, unter Hinweiſung darauf, daß die Ehre ſich auf ſeine Beſtattung beziehe. Dieſe Umſtände ſind zu eigenthümlich, als daß ſie verſchiednen Zeiten angehören können. Wiederum kommen Lucas und Johannes darin überein, daß dies Weib die Füße Chriſti beſchüttet und ſie mit ihren Haaren getrocknet habe, was ebenfalls zu ſingulär iſt, als daß man ſo leicht

das mehrfache Geschehensein annehmen könnte. Man nehme hinzu, daß Johannes in Bezug auf Maria die Schwester des Lazarus als characteristisches Merkmal das angibt, sie sey die, welche Christi Füße beschüttet und abgetrocknet habe. Aus solchem aber, was öfter sich zugetragen hatte, konnte kein hinreichend sicheres Merkmal entnommen werden."

Wir wollen nun zuerst die Gründe gegen die Identität der scheinbar verschiednen Personen beleuchten, und dann zur Darlegung der Gründe für die Identität übergehen.

1. Es wird behauptet aus chronologischem Grunde dürfe die Salbung in Lucas nicht mit der Salbung in Bethanien, die Sünderin also nicht mit der Maria des Lazarus identificirt werden. „Die bei Lucas beschriebene Salbung — sagt Bengel zu Lc. 7 — geschah in einer Galiläischen Stadt vor der Verklärung, ja vor dem zweiten Passa, die andere zu Bethanien, sechs Tage vor dem dritten Passa." Dieser Grund beruht aber auf der unrichtigen Ansicht, daß für die Anordnung der Thatsachen in dem Evangelium des Lucas das chronologische Princip das allein maßgebende sey, eine Ansicht durch die Bengel so weit getrieben wurde anzunehmen, es habe ein doppeltes Schwesterpaar Maria und Martha gegeben, ein Galiläisches, Lc. 10, und ein Bethanisches, und die auch in so vielen andern Beziehungen heillose Verwirrungen angerichtet hat. Lucas kündigt in C. 1, 3 an, daß er die Begebenheiten in ihrer Reihenfolge geben wolle. Aber daß wir nicht berechtigt sind dies auf alles Einzelne auszudehnen, zeigt schon die Analogie des Buches der Richter. Der Verfasser dieses Buches sagt in den ersten Worten, er wolle beschreiben was nach dem Tode Josuas geschah. Gleich darauf aber recapitulirt er durch das ganze erste Cap. Thatsachen aus der Zeit Josuas, die für das Verständniß der folgenden Thatsachen aus der Zeit nach dem Tode Josuas von Bedeutung sind, und auch in C. 2, 6 f. geht er in die Zeit Josuas zurück. Die Worte: „und es geschah nach dem Tode Josuas" zu Anfang sollen also nur die Regel bestimmen, von der Ausnahmen gemacht werden, wo die Umstände es erfordern. So verhält es sich auch bei Lucas. Anfang und Ende geben im Ganzen die Thatsachen in ihrer

chronologiſchen Reihenfolge. In der Mitte aber haben wir, nachdem Lucas die Geſchichte bis an die Gränze des Leidens geführt hat, zwiſchen dem Wirken und dem Leiden, zwiſchen Galiläa und Jeruſalem, in C. 9, 57 — 18, 34 einen ganzen Umkreis von Thatſachen, welche Lucas nicht chronologiſch einreihen wollte, ſich dadurch kund gebend, daß in dieſem Theile Alles was Ort und Zeit betrifft einen durchaus unbeſtimmten Character trägt, zur wahren Marter für diejenigen, welche dem widerſtrebenden Stoffe die Zeitrechnung aufdrängen wollen. In dieſem chronologiſch in keiner Weiſe gebundnen Theile des Lucas, deſſen Vorhandenſeyn ſich daraus rechtfertigt, daß bei der heiligen Schrift dem Intereſſe der Erbauung alle anderen untergeordnet werden, ſteht die Erzählung von dem Beſuche Jeſu bei Maria und Martha, in C. 10, 38 f. In Bezug auf die chronologiſche Einordnung dieſer Thatſache haben wir vollkommen freie Hand. Lucas gibt in Bezug auf ſie auch nicht die leiſeſte Andeutung. Aber derſelbe Geiſt, aus dem die Einſchaltung dieſer ganzen chronologiſch gar nicht gebundenen Maſſe hervorging, macht ſich auch in den zeitlich geordneten Theilen mannigfach geltend. Lucas verbindet auch in ihnen mehrfach mit der chronologiſchen Ordnung die Sachordnung, gibt Einſchaltungen und ſtellt Verwandtes zuſammen. Eine ſolche Einſchaltung nun liegt in der Erzählung von dem Gaſtmale in dem Hauſe des Phariſäers Simon, der Sünderin und ihrer Salbung in C. 7, 36—50 vor. Das iſt nicht etwa eine willkürliche Annahme, es beruht vielmehr auf klar vorliegendem Grunde. Die Erzählung wird gegeben als Beleg zu dem Ausſpruche des Herrn in C. 7, 34: „der Menſchenſohn iſt gekommen eſſend und trinkend und ihr ſprechet: ſiehe da ein Freſſer und Weinſäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder.“ Der Phariſäiſche Anſtoß an dem „Freunde der Zöllner und Sünder“ konnte nicht beſſer exemplificirt werden als durch dieſe Erzählung. Das Stichwort ἁμαρτωλός dient dazu die im chronologiſchen Zuſammenhange berichtete Thatſache und die Einſchaltung mit einander zu verbinden. Hienach haben wir auch bei der Salbung des Lucas vollkommen freie Hand. Wie ſie chronologiſch einzuordnen iſt, das muß ſich

aus den andern Evangelien ergeben. Lucas ſagt über ihre chronologiſche Stellung gar nichts aus.

2. „Martha und ihre Schweſter, wird geſagt, waren aus Bethanien, dagegen aber Magdalena aus Galiläa.“ Allein dies widerſpricht ſich nicht. Der Name Magdalena weiſt allerdings höchſt wahrſcheinlich auf Magdala als den Heimathsort der Maria und alſo auch der Martha hin, einen in Matth. 15, 39 erwähnten Ort am Weſtufer des Sees von Genezareth, 1½ Stunde von Tiberias, jetzt el Medſchdel. Bei dem lebhaften Verkehr zwiſchen Jeruſalem, das gewiſſermaßen der Wohnſitz des ganzen Volkes war, und dem Lande, erklärt es ſich leicht, wie Martha nach Bethanien kam. Simon mochte auf einer ihrer Feſtreiſen ihre Bekanntſchaft gemacht haben. Mit der Aenderung ihres Wohnortes geht die ihres Namens Hand in Hand. Den urſprünglichen Namen wiſſen wir nicht. Martha aber, „die Herrin“ iſt jedenfalls nicht der urſprüngliche Name, ſondern die ehrenvolle Benennung, die ihr zu Theil wurde, als ſie die Vorſteherin des Hausweſens des reichen Simon geworden war, grade ſo wie in der Urzeit die als Jungfrau Iſka geheißen hatte (1 Moſ. 11, 29) als Gattin Abrahams den Namen Sarai, „meine Herrſchaft“, gnädige Frau erhielt. In Jeruſalem würde der Name Martha wenig bezeichnend geweſen ſeyn und nur im Inneren des Hauſes Geltung gehabt haben, für das Dörflein Bethanien aber war er ganz ausreichend, da gab es wie nur einen Herrn, den reichen Simon, der dort ſein Landgut hatte, ſo auch nur eine „Herrin.“ *) Maria war in Galiläa geblieben und dort auf den Wegen der Sünde gegangen. Nachdem der Herr die ſieben böſen Geiſter aus ihr ausgetrieben, war ſie ihm auf ſeinen Wanderungen in Galiläa gefolgt, Luc. 8, 1—3. Sie konnte nicht laſſen von dem, bei dem ſie den Tod ihrer Leidenſchaften gefunden hatte. Er war der Magnet ihres Lebens geworden. Es wurde wieder dunkel in

*) Für בעלת הבית in 1 Kön. 17, 17 hat das Targum מָרַת בֵּיתָא. Die Magd ſpricht in 2 Kön. 5, 3 לְמָרְתָהּ, zu ihrer Herrin. In Jeſ. 24, 2 ſtehen die Magd und ihre Herrin, מָרְתָהּ ſich gegenüber. In Breſchit Rabba sect. 47 heißt es: „Die Rabbinen ſagen מרתא für בעלה, Hausfrau.“

ihrem Innern, sobald sie dies Licht nicht mehr sah. Etwa ein halbes Jahr vor seinem Tode hatte Jesus Galiläa verlassen. Während der ganzen Zeit zwischen dem letzten Laubhüttenfeste und dem letzten Passa hielt er sich in Jerusalem und in dessen Nähe (Bethabara und Ephraim) auf. Maria hatte ihn auf der Reise aus Galiläa nach Jerusalem begleitet, Matth. 27, 55. 56. Mc. 15, 40. 41. Luc. 23, 49. 55. Joh. 19, 25. Was sollte sie noch in Galiläa, da das „große Licht", welches in der Finsterniß dieser Landschaft erschienen war, sich von dort verzogen hatte? Es blieb ihr dort nichts mehr als die Erinnerung ihrer Sünden. Zog Maria nach Judäa, so war sie darauf angewiesen ihren Wohnsitz bei ihrer Schwester zu nehmen. Dort konnte sie „im Hause sitzen" und zeigen daß nun nicht mehr wie einst von ihr galt was in Prov. 7, 11 geschrieben steht: „lermend war sie und unbändig, in ihrem Hause wohnten nicht ihre Füße", und zugleich konnte sie dort ihren Verkehr mit dem Heilande der Sünder fortsetzen. In die Zeit des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem nach dem Laubhüttenfeste gehört sein Besuch bei den beiden Schwestern, über den Lucas in C. 10, 38—42 berichtet. Daß Jesus öfter dort einkehrte, ersehen wir aus der Geschichte seiner letzten Tage, in denen er zu Bethanien zu übernachten pflegte, während er sich am Tage zu Jerusalem aufhielt. In Bethanien hatte auch Lazarus eine neue Heimath gefunden. Daß er als Mann sich in dem Hause seines Schwagers aufhielt, und zwar eines solchen Schwagers führt uns darauf daß er einen ähnlichen Gang genommen wie seine Schwester Maria und dies wird uns bestätigt durch die besondere Liebe Jesu zu ihm, Matth. 18, 10—14. Luc. 15, 4—7. 19, 10. Daß seine Stellung in dem Hause des Pharisäischen Schwagers eine sehr gedrückte war, können wir schon aus dem Betragen desselben gegen seine Schwägerin abnehmen, und directen Aufschluß darüber erhalten wir durch die Parabel von Lazarus. Diese Parabel, die Jesus vielleicht bei derselben Gelegenheit vortrug, ist das Seitenstück zu der Verhandlung zwischen Jesus und Simon über Maria Magdalena.

3. „Wenn Lucas — wird gesagt — dasselbe Weib meint, warum bezeichnet er sie denn durch verschiedne Namen und Sachen

und redet nicht anders in C. 7. 8. 10 als wenn er uns drei verschiedne Weiber vorführen wollte? In C. 10, 38 redet er von Maria der Schwester Marthas als von einer Unbekannten, während er der Magdalena schon in C. 8 gedacht hatte. Maria die Schwester der Martha wird niemals Magdalena genannt und ebenso wird Magdalena nie als Schwester der Martha oder des Lazarus bezeichnet." Dieser Grund ist auf den ersten Anblick sehr scheinbar. Er verliert aber seine Bedeutung durch die Bemerkung, daß die Evangelisten in ihren Mittheilungen über die Verhältnisse Marias und Marthas von einer gewissen Zurückhaltung geleitet wurden. In Bezug auf die Gründe dieser Zurückhaltung sind wir auf Muthmaßungen gewiesen. Ein Grund war wahrscheinlich die Rücksicht auf heidnische Leser. In den Schriften des A. T. tritt uns solche Rücksicht nur ausnahmsweise entgegen, namentlich in dem Prediger Salomo. Im Ganzen wurden diese Schriften von der Heidenwelt ignorirt. Anders war es bei den Schriften des N. T. Sie waren in der damaligen Weltsprache geschrieben, und die Tendenz der christlichen Kirche ging von Anfang an auf Eroberungen in der Heidenwelt, während die Gemeinde des A. T. zufrieden war nur ihre eigne Existenz zu behaupten. Der Absicht entsprach der Erfolg. Da war es natürlich, daß die heidnische Abwehr von vornherein ihr Augenmerk auf die schriftlichen Urkunden der neuen Religion richtete und sie in ihrem Interesse auszubeuten suchte. Unter diesen Verhältnissen erschien es bedenklich den Lebensgang Marias offen darzulegen, es hieß das eine der ersten christlichen Hauptpersonen und damit die Sache des Christenthums selbst dem rohen Spotte der Heiden preisgeben. Angemeßner erschien es bloße Winke zu geben, so daß nur die tiefer Forschenden den ganzen Zusammenhang verfolgen konnten, der den oberflächlichen Lesern verborgen blieb. Eine zweite Rücksicht war, wie es scheint, eine solche der Pietät gegen Martha. Man wollte nicht die schweren häuslichen Verhältnisse, in denen sie als die Gattin des Pharisäers Simon stand, vor aller Welt darlegen. Wie man aber auch über die Ursachen denken mag, die Thatsache der absichtlichen Zurückhaltung selbst liegt klar vor und eben damit ist dem Grunde

ſeine Wurzel abgeſchnitten. Lucas führt uns in C. 7, 36 f. „ein Weib, welches eine Sünderin war“ vor. Daß er ihren Namen kennt, aber nicht nennen will zeigt das gleich Folgende, wo er ihren Namen verſtohlen und mit einem heimlichen Winke nachbringt. So wie er nämlich in C. 8, 1 f. wieder in die chronologiſche Ordnung eintritt, berichtet er gleich über „Weiber, welche geheilt waren von böſen Geiſtern und Schwachheiten“ und nennt grade an ihrer Spitze Maria Magdalena, „von der Er ſieben böſe Geiſter ausgetrieben hatte.“ Da haben wir die „Sünderin.“ Aber auch in dieſer ſo leiſe und vorſichtig angedeuteten Löſung des Räthſels, welches der vorige Abſchnitt darbot, tritt uns wieder eine Zurückhaltung entgegen. Der Ausdruck, der ſchon bei Mc. 16, 9 vorgekommen war, hält ſich abſichtlich in einer gewiſſen Zweideutigkeit, ſo daß er auch von einer „Schwachheit“, einer bloßen leiblichen Beſitzung erklärt werden kann. Die Sünde wird gleichſam verhüllt unter dem Schleier dieſes Ausdrucks. Matthäus und Marcus laſſen die Salbung in Bethanien durch „ein Weib“ verrichtet werden. Daß ſie den Namen wiſſen und daß er nur vorläufig nicht geſagt werden ſoll, erhellt daraus, daß ſie den Ausſpruch Chriſti mittheilen: „wahrlich wahrlich ich ſage euch, wo dies Evangelium wird verkündet werden in der ganzen Welt, da wird auch geſagt werden was ſie gethan hat zu ihrem Gedächtniß.“ Namen und Gedächtniß ſind unzertrennlich verbunden. Von Johannes wird bei dem letzten Gaſtmal in Bethanien in offenbarer Abſichtlichkeit der Gaſtgeber nicht genannt. „Sie — heißt es — machten ihm ein Gaſtmal.“ Lazarus kann nicht der Gaſtgeber ſeyn, denn er wird ausdrücklich als einer der Gäſte bezeichnet. Wer der Wirth iſt, liegt indirect in dem: „und Martha diente“, d. h. nach dem Sprachgebrauche des N. T.: machte die Wirthin. Daß Martha verheirathet war, beſagt ihr Name, als Hausfrau erſcheint ſie ſchon in Luc. 10, 38: „ein Weib aber Namens Martha nahm ihn auf in ihr Haus“ — von Maria verlangt ſie auch dort nichts weiter als daß ſie es mitangreife, ſie in ihren vielen Geſchäften als Hausfrau unterſtütze, Bengel vergleicht mit Recht 1 Cor. 7, 32 f. Wenn Martha die Wirthin war, ſo mußte ihr Mann der Wirth

seyn. Genannt war sein Name schon in Matth. 26, 6: „da Jesus aber zu Bethanien war, in dem Hause Simons des Aussätzigen", und Marcus in C. 14, 3. Aber da fehlt die Erwähnung Marthas und ebenso wird auch Maria nicht mit Namen genannt. Johannes dagegen unterläßt es den ihm wohlbekannten Namen des Wirthes zu nennen. Man sieht, alle Evangelisten haben das im Auge, daß die traurigen Familienverhältnisse nicht auf den ersten Anblick klar seyn sollen. Simon wird bei Lucas bloßgestellt aber nicht der Gemahl der Martha. Lucas isolirt ihn um ihm sein Recht widerfahren zu lassen. Nirgends werden Simon und Martha zusammengebracht. Daß er der Gemahl der Martha war, müssen wir nur erschließen. Die gleiche Absichtlichkeit tritt uns bei Johannes auch darin entgegen, daß er in C. 19, 25 plötzlich die Maria Magdalena einführt, ohne sie näher zu bezeichnen und dem Leser bekannt zu machen ohne irgend eine Antwort zu geben auf die dem Leser so nahe liegende Frage nach ihrem Verhältniß zu der Maria des Lazarus. Dies Verhältniß sollte vorläufig für den großen Haufen der Leser in der Schwebe bleiben. Das hat außer den bereits angeführten Gründen vielleicht noch einen anderen. Das an sich in der Einheit der Person Verbundne ist für Manche erbaulicher, wenn sie es getrennt und unter verschiedne Personen vertheilt betrachten. Diesen wollen die Evangelisten nicht gradezu den Weg verschließen. Zugleich aber war dafür gesorgt, daß das wahre Verhältniß von denen erkannt werden konnte, denen die Einheit der Person nicht ärgerlich, sondern erbaulich war, die von der Gesinnung des Pharisäers Simon gründlich frei geworden waren, was etwas gar Großes ist, viel schwerer als es Manchen wohl scheinen möchte. Daß auch die Apostel damals noch nicht ohne Zusammenhang mit dieser Gesinnung waren, erhellt daraus, daß Judas sie mit seinem Unwillen anstecken konnte. Wäre Maria nicht eine „Sünderin" gewesen, so würde das nicht möglich gewesen seyn.

4. „Von der Sünderin des Lucas heißt es: es war ein Weib in der Stadt. Die Maria des Lazarus dagegen wohnte in Bethanien, das von Lucas selbst in C. 10 als ein Dorf bezeichnet wird." Aber auch dies bildet keinen wirklichen Widerspruch.

Es liegt in dem Zusammenhange, in dem Lucas die Erzählung von der Sünderin in C. 7 mittheilt, als bloßen Beleg zu dem Satze, daß Christus der Freund der Zöllner und der Sünder war, und außerhalb der geschichtlichen Reihenfolge, daß die äußeren Verhältnisse nur in der vagsten Allgemeinheit mitgetheilt werden. Genauigkeit wäre hier kein Vorzug, sondern ein Fehler. Wo aber so allgemein geredet werden mußte, da konnte füglich von Bethanien als dem Zubehör „einer Stadt" geredet werden: der Artikel bezeichnet nicht eine bestimmte Stadt, sondern er steht wie so oft generisch, die Stadt im Gegensatze gegen das Land, das Dorf, ebenso wie der Berg in Matth. 5, 1 der Sache nach soviel ist als ein Berg, was Luther auch ohne weiteres dafür gesetzt hat, das Schiff in Matth. 9, 1 soviel als ein Schiff. Bethanien war ein Zubehör, ein suburbium von Jerusalem. Es lag nach Joh. 11, 18 „nahe bei Jerusalem", nur 15 Stadien oder eine gute Halbestunde davon entfernt, die Städter hatten dort nach V. 19. 45. 46 und nach der Erzählung von dem Gastmal, besonders Luc. 11, 37 f. ihren Verkehr. Das Landgut Simons verhielt sich zur Stadt wie ein ausgebauter Bauernhof zu einem Dorfe. Jesus begab sich in den letzten Tagen seines Lebens gewöhnlich dorthin um zu übernachten. Wie hier die Stadt im weiteren Sinne ihre nächsten Umgebungen mit umfaßt, so steht Jericho für die Feldmark von Jericho in Matth. 20, 29. Jesus hatte in der Nähe der Stadt auf dem Lande übernachtet. Da er von dort aufgebrochen war, traf er vor der Stadt selbst einen Blinden, welcher am Wege saß und bettelte, nach Lucas 18, 35, der hier nicht etwa Matthäus widerspricht, sondern nur, wie es dem Späteren ziemte, das Genauere gibt.

5. „Die Sünderin" kommt, wie Augustinus sagt, zuerst zu Jesus und erwirbt durch ihre Demuth und ihre Thränen die Vergebung der Sünden. Das scheint zu zeigen, daß sie verschieden seyn muß von der Maria des Lazarus, mit der Jesus bei der Salbung in Bethanien schon längst bekannt und die eine Schwägerin Simons des Aussätzigen war, bei dem das Gastmal gehalten wurde. Allein schon Schleiermacher in der Schrift über Lucas hat darauf hingewiesen, in welche Schwierigkeiten man sich

verwickelt, wenn man, getäuſcht durch den Schein, welcher dadurch hervorgerufen iſt, daß Lucas hier einen einzelnen Moment aus dem Leben der Sünderin herausgreift und zu einem in ſich abgerundeten Lebensbilde verarbeitet, annimmt, daß die Sünderin Jeſu und dem Kreiſe, in den ſie eintrat, bis dahin völlig fremd geweſen ſey: „Iſt wohl wahrſcheinlich — ſagt er — daß ein angeſehener Phariſäer bei einem großen Gaſtmal einer im ganzen Ort mit Recht übel berüchtigten Perſon den Zutritt in das Speiſezimmer verſtattet habe? — Die Perſon, die ſo etwas unternehmen und ausführen konnte, ohne weder auf eine kränkende Art abgewieſen und entfernt zu werden, noch auch ganz abentheuerlich und lächerlich zu erſcheinen, mußte auf der einen Seite ein Recht haben da und in der Nähe der Gäſte ſeyn, auf der andern aber auch in einem ſchon bekannten Verhältniſſe mit Chriſto ſtehen.“ Der Schein aber, daß die Sünderin erſt bei jener Gelegenheit Vergebung ihrer Sünden erhalten habe, iſt dadurch hervorgerufen worden, daß Jeſus ſie in Schutz nimmt gegen den Angriff ihres Phariſäiſchen Schwagers, ſo wie ſie durch die Unfreundlichkeiten dieſes Schwagers gegen Jeſum veranlaßt worden war zu einer neuen Kundgebung ihres von Dank und Liebe gegen Jeſum erfüllten Herzens und dadurch die chriſtliche Ehre des Hauſes hergeſtellt hatte. Dem Phariſäer Simon iſt und bleibt Maria eine Sünderin. Eine übernatürliche Gnade hat er ſelbſt nicht an ſeinem Herzen erfahren, und ſo kann er ſie auch bei andern nicht anerkennen. Im Gegenſatze gegen ſeine geiſtliche Rohheit beſtätigt Jeſus der vor allen Gäſten beſchämten Maria die Vergebung ihrer Sünden. Eine ähnliche Stellung, wie gegen ſeine Schwägerin Maria nahm Simon gegen ſeinen Schwager Lazarus ein. Die Parabel von Lazarus, die Jeſus wahrſcheinlich bei demſelben Gaſtmal vortrug, iſt das Seitenſtück zu der Verhandlung zwiſchen Simon und Jeſu über Maria Magdalena. Daß dieſe Parabel eine geſchichtliche Grundlage hat, darauf wieſen ſchon die Alten hin.*) Wenn man den Zuſammenhang des Johanneiſchen La-

*) Tertullian de anima ſagt: Imaginem existimas exitum illum paupertis laetantis et divitis moerentis? Et quid illic Lazari nomen, si non

zarus mit dem Lazarus der Parabel bei Lucas verkennt, so bahnt man der destructiven Kritik den Weg, welche die Parabel gebraucht um die geschichtliche Wahrheit der Erzählung bei Johannes zu verdächtigen.*) Auffallen muß es schon, daß überhaupt in der Parabel ein Name genannt wird. Das geschieht sonst in keiner andern Parabel des N. T. Wenn aber Jesus überhaupt einen Namen nennen wollte, so konnte er jedenfalls nicht diesen gebrauchen, bei dem jeder an den ihm so nahe stehenden Lazarus denken mußte, ohne diesen bestimmt im Auge zu haben. Mit dem geschichtlichen Lazarus, der im Hause seines Schwagers, eines reichen Mannes wohnt und an dessen Tische ißt, hat der Lazarus der Parabel das gemeinsam, daß er sich sättigt von den Bissen, die von des Reichen Tische fallen: das geschichtliche Verhältniß stellt sich uns hier nur in dichterischer Ausmalung dar. Der Lazarus der Parabel *stirbt* und kommt in Abrahams Schooß: auch da liegt der Ausgangspunct für die Dichtung in der Geschichte vor. Auch für die *Auferstehung* des geschichtlichen Lazarus haben wir in der Parabel einen Anknüpfungspunct. Es heißt in Luc. 16, 31: „Wenn sie Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht überzeugt werden, wenn jemand aus den Todten auferstände." Diese Stelle berührt sich nahe mit Joh. 11, 46, wo es, nachdem berichtet worden, daß Viele durch die Auferstehung des Lazarus zum Glauben gelangten, heißt: „Etliche aber gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus gethan hatte." Wir dürfen wohl annehmen, daß unter die Zahl dieser auch Simon gehörte. Schon der Name „der Aussätzige", den er bei Matthäus und Marcus führt, erweckt kein günstiges Vorurtheil gegen ihn. Von solcher schimpflichen Krankheit wird man, nachdem er von ihr geheilt worden ist, nur einen solchen bezeichnen, dessen geistiges Wesen mit ihr eine gewisse Analogie darbietet. Mit diesem Namen stimmt trefflich überein was in Luc. C. 7 über ihn berichtet wird. Stand

---

in veritate res est? Aehnliche Aeußerungen Griechischer und Lat. Kirchenschriftsteller hat Feuardentius zusammengestellt zu Irenäus B. 4 c. 4.

*) Baur, über die Evangelien S. 249.

er auch nach der Auferweckung des Lazarus in der dort berichteten Gesinnung gegen Christum, so daß er dem ihm aufgedrungenen Gaste die gewöhnlichsten Höflichkeiten versagte, so dürfen wir es ihm wohl zutrauen, daß er der Mittelpunct der in Joh. V. 46 erwähnten war. So ging also wahrscheinlich aus demselben Hause, in dem Maria zu Jesu Füßen saß und Martha ihm mit freudigem Herzen diente, in dem Lazarus wohnte, den Jesus liebte, die nächste Veranlassung zu Jesu Tode aus. Es liegt nahe, daß Simon einen tödtlichen Haß gegen den hegte, der seinen Hausfrieden gestört hatte, Matth. 10, 34 f. Endlich, auch die fünf Brüder in der Parabel gehören, wie schon Bengel erkannte, wahrscheinlich nicht dem bloßen Gebiete der Fiction an. Die Originale zu ihnen saßen wohl mit bei Tische. Wir haben in Luc. 11, 37 f. noch eine andere Scene, welche diesem selben Gastmale anzugehören scheint. Ein Pharisäer bittet auch dort Jesu zu Tische und zwar nicht ein Pharisäer wie Nikodemus, sondern wie aus den Tischgesprächen erhellt ein solcher vom gewöhnlichen Schlage. Das setzt ganz eigenthümliche Verhältnisse in dem Hause dieses Pharisäers voraus, wie sie schwerlich noch in einem andern Hause außer dem Simons vorkamen. Dieser Umstand führt uns nur auf die Identität des Hauses, in das wahrscheinlich auch die Scene in Luc. 14, 1—24 zu verlegen ist, wo Jesus von einem „Oberen der Pharisäer" am Sabbath zu Tische geladen wird. Während aber die letztere Scene vielleicht in die Zeit des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem vor der Reise in die Gegend jenseits des Jordan Joh. 10, 40 gehört, dieselbe, in welche auch der Besuch Jesu bei Maria und Martha in Luc. 10 fällt, führen uns bei C. 11, 37 f. bestimmte Gründe auf das letzte Gastmal in Bethanien, nämlich die Thatsache, daß nach V. 49 dies Mahl in die letzte Zeit Jesu fallen muß, und dann die Berührung der Reden, welche Jesus bei diesem Mahle gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer hält, mit Matth. 23.*) Die

*) Vielleicht steht es in einem inneren Zusammenhange mit einander, daß Jesus nach Luc. 11, 38 zum Anstoße des Pharisäer sich die Hände nicht wäscht, und daß der Pharisäer ihm nach Luc. 7, 44 kein Wasser auf die Füße gibt. Ein Gast, der sich so über die vermeintlich heiligsten Bräuche

Schilderung des lebhaften Conflictes Jesu nun mit den miteingeladenen Pharisäern und Schriftgelehrten in V. 53. 54 gewährt uns die Originale für die fünf Brüder des reichen Mannes. — Aus dieser Ausführung ergibt sich zugleich die Lösung des Bedenkens von Bengel: „Simon der Pharisäer zweifelt, ob Jesus ein Prophet sey, Simon der Aussätzige konnte in Anwesenheit des auferweckten Lazarus nicht ferner zweifeln." Daß er zweifeln konnte, erhellt aus Joh. 11, 46, wonach Augenzeugen der Auferstehung den Pharisäern in feindlicher Absicht sagten was Jesus gethan hatte, und daß er wirklich gezweifelt hat, aus der Combination der Parabel von Lazarus mit dieser Stelle. Daß ein Zusammenhang stattfinden muß zwischen Luc. 16, 31: „wenn sie Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie nicht überzeugt werden auch wenn einer von den Todten aufersteht" und Joh. 11, 46 hat sich vielen Auslegern aufgedrungen. Stier z. B. bemerkt zu der letzteren Stelle: „Bald geht Luc. 16, 31 in sehr starke Erfüllung", wobei nur von der unbegründeten Voraussetzung ausgegangen wird, daß die Parabel von Lazarus einer früheren Zeit angehört. Die Möglichkeit des Zweifels an sich aber wird nicht verkannt werden können. Ein Pharisäer wie Simon ist ein schlechter Psychologe wenn die Lichtseite menschlichen Wesens in Betracht kommt. Er beurtheilt Alles nach seinem eignen verderbten Herzen und nach dem verderbten Wesen seiner an Ränken und Umtrieben reichen Partei. Ein verabredeter Plan zwischen Jesu und seinen drei gläubigen Hausgenossen, das war für den pfiffigen Juden die Lösung des ganzen Problems und in der That ist dem nicht weiter beizukommen, der sittlich so tief steht, daß er vor der Annahme einer solchen Verabredung keine Scheu trägt.

6. „Der Pharisäer Simon sagt bei Lucas in C. 7, 39: wenn dieser ein Prophet wäre, so wüßte er, wer und welch ein Weib das ist, die ihn anrühret, daß sie eine Sünderin ist. Hienach war die Sünderin bis dahin Jesu unbekannt, die Maria des

---

hinwegsetzte, schien dem Pharisäer keine Rücksicht zu verdienen. Er freute sich, daß seiner Abneigung diese Handhabe geboten wurde.

Lazarus dagegen hatte schon vor dem Gastmal in Bethanien zu Jesu in der nächsten Beziehung gestanden." Aber in welche Schwierigkeiten man sich verwickelt, wenn man annimmt, daß die Sünderin damals zuerst zu Jesu und dem Kreise, welcher ihn bei dem Gastmale umgab, in Beziehung getreten, haben wir bereits nachgewiesen. Der Einwand verliert aber seine Bedeutung durch die Bemerkung, daß bei dem Propheten hier nur der Begriff des heiligen Mannes und göttlichen Gesandten in Betracht kommt, und daß das wissen hier, wie so oft nicht ein blos oberflächliches, rein theoretisches, sondern ein reelles und practisches ist, ein Wissen gleich dem in Jes. 63, 16, wo Israel zu seinem Gotte spricht: „denn du bist unser Vater, denn Abraham kennt uns nicht und Israel weiß nicht von uns, du Herr bist unser Vater, unser Erlöser seit ewig dein Name", und in Hos. 13, 5. Nicht an theoretischer Unkenntniß Jesu nimmt Simon Anstoß, sondern daran, daß er den früheren Lebenswandel der Sünderin ignorirt. Es heißt nicht umsonst: „da das der Pharisäer sah, der ihn geladen hatte." Als Pharisäer nahm Simon Anstoß an dem Bezeigen Jesu. Die ganze Erzählung wird ja mitgetheilt als Beleg dazu, daß die Pharisäer an Jesu dem „Freunde der Zöllner und Sünder" sich stießen. Wenn man das Wissen auf theoretische Unkenntniß bezieht, so tritt Simon nicht als Pharisäer auf und der Zusammenhang mit V. 34 wird zerstört. Nach unserer Auffassung haben wir hier eine genaue Parallele zu Matth. 9, 11: „Und da das die Pharisäer sahen, sprachen sie zu seinen Jüngern: warum isset euer Meister mit Zöllnern und Sündern?"

V. 7. „Bei der Salbung in Luc. 7 murrte Niemand wegen der Verschwendung der Salbe, sondern der Pharisäer allein bedachte bei sich, warum sich Christus, wenn er ein Prophet wäre, von einer Sünderin berühren ließe, dagegen in Joh. 12 murrt Judas wegen der Verschwendung der kostbaren Salbe und Christus vertheidigt diese That; bei Lucas belehrt Christus den Simon über die wahre Liebe als das untrügliche Zeichen und die Bewährung des rechtfertigenden Glaubens und kündigt der, welche ihn gesalbt hat, die Vergebung der Sünden an, dagegen bei

Johannes findet sich davon nichts." Allein es findet hier kein Widerspruch statt, sondern nur freundliche Zusammenstimmung und Ergänzung. Der Bericht des Lucas mußte seiner ganzen Tendenz nach einen einseitigen Character tragen. Er gibt ihn ja nur als Erläuterung zu der Pharisäischen Anklage Christi als „Freund der Zöllner und Sünder." Dieser einseitige Character ist auch von Weiße, die evang. Geschichte 2 S. 143 richtig erkannt worden: „Den eigenthümlichen Kern der Erzählung — sagt er — bildet offenbar nur das Gleichniß von den zwei Schuldnern eines Gläubigers sammt der daran sich knüpfenden Nutzanwendung — — Jesus will deutlich machen, weshalb ein bekehrter Sünder, d. h. ein solcher, der seine Sünden kennt und sie bereut, mehr werth ist als solche Gerechte, die nie zu einem wahren Bewußtseyn ihres sündigen Zustandes gelangen." Eine zweite Scene, welche sich an die Salbung knüpfte, den Unwillen und die Vorwürfe der Jünger, worüber schon Matthäus und Marcus berichtet hatten, konnte Lucas nach seinem Zwecke nicht erwähnen. Diese Scene steht mit der ersten in einem innerlichen Nexus, wie das bereits angedeutet wurde. Nachdem Simon mit seinem Angriff gegen die Sünderin von dem Herrn entschieden zurückgewiesen war, erhob sich ein Murren gegen sie im Kreise der Apostel. Diese wollten ihr, nachdem sie von Christo so hoch erhoben war, doch eine kleine Demüthigung bereiten, weil sie doch auch sich nicht ganz darüber hinwegsetzen konnten, daß sie eben eine Sünderin war. Johannes verweist auf die Darstellung bei Lucas so gut wie ausdrücklich indem er die Salbung mit aus ihm entnommenen Worten beschreibt und ergänzt dann Matthäus und Marcus durch die Angabe, daß der Mittelpunct der Opposition gegen Maria in dem Apostelkreise Judas der Verräther war. Das gibt einen wesentlichen Beitrag zum Verständniß der Thatsache. Für Judas paßt es trefflich daß er Simon zu Hülfe kam und Maria von einer andern Seite unter gutem Scheine angriff. Simon und Simonssohn verstehen sich. Die anderen oder wenigstens mehrere unter ihnen ließen sich arglos durch den guten Schein täuschen und den letzten Rest von Pharisäischem Wesen an den Tag kommen, der noch in ihnen war und vollständig erst

durch die Ausgießung des Heiligen Geiſtes ertödtet werden konnte. Die beſonders in jener Zeit der allerſchärfſten Spannung der Gegenſätze unvermeidliche Reibung zwiſchen dem gläubigen und dem ungläubigen Theile der Tiſchgenoſſen veranlaßte Jeſum im weiteren Verlaufe des Mahles die Parabel von Lazarus vorzutragen, in Anlaß vielleicht von kränkenden Anſpielungen und Anzüglichkeiten, die Simon ſich gegen ſeinen Schwager erlaubte, wie früher gegen ſeine Schwägerin. Neben allem dem findet bei dieſem Gaſtmale auch dasjenige noch vollkommen Raum, was in Luc. 11,37 f. berichtet wird. Die Angabe dort, daß der Conflict ſchon gleich mit dem Anfange des Mahles begann, 11, 38 ſtimmt trefflich zuſammen mit Luc. 7,45. 46. Einen Reichthum von Begebenheiten müſſen wir bei dieſem Gaſtmale ſchon von vornherein erwarten, da es in die inhaltreichen letzten Tage Jeſu fällt.

Endlich 8, die Sünderin bei Lucas, wird behauptet, könne nicht identiſch ſeyn mit Maria Magdalena. Denn was von der letzteren geſagt wird, daß Jeſus aus ihr ſieben böſe Geiſter oder „Dämonen" ausgetrieben habe, führe nicht auf ein Leben in Sünden, ſondern auf eine unverſchuldete Zerrüttung. Wo der Dämonen gedacht werde, geſchehe dies in Bezug auf die gewöhnlich ſo genannte Beſeſſenheit. Allein die Dämonen ſtehen an ſich in keiner ſpeciellen Beziehung zur Beſeſſenheit, ſondern es werden dadurch überhaupt die „Engel des Satan", Matth. 25, 41 Apoc. 12, 7 bezeichnet, deren Dienſtes er ſich zu allen ſeinen böſen Werken bedient. Dies erhellt am deutlichſten aus 1 Tim. 4, 1, wo die Irrlehren als „Lehren der Dämonen" bezeichnet werden, ihnen alſo eine Einwirkung auf rein ſittlichem Gebiete zugeſchrieben wird. Ferner aus 1 Cor. 10, 20, wonach die Heiden den Dämonen opfern und nicht Gott, und man durch Theilnahme an dem heidniſchen Opferdienſte in die Gemeinſchaft der Dämonen eintritt: auch da erſcheinen die Dämonen als Beherrſcher einer ſittlichen Sphäre, als ſolche von denen ein geiſtliches Miasma ausgeht. Wenn Jacobus in C. 2, 19 ſagt: „auch die Dämonen glauben und zittern", ſo hat er offenbar das Ganze der „geiſtlichen Mächte der Bosheit" Epheſ. 6, 12 im Auge.

Und wenn unſer Herr in Matth. 9, 34 den Satan als „Oberſten der Dämonen“ bezeichnet, ſo verſteht er ohne Zweifel unter den Dämonen Alles was von böſen Geiſtern außer dem Satan vorhanden iſt und nicht eine einzelne Claſſe derſelben. Auf daſſelbe Reſultat führt uns auch, daß abwechſelnd mit den Dämonen die Ausdrücke „böſe Geiſter“ Luc. 7, 21, und „unreine Geiſter“ Matth. 10, 1. Luc. 4, 33. Mc. 3, 11 gebraucht werden. Dieſe Ausdrücke ſind zu allgemein als daß ſie die Beſchränkung auf eine beſondere Claſſe böſer Geiſter erlaubten. Zudem aber wird dieſen mit den Dämonen identiſchen „unreinen Geiſtern“ in der Rede des Herrn in Matth. 12, 43 f. ausdrücklich eine Einwirkung auf ſittlichem Gebiete zugeſchrieben: „wenn aber der unreine Geiſt von einem Menſchen ausgefahren iſt u. ſ. w. dann geht er und nimmt mit ſich ſieben andere Geiſter, die noch böſer ſind als er.“ So ſagt der Herr in der Schilderung der wachſenden Verſchlechterung, welche auf die Anfänge der Buße unter den Juden folgen werden, die in Folge der Erſcheinung Chriſti in eine „Synagoge des Satans“ ausarteten. Dieſe Stelle iſt um ſo mehr von Bedeutung, da wir hier, und im ganzen N. T. nur hier die ſieben Dämonen oder unreinen Geiſter der Maria Magdalena wiederfinden. Auch in Apoc. 16, 13 gehen von „unreinen Geiſtern“ verderbliche ſittliche Einflüſſe aus. Nun bleibt zwar die Thatſache ſtehen, daß in den Evangelien der Dämonen gewöhnlich in Bezug auf die gewöhnlich ſo genannte Beſeſſenheit gedacht wird, während dagegen die aus der Hölle ſtammenden ſittlichen Einwirkungen gewöhnlich direct auf den Satan zurückgeführt werden, der z. B. dem Judas den Gedanken ins Herz wirft Chriſtum zu verrathen, Joh. 13, 2, in Judas hineinfährt, Luc. 22, 3. Aber dies erklärt ſich daraus, daß die ſittliche Hingabe an die finſteren Mächte als das Furchtbarere den Gedanken näher legt hinaufzuſteigen zu der „alten Schlange“, welche ſchon in den erſten Anfängen des menſchlichen Geſchlechtes auf dem ſittlichen Gebiete ſich wirkſam erwies. Eine unverbrüchliche Regel kann daraus nicht gebildet werden. So wie die Beſeſſenheit in Apgſch. 10, 38 unmittelbar auf den Teufel zurückgeführt wird, ſo kann auch unter Umſtänden die ſittliche Verſunkenheit aus der Ein-

wirkung der Dämonen abgeleitet werden. Der Grund, weshalb dies bei Maria Magdalena geschah haben wir bereits nachgewiesen. Es sollte dadurch ein Schleier über ihren früheren traurigen Zustand geworfen werden.

Das sind also die Gründe, welche gegen die persönliche Identität der Sünderin, der Maria Magdalena und der Maria des Lazarus angeführt werden können. Es bleibt uns jetzt noch übrig die positiven Gründe darzulegen, welche die Identität verbürgen.

Wenn man aus Maria Magdalena und der Maria des Lazarus zwei Personen macht, so war die letztere bei dem Kreuze nicht gegenwärtig, bei der Bestattung (Marc. 16, 1. Luc. 23, 55 f.) nicht thätig, nicht unter den Zeugen der Auferstehung. Die Stelle, welche da die dem Herrn so innig verbundene, in dem so nahe liegenden Bethanien wohnende Maria des Lazarus einnehmen sollte, wird überall von Maria Magdalena eingenommen. Bei dem Kreuze ist neben ihr und der Mutter Jesu nur noch eine dritte Maria, die Gattin des Klopas anwesend, Joh. 19, 25. Bei der Bestattung vermissen wir die Maria des Lazarus um so mehr, da sie nach Joh. 12, 7 schon bei dem Gastmal die Bestattung Jesu vorgebildet hatte. Sollte sie nun nachher die wirkliche Bestattung Anderen überlassen haben?

Wie Petrus regelmäßig in den Verzeichnissen der Apostel an der Spitze steht, so Maria Magdalena wo der heiligen Weiber gedacht wird. Bei allen vier Evangelisten nimmt sie diesen Ehrenplatz an. So in der Aufzählung der Weiber, welche Jesum in Galiläa begleiteten, Luc. 8, 2, in den Berichten über die Kreuzigung, Matth. 27, 56. Mc. 15, 40. 47, über die Bestattung, Mt. 27, 61. Mc. 16, 1, über die Auferstehung Matth. 28, 1. Mc. 16, 9. Luc. 24, 10. Die einzige Ausnahme macht nur Joh. 19, 25. Da wird Maria die Schwester der Mutter Jesu vor Maria Magdalena genannt. Aber dies geschieht offenbar um sie von der vorher erwähnten Mutter Jesu nicht zu trennen, die natürlich den Vortritt vor Maria Magdalena hat, und die auch bei der dort berichteten Thatsache den Mittelpunct bildet. Wie unbedingt auch dem Johannes Maria Magdalena die erste Stelle einnimmt, das erhellt aus C. 20, 1. 18, wo sie allein genannt,

von ihren Begleiterinnen ganz geschwiegen wird. Wenn wir nun Maria Magdalena von der Maria des Lazarus und von der Sünderin des Lucas absondern, so verlieren wir den Grund für diese Auszeichnung, deren Constanz zeigt daß sie gradeso wie die Auszeichnung des Petrus auf einer bestimmten Thatsache und einem daran sich knüpfenden Worte des Herrn ruhen muß. Für die isolirte Maria Magdalena bleibt nichts übrig als die Thatsache, daß Jesus sieben Teufel aus ihr ausgetrieben hat. Diese reicht aber nicht hin. Wir bedürfen einer Thatsache, bei der Maria nicht blos leidend und empfangend sich verhält. Die Salbung und das herrliche Lob, das Jesus ihr bei diesem Anlaß ertheilt, das ist der eigentliche Schlüssel zu der Auszeichnung der Maria Magdalena.

Die Salbung in Bethanien haben Matthäus, Marcus und Johannes. Daß auch Lucas sie haben wird, müssen wir von vornherein erwarten. Denn Jesus hat in Bezug auf sie das Wort gesprochen: „wahrlich wahrlich ich sage euch: wo dies Evangelium verkündigt wird in der ganzen Welt, da wird auch gesagt werden was sie gethan hat zu ihrem Gedächtniß." Lucas hat sie aber nur dann, wenn die Identität der Sünderin in C. 7 mit der Maria des Lazarus erkannt wird.

Johannes in C. 11, 2 führt als characteristisches Merkmal für die Maria des Lazarus an, daß sie den Herrn gesalbt und seine Füße mit ihren Haren abgetrocknet hat. Dies Merkmal würde seine Bedeutung verlieren, wenn eine andere Person, die von ihr verschiedne Sünderin bei Lucas dasselbe gethan. Auch der Gedanke an eine doppelte Salbung durch Maria selbst wird durch diese Stelle ausgeschlossen. Denn hier ist nur von einer Salbung die Rede. Hätte es zwei gegeben, so wäre zur Zeit da Johannes schrieb die von ihm in C. 12 und schon vor ihm bei Matthäus und Marcus berichtete nicht minder vergangen gewesen wie die frühere. Johannes hätte also die erste nothwendig gegen die zweite abgränzen müssen. Uebrigens verwickelt man sich bei der Annahme einer doppelten Salbung durch die Eine Maria auch sonst in die größten Schwierigkeiten. Was einmal gethan Ausdruck tiefen und wahren Gefühles war, mußte bei der

Wiederholung den Character des Gemachten annehmen. Dann wird der ganze Vorgang der Salbung nur dann recht begreiflich, wenn man alle auf der einen Seite bei Lucas, auf der andern Seite bei Johannes vorliegenden Momente zusammennimmt, wodurch er bedingt wurde, so daß er nur einmal als motivirt erscheint und das Verfahren Marias nur einmal von dem Vorwurfe der Abentheuerlichkeit freigesprochen werden kann. Die Voraussetzungen sind, daß Maria eine Sünderin gewesen war und durch Jesum Barmherzigkeit empfangen hatte, daß Jesus ihr, der ihre Unwürdigkeit so tief empfindenden, eben den höchsten Beweis seiner Liebe durch die Auferweckung ihres Bruders gegeben hatte, daß von dem Herrn desselben Hauses, dem solches Heil widerfahren, Jesus schmählich behandelt und dadurch ein mächtiger Impuls gegeben worden war zu zeigen, „daß Dankbarkeit auf Erden nicht ausgestorben sey", daß Simon mit seinem Aussatze nicht das ganze Haus angesteckt hat. Dies Haus wurde desinficirt da es voll ward von dem Geruche der Salbe Maria's von den üblen Dünsten, mit denen es vorher der elende Jude Simon angefüllt hatte. Hatte es früher die keimende Synagoge Satans abgebildet, so wurde es jetzt ein Vorbild der keimenden Kirche Christi. Das Höchste aufzubieten in Ehrung Jesu und darin bis zum Ueberschwenglichen fortzuschreiten war Maria um so mehr veranlaßt, da sie wußte, daß Jesu Leiden und Tod unmittelbar bevorstand, daß es die letzte Ehre war, die sie Ihm erzeigte, ein Umstand, den der Herr zu ihrer Rechtfertigung ausdrücklich hervorhebt, vgl. zu C. 12, 7.

Die Annahme von zwei verschiedenen Salbungen hat darin eine unüberwindliche Schwierigkeit daß beide bei einem Simon vorgenommen wurden, dessen Bezeichnung einerseits als Pharisäer andererseits als der Aussätzige sich nicht widerspricht, sondern freundlich zusammenstimmt. Durch welches Bild konnte der Pharisäismus wohl besser bezeichnet werden, als durch das des Aussatzes, durch welchen der Mensch bei lebendigem Leibe zu einem faulenden und stinkenden Scheusal wird? Beide Salbungen ferner geschahen bei einem Gastmal, beiden ist der so höchst characteristische Umstand der Abtrocknung der Füße Jesu mit dem

Hare der Salbenden gemeinſam. Die Evangeliſten haben aber auch durch die Ausdrucksweiſe dafür geſorgt, daß derjenige nicht irre geht, der nur aufmerkſam ihren Winken folgt. Es liegen hier Erſcheinungen vor, die überhaupt für das Verhältniß der Evangelien zu einander ſehr characteriſtiſch ſind. Die Späteren haben die am meiſten characteriſtiſchen Ausdrücke der früheren herübergenommen und dadurch ſie ſo gut wie ausdrücklich citirt und ihre Abſicht nur zu ergänzen ausgeſprochen, wie es ſchon in dem Berichte Moſe's beim Zurückkommen auf denſelben Gegenſtand die Weiſe iſt nicht durch ausdrückliche Verweiſung — die paßt nicht für den populären Character der heiligen Schrift — ſondern durch ſolche wörtliche Wiederholung mit eingeſtreuter Ergänzung an das frühere anzuknüpfen. Lucas entnimmt das ſo eigenthümliche ἀλάβαστρον μύρου, „ein Alabaſtergefäß mit Salbe" aus Matth. 26, 7. Mc. 14, 3 und weiſt damit darauf hin, daß ſeine Salbung identiſch iſt mit der in Bethanien. Johannes weiſt auf der einen Seite auf die Identität der von ihm berichteten Salbung mit der bei Matthäus und Marcus dadurch hin, daß er aus dem letzteren den ſonſt nirgends im N. T. vorkommenden Kaufmannsausdruck πιστική, Luther: ungefälſcht, herübernimmt (Mc. 14, 3: νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς, Joh. 12, 3: νάρδου πιστικῆς πολυτίμου). Auf der andern Seite weiſt er durch die buchſtäbliche Anknüpfung an Luc. 7, 38 in C. 11, 2 darauf hin, daß die Salbung durch Maria bei ihm identiſch iſt mit der Salbung durch die Sünderin in Luc. 7 (Joh. 11, 2: ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶ αὐτῆς, Luc.: τοὺς πόδας αὐτοῦ — ταῖς θριξὶ — αὐτῆς ἐξέμασσε — καὶ ἤλειφε τῷ μύρῳ.) Wie eng ſich Johannes an Lucas anſchließt, das erhellt noch beſonders daraus, daß das: „welche ſeine Füße mit ihren Haren abgetrocknet hatte" bei ihm erſt aus der Vergleichung des Lucas Licht erhält. Johannes bezieht wohlbedacht das Abtrocknen nicht auf die Salbe, ſondern auf die Füße. Die koſtbare Salbe, welche eingerieben wurde, kann ſchon an ſich nicht füglich als Object des Abtrocknens gedacht werden. Dies führt auf Waſſer oder Aehnliches. Vgl. C. 13, 5. Bei Johannes nun iſt nichts der Art vorge-

kommen. Das Räthsel löst sich nur aus der Vergleichung des Lucas. Nach V. 38 netzte Maria die Füße Jesu mit ihren Thränen und trocknete sie mit den Haren ihres Hauptes ab, vgl. V. 44. Johannes konnte so nicht schreiben, wenn er nicht wollte, daß die Ergänzung aus Lucas entnommen werde, wenn nicht die altkirchliche Ansicht die richtige wäre, daß die Evangelien ein viergetheiltes Ganzes bilden.

Die Darstellung bei Lucas auf der einen und bei Johannes auf der andern Seite ergänzen und fordern sich gegenseitig. Die Fragen, die bei Lucas sich aufdrängen: Wie kommt Jesus in das Haus des Pharisäers, der sich so unfreundlich, ja entschieden gehässig gegen ihn beweist? Was konnte einen solchen Mann, der in gar keiner innerlichen Beziehung zu ihm stand, der ihm die gewöhnlichsten Höflichkeiten versagte, welche der Wirth den Gästen erzeigt, veranlassen Jesum einzuladen, und was konnte Jesum veranlassen diese Einladung anzunehmen? Wie kam die Sünderin in diese Gesellschaft? — diese Fragen erhalten ihre Antwort aus der Erzählung bei Johannes. Aber auch bei Johannes kommt Manches vor, was uns einladet auf Lucas zurückzugehen. Denken wir uns den Familienkreis in Bethanien blos auf Lazarus und seine beiden Schwestern beschränkt, so ist die gemischte Versammlung schwer erklärlich, die sich dort zur Condolenz versammelt, so ist es schwer erklärlich, daß Jesus nicht gleich in das Haus geht, sondern vor dem Orte stehen bleibt, daß Martha dorthin zu ihm hinausgeht, daß sie ihre Schwester Maria heimlich ruft und diese weggeht ohne ihre Umgebung von dem Grunde des Weggangeſ in Kenntniß zu setzen. Nur wenn der böse Pharisäer Simon im Hintergrunde steht, dessen Genossen sich zur Condolenz neben den persönlichen Freunden Maria's und Martha's eingefunden hatten, erklärt sich was in C. 11, 46 berichtet wird: „Etliche aber von ihnen gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus gethan hatte." Das: „Maria saß im Hause" in seiner Beziehung auf C. 7, 12 der Proverbien tritt in sein rechtes Licht erst dann, wenn wir in der Maria des Johannes die Sünderin des Lucas erkennen. Auf diese führt auch daß Maria ein solches Quantum der kostbarsten Salbe so-

gleich zur Hand hat. Diese Salbe wurde von Maria nicht erst zum Zwecke der Salbung Christi angeschafft. Sie war schon früher in ihrem Besitze. Denn sonst würde die Anklage nicht darauf gehen, daß sie die Salbe nicht verkauft, sondern darauf, daß sie sie gekauft habe statt das Geld an die Armen zu geben. Christus sagt in ihrer Rechtfertigung, sie habe die Salbe auf den Tag seiner Bestattung aufbewahrt, Joh. 12, 7, im Gegensatze gegen die Anmuthung des Judas, daß sie sie hätte verkaufen sollen. Dieser Besitz der Salbe führt auf ein früheres Leben in Ueppigkeit. Auch das sonst seltsame Abtrocknen mit den Haren wird erst dann recht begreiflich, wenn Maria früher mit ihren Haren Eitelkeit getrieben hatte, so daß das Abtrocknen der Füße Jesu mit den Haren ein Bußact war, vgl. 1 Petr. 3, 3. Beides, die Salbe und das Har, kommt wie hier verbunden vor in Judith 10, 3. Da heißt es von Judith, wie sie sich vorbereitet zu Holofernes zu gehen, um diesen durch ihre Reize zu fangen: „Und sie salbte sich mit dicker Salbe und ordnete die Hare ihres Hauptes.“ Eine Analogie bieten die Weiber dar, welche in der Wüste ihre kostbaren Spiegel, bis dahin die Werkzeuge ihrer Eitelkeit, dem Heiligthum weihen 2 Mos. 38, 8. In diesem Zusammenhange werden auch die Thränen der Augen und das Küssen der Füße Jesu sich wohl auf einen früheren Mißbrauch der Augen und des Mundes beziehen. Auf alles das war schon die alte Kirche aufmerksam. Gregor der Große sagt in der 33 Homilie zu den Evang. (die Stelle findet sich auch in dem Römischen Brevier): „Es ist offenbar, daß das früher unerlaubten Handlungen sich hingebende Weib die Salbe zum Wohlgeruche ihres Fleisches anwandte. Was sie also schmählich für sich angeschafft hatte, das brachte sie nun löblich Gott dar. Mit den Augen hatte sie das Irdische begehrt, nun aber weinte sie damit bußfertig. Die Hare hatte sie zum Schmucke ihres Gesichtes angewandt, nun aber trocknete sie mit den Haren die Thränen ab. Mit dem Munde hatte sie Stolzes geredet (? vgl. vielmehr Sprüchw. 5, 3. 7, 13), nun aber küßte sie damit die Füße des Herrn.“ — Daß die Maria des Lazarus gleich der Sünderin bei Lucas einen bewegten Lebensweg gehabt hatte,

darauf führt Joh. 11, 32: „da sie ihn sah fiel sie zu seinen Füßen und sprach: Herr wenn du hier gewesen wärest, so wäre mein Bruder nicht gestorben.“ Martha hatte dieselben Worte gesprochen, aber das leidenschaftliche Fallen zu den Füßen Jesu ist Maria eigenthümlich. Dabei ist noch zu bemerken, daß die Vorliebe für den Platz zu den Füßen Jesu ein zartes Band ist, welches die Sünderin mit der Maria des Lazarus verbindet, vgl. Luc. 7, 38. 10, 39. Joh. 11, 32. 12, 2. Das ist der für ihre Herzensstellung, für die Innigkeit ihrer Buße angemessenste Platz. Auch die Uebereinstimmung des „welche ihn berührt“ in Luc. 7, 39, mit dem von Jesu zu Maria Magdalena gesprochenen: „berühre mich nicht“, Joh. 20, 17, ist nicht ohne Bedeutung. Das möge hier nur angedeutet seyn.

Wie innig die Berichte über die Salbung Jesu ineinandergreifen, das möge hier noch an einer kleinen Specialität zur Anschauung gebracht werden. Nach Matth. 26, 7. Mc. 14, 3 gießt das Weib die Salbe auf das Haupt Jesu. Nach Joh. 12, 3 salbte Maria die Füße Jesu. An einen Widerspruch kann schon deshalb nicht gedacht werden, da die Erwähnung des Leibes Jesu Matth. V. 11. Mc. V. 8 zeigt, daß die Salbung bei dem Haupte nur anfing und einen umfassenderen Character trug. Eine umfassendere Salbung wird auch schon durch das große Quantum der Salbe erfordert. Die Vermittelung gewinnen wir aus Lucas. Die Füße bilden dort die Hauptsache. Auf das Haupt aber führt indirect das: „du hast mein Haupt nicht mit Oel gesalbt“ in der Anrede Jesu an Simon. Es lag in dem so zu sagen polemischen Character der Salbung, daß sie begann bei dem Theile, den Simon zu salben unterlassen. Dann wandte sie sich zu dem Theile, der nach der Herzensstellung der „Sünderin“ besonders in Betracht kommen mußte.

Verlieren wir etwas, wenn wir in der Maria des Lazarus die „Sünderin“ erkennen? Die Antwort auf diese Frage hat schon Gregor gegeben: „Wenn ich an die Buße Marias denke, so mag ich lieber weinen als etwas sagen. Denn wer hätte wohl ein so steinernes Herz, daß die Thränen dieser Sünderin es nicht zur Buße erweichten?“

Ueber die Auferweckung des Lazarus wird nur in dem Evangelium des Johannes berichtet. Das Stillschweigen der drei anderen Evangelien dürfte uns nicht befremden, wenn auch dafür sich keine besonderen Ursachen nachweisen ließen. M. v. Niebuhr Geschichte Assurs und Babels S. 6 sagt: „Der Orientalische Historiker ist bei dem chronologischen Rahmen äußerst präcise, in der eigentlich historischen Darstellung sehr unvollständig, so daß Auslassung der wichtigsten Begebenheiten durchaus nichts gegen die Wahrheit beweist." An dieser Eigenthümlichkeit der orientalischen Geschichtsschreibung nehmen auch die Geschichtsbücher des A. T. Theil, so daß wir uns nicht wundern dürfen sie auch im N. T. wiederzufinden, wo ihr um so mehr Raum gelassen werden konnte, da in dem göttlichen Schriftenplan für die Ergänzung der früheren Evangelien durch die späteren gesorgt war, ebenso wie im Canon des A. T. die Chronik solchem Zwecke der Ergänzung diente. In den Büchern der Könige wird z. B. die Verbündung der Völker der Wüste gegen Israel unter Josaphat ganz mit Stillschweigen übergangen, ein Ereigniß, dessen tief greifende Bedeutung wir nicht blos aus dem geschichtlichen Berichte in 2 Chron. 20 erkennen, sondern auch aus den darauf bezüglichen Psalmen, dem 47. 48. 83, wodurch jeder Zug in dem Berichte der Chronik Bestätigung erhält. Von dem Standpuncte unserer Historiographie aus ist das Stillschweigen der Bücher der Könige um so weniger begreiflich, da damals nichts weniger auf dem Spiele stand als die ganze Existenz des Volkes Gottes, und da die wunderbare Errettung, welche damals Israel zu Theil wurde, reich war an Erbauung für alle Zeiten des Volkes. Ebenso fehlt auch in 2 Kön. 21 jede Erwähnung der Wegführung Manasses nach Babel, seiner Bekehrung und Herstellung. Die Auslassung des ersteren Punctes ist um so auffallender, da die Wegführung das Gericht war über die Verschuldung Manasses, über welche der Verfasser so ausführlich berichtet.

Johannes sagt in C. 20, 30. 21, 25 ausdrücklich, daß es nicht seine Absicht sey den unendlich großen Reichthum der Thatsachen des Lebens Christi durch seine Darstellung zu erschöpfen, sondern daß er nur Einzelnes daraus hervorheben wolle. Diese

Erklärung gilt für alle Evangelien. Es erhellt dies schon daraus, daß die drei ersten sich abgesehen von der Leidensgeschichte vorwiegend nur auf Galiläischem Terrain halten und daß Matthäus seine Absicht dies zu thun ausdrücklich ankündigt. Beobachteten nun die Evangelisten ein eklektisches Verfahren, so können wir nur das erwarten, daß das: „die Todten stehen auf" in Matth. 11, 5 bei jedem Evangelisten mindestens durch die Mittheilung eines bestimmten Falles exemplificirt wird. Zwei Todtenerweckungen hat nur Lucas, die anderen begnügen sich mit der Mittheilung einer einzigen.

Die Auferweckung des Lazarus ist allerdings ein Ereigniß von hoher Wichtigkeit. Doch wird man sich hüten müssen seine Bedeutung zu übertreiben. Man darf nicht übersehen, daß sich alle Wunder wesentlich gleich stehen und daß es ein verkehrtes Verfahren ist wenn man ihre Größe gleichsam nach der Elle abmessen will. Bei der Heilung des Blindgebornen hebt der Herr in C. 9, 6 selbst hervor, daß sie ein schöpferisches Werk ist, also in der Hauptsache mit der Auferweckung des Lazarus auf einer Stufe steht. Wenn man bemerkt, grade dies Wunder bilde nach Johannes die Veranlassung der Endkatastrophe im Leben Jesu, so ist nicht zu übersehen, daß auch nach Johannes die Sache so stand, daß die Endkatastrophe auch ohne dies Wunder herbeikommen mußte. Dies zu zeigen reicht schon allein C. 11, 8 hin. Die Auferweckung des Lazarus war nicht die eigentliche, sondern nur die Gelegenheitsursache der Endkatastrophe.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung der besonderen Ursachen, aus denen man das Stillschweigen der drei ersten Evangelien abgeleitet hat. Völlig zurückzuweisen ist hier die Annahme, daß das Stillschweigen auf Unkenntniß der Thatsache beruhe. Der Herr zog zur Auferweckung des Lazarus in der Begleitung seiner Jünger und unter diesen war auch Matthäus. Die drei ersten Evangelien berichten über das Gastmal bei Simon, welches nach Johannes in Beziehung auf die Auferweckung des Lazarus stand. Die diesem Gastmal angehörende Salbung Jesu hat diese Thatsache zu ihrer Voraussetzung. Aller Zweifel endlich wird durch die Parabel von Lazarus bei Lucas ausgeschlossen, namentlich

durch den Schluß derselben, deren Zusammenhang mit Joh. 11, 46 sich von jeher den Auslegern aufgedrängt hat. Wie wenig aus dem nicht Berichten auf das nicht Wissen geschlossen werden kann, das erhellt recht deutlich aus Matth. 26, 61. 27, 40. Mc. 14, 57—59 vgl. mit Joh. 2, 19. Die beiden ersten Evangelien erzählen die von Johannes berichtete Thatsache nicht, aber sie beziehen sich nachher darauf.

Mehr haben diejenigen für sich, welche das Stillschweigen der drei ersten Evangelien aus der Rücksicht auf den noch lebenden Lazarus ableiten. Wurden die drei ersten Evangelien in den letzten Zeiten des Jüdischen Staates geschrieben, in denen, wie der Brief an die Hebräer zeigt, die Erregung gegen die Christen zu einer furchtbaren Höhe gestiegen war, so konnte das Wiederaufleben der Geschichte auch die Gefahr von Neuem heraufbeschwören, durch welche das eben hergestellte Leben des Lazarus nach Joh. 12, 10 bedroht war. Daß persönliche Rücksichten nicht ohne Einfluß auf die Darstellung der Evangelisten waren, haben wir schon früher an dem Beispiele der Maria und Martha nachgewiesen. Ein anderes Beispiel macht Heumann geltend: „Die drei ersten Evangelisten melden auch nicht, daß Petrus der Jünger war, welcher dem Knechte das Ohr abgehauen. Alle drei erzählen dies, alle drei wußten, daß es Petrus gethan, und doch nennen sie ihn alle drei nicht." Doch werden wir nicht verkennen dürfen, daß hier nur eine bloße Möglichkeit vorliegt und daß es der Hypothese zu sehr an geschichtlichem Anhalt mangelt.

Auch daraus wird man die Auslassung nicht allein erklären können, daß die drei ersten Evangelien sich bis zur Leidenswoche allein auf Galiläischem Terrain gehalten haben. Matthäus verläßt den Galiläischen Boden schon mit C. 19, 1. Lucas konnte in dem chronologisch nicht gebundenen Theile seines Evangeliums diese Thatsache ebenso gut mittheilen, wie die Parabel von Lazarus. Freilich, ganz ohne Bedeutung ist dieser Grund nicht. Die Mittheilungen aus der Zeit von dem Aufbruche aus Galiläa an bis zu dem feierlichen Einzuge in Jerusalem sind in den ersten Evangelien in hohem Grade unvollständig und sporadisch, wie

ſchon aus dem einen Umſtande erhellt, daß ſie bei Matthäus nur zwei Capitel füllen.

Der Hauptgrund liegt aber ohne Zweifel auf einem andern Gebiete. Schon die großen Männer des A.T. wußten ihre Stimme zu wandeln. Unter Davids Pſalmen z. B. finden ſich auf der einen Seite ſolche, welche wie Pſ. 16 in die geheimnißvolle Tiefe des Lebens in Gott einführen und für welche der Claſſenname מכתם, Geheimniß, characteriſtiſch iſt, auf der andern Seite ſolche, in denen er ſich zu den Einfältigen herabläßt, ſchlichte alphabetiſche Pſalmen, welche wie Pſ. 25 eine bloße Sammlung von Sprüchlein geben. Dieſe Zweiſeitigkeit nun findet ſich auch bei Chriſto. Die geheimnißvolle Seite ſeines Weſens trat beſonders in der Hauptſtadt hervor, wo Jeſus es mit den „Sehenden" zu thun hatte. Für ein Geſpräch wie das mit Nikodemus möchte ſich in Galiläa keine Veranlaſſung gefunden haben. Dieſe Doppelſeitigkeit Chriſti machte es nothwendig, daß das Evangelium nicht blos von Einem geſchrieben wurde. Der Beruf jedes Evangeliſten ging nur auf das ihm Zugängliche. Für das Tiefe und Geheimnißvolle hatte der Jünger den Jeſus lieb hatte, der an ſeiner Bruſt lag, wie Chriſtus an der des Vaters, ſpecielle Miſſion. Nicht blos in dem göttlichen Schriftenplan war auf ihn gerechnet. Auch in dem Kreiſe der Apoſtel ſah man in dieſer Beziehung gewiß von Anfang an auf ihn und es iſt nicht daran zu denken, daß Johannes mit ſeinem Evangelium die Kirche überraſcht habe. Die Geſchichte der Auferweckung des Lazarus nun gehört ganz in die Claſſe des für Johannes Reſervirten. Daß der geheimnißvolle Character, den ſie trägt, in der Thatſache ſelbſt ſeinen Grund hat und nicht in der Darſtellung, das erhellt aus der Vergleichung der vollkommen planen Erzählung von der Heilung des Blindgebornen in C. 9, dann aus der Erzählung in C. 4, 43—54, welche nahe dem Character der erſten Evangelien verwandt iſt. In der Weiſe der drei erſten Evangelien erzählt wird ſich die Geſchichte der Auferweckung des Lazarus kaum denken laſſen. Sie gehörte recht eigentlich dem „geiſtlichen Evangelium" an.

Unterſuchen wir jetzt die Bedeutung der vorliegenden Thatſache. Den in V. 4 angegebenen Zweck zur Verherrlichung des

Sohnes Gottes zu dienen, hat sie mit allen Wundern und Zeichen Christi gemeinsam. Ihre individuelle Physiognomie ist aber vor Allem die, daß sie die zukünftige Auferstehung der Todten abbildet. Christus ertheilt keine bloßen Vollmachtsbriefe. Alles, was er in dem Jenseits gewähren will, hat er während seines Erdenlebens schon thatsächlich vorgebildet und in dieser Vorbildung eine Gewähr für dasjenige gegeben, was noch nicht erschienen ist. Wir haben hier gleichsam die Verkörperung der Aussprüche, welche Christus in C. 5, 25. 28. 29 gethan hatte: „Es kommt die Stunde, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden und die sie gehört haben die werden leben. — Es kommt die Stunde, in der Alle, die in den Gräbern sind seine Stimme hören werden und werden herausgehen die welche Gutes gethan haben zur Auferstehung des Lebens." Auf diese vorbildliche Bedeutung der Todtenerweckungen Christi, wie sie in der Kirche von jeher erkannt worden ist *), weist das καὶ νῦν ἐστι in C. 5, 25 ausdrücklich hin, vgl. z. d. St. Speciell in Bezug auf die vorliegende Thatsache ist diese Hinweisung in V. 23—27 hier enthalten, die nur von diesem Gesichtspuncte aus ihre Beleuchtung empfangen. Unsere Thatsache bildet den Gipfelpunct der thatsächlichen Verbürgung der Auferstehung. Die Tochter des Synagogenvorstehers erweckt Jesus da sie so eben gestorben ist, auf demselben Lager, auf dem sie verschied, den Jüngling von Nain auf dem Wege zum Grabe, hier zeigt er seine unbedingte Herrschaft über den Tod dadurch, daß er einen schon vier Tage Gestorbenen ins Leben zurückruft, einen solchen bei dem die Verwesung bereits begonnen hatte. Diesem inneren Verhältniß zu den anderen Todtenerweckungen entspricht die chronologische Stellung der Thatsache. Es ist nicht zufällig, daß sie dem Ende des Lebens Jesu angehört. Dahin

*) Augustinus: Oportebat ut modo aliqua faceret, quibus datis velut suae virtutis indiciis, credamus in eum, et ad illam resurrectionem praeparemur, quae erat ad vitam, non ad judicium. Domini facta non sunt tantummodo facta sed signa. Calvin: Fuit hic quasi extremus actus et clausula, jam enim mortis tempus appropinquabat. vivam imaginem ante oculos posuit futurae nostrae resurrectionis.

gehörte sie auch deshalb, weil es angemessen war, daß Christus sich unmittelbar vorher, ehe er sich selbst dem Tode übergab, als den unbedingten Herrn über den Tod auswies und dadurch das freiwillige seiner Opferung documentirte und der Hoffnung auf seine eigne Auferstehung eine Grundlage gab.*)

Mit der Bürgschaft für die Herrschaft Christi über den Tod im engeren Sinne gewährt die Thatsache zugleich die Gewähr für die Kraft Christi zur Heilsspendung für alle Elenden, als die lebendig Todten, vgl. zu C. 5, 21. Das practische Resultat der Thatsache nach dieser Seite hin sprechen die Worte des alten Liedes aus: „Wenn ich des Nachts oft lieg in Noth, verschlossen gleich als wär ich todt, läßt du mir früh die Gnadensonn aufgehn, nach Trauern Freud und Wonn. — Kein Kreuz und Trübsal ist so tief, mein Heiland thut darein ein Griff, führt mich heraus mit seiner Hand, was mich will halten wird zu Schand." Solchem Tode bei lebendigem Leibe waren die Apostel bei dem Tode Christi anheimgefallen. Durch seine eigne Auferstehung löste Christus das Pfand aus, welches er in Bezug auf die Errettung auch aus solchem Tode den Seinen durch die Auferweckung des Lazarus gegeben hatte.

Der leibliche Tod ist Bild und Wiederschein des geistlichen. An der Stelle des: an dem Tage, da du davon issest wirst du sterben könnte auch stehen: an dem Tage da du (geistlich) stirbst wirst du (leiblich) sterben. Nach C. 5, 21. 24 erweist Christus seine lebenspendende Thätigkeit schon in dem diesseits dadurch, daß er die Sünder aus dem Tode der Sünde erweckt. Als Todte bezeichnet der Herr die Sünder in Matth. 8, 22. „Dieser mein Sohn war todt und ist wieder lebendig geworden" sagt der Vater von dem verlorenen Sohn bei Luc. 15, 24. Die Gläubigen bezeichnet der Apostel in Röm. 6, 13 als solche, die

*) Lyser: Non est dubium, quin Christus celeberrimum hoc miraculum studiose ad hoc tempus, quo ipsius mors imminebat, reservarit, ut scandalo crucis et mortis suae mederetur, et suam post triduum resurrectionem futuram credibiliorem redderet. Quia enim dominus non tantum recens mortuos resuscitavit, sed et eum, qui jam in sepulchro quatriduanus erat, credibilius factum est ipsum etiam post triduum resurrecturum et resurrexisse.

aus den Todten lebendig geworden. Er redet in Epheſ. 2, 1 von Todten durch Uebertretungen und Sünden und ruft in C. 5, 14 dem Sünder zu: „ſtehe auf von den Todten.“ Auch in Bezug auf dieſen Tod, den gräulichſten unten allen und die primitivſte Geſtalt deſſelben, haben wir in der Auferweckung des Lazarus das Unterpfand der fröhlichen und ſeligen Auferſtehung. Wir erſehen daraus, daß auch dann noch Hülfe bereit iſt, wenn dieſer Tod ſchon weit fortgeſchritten, wenn das ἤδη ὄζει bereits eingetreten iſt.*)

Wir haben hier die letzte unter den drei Offenbarungen der Herrlichkeit Chriſti in Judäa, welche zu den drei Offenbarungen in Galiläa das Seitenſtück bilden, vgl. zu C. 9, 1 — 10, 21. Auf die dort berichtete zweite, die Heilung des Blindgebornen, wird hier in C. 11, 37 Beziehung genommen. Da die Erweiſung der Herrlichkeit Chriſti in C. 6 eine zweigetheilte iſt, die Speiſung und die Beruhigung des empörten Meeres, ſo kann man auch eine Siebenzahl der Offenbarungen der Herrlichkeit Chriſti bei Johannes annehmen, getheilt durch die Galiläa angehörende vier und die Judäa angehörende drei. Dieſe Annahme empfiehlt ſich dadurch daß die Siebenzahl auch ſonſt bei Johannes, in dem Evangelium und in der Apocalypſe, eine ſo bedeutende Rolle ſpielt.

In V. 1—16 was vor der Reiſe nach Bethanien in Bezug auf ſie vorging. Den Hauptgeſichtspunct in dieſem Abſchnitt bezeichnen die Worte von Lampe: primum indicia omniscientiae Domini in ejus susceptione commemorantur. Der Herr weiß mit übernatürlicher Gewißheit voraus, daß die Krankheit nicht zu bleibendem Tode ſondern zur Verherrlichung des Sohnes Gottes führen wird, daß dieſe Reiſe für ihn gefahrlos verlaufen wird, daß Lazarus, den die Botſchaft nur als krank meldete, bereits geſtorben iſt, daß Er ihn auferwecken wird.

---

*) Auguſtinus: Quam difficile surgit, quem moles malae consuetudinis premit: sed tamen surgit: occulta gratia intus vivificatur, surgit post vocem magnam.

V. 1. „Es war aber einer krank, Lazarus von Bethanien, aus dem Flecken Marias und Marthas ihrer Schweſter.“ Das aber weiſt im Gegenſatze gegen das, was in C. 10, 40—42 über den Aufenthalt Jeſu jenſeits des Jordan berichtet worden, darauf hin, daß hier die Erzählung der Umſtände beginnt, welche ihn veranlaßten ſeine dortige Wirkſamkeit abzubrechen. „Es war aber einer krank, Lazarus“: durch dieſe Einführung des Lazarus wird darauf hingewieſen, daß wir es hier mit einer Perſönlichkeit zu thun haben, deren bis dahin in der evangeliſchen Geſchichte (bei den drei erſten Evangelien, welche Johannes ſtets vor Augen hat, und bei Joh. ſelbſt) nicht gedacht worden. Solche Einführung war um ſo mehr angebracht, da der Name Lazarus ſchon bei Lucas in der Parabel vorgekommen, und da dieſer Lazarus der Parabel in einem gewiſſen Zuſammenhange ſteht mit der hier hervortretenden Perſönlichkeit, ſo daß es angemeſſen erſchien der Identificirung beider vorzubeugen. — Bethanien bedurfte nicht der Unterſcheidung von einer andern gleichnamigen Stadt. Denn eine ſolche war nicht vorhanden. Nur durch ein falſche Lesart iſt ſie in die Stelle C. 1, 28 hineingetragen worden. Hätte es ein anderes Bethanien gegeben, ſo wäre eine ſolche Unterſcheidung nothwendig geweſen. Sie liegt aber nicht vor. Das Folgende: aus dem Flecken u. ſ. w., kann zu dieſem Zwecke nicht dienen, da von Bethanien als dem Wohnorte Marias und Marthas bis dahin noch nicht die Rede geweſen, weder bei Johannes noch in den drei erſten Evangelien. Auch dieſe reden immer von Bethanien ohne unterſcheidenden Zuſatz und ſetzen ſomit voraus, daß es nur ein Bethanien gab. Die Präpoſitionen ἀπό und ἐκ können beide nicht beweiſen, daß Lazarus aus Bethanien gebürtig, es reicht hin, daß er zur Zeit jenes Vorganges in Bethanien wohnhaft war und dort ſeine Heimath hatte. Die Präpoſitionen ſind vom Standpuncte der Hauptſtadt aus gebraucht, in der das ganze Volk jährlich zu den hohen Feſten ſich verſammelte und die noch in weit höherem Grade Mittelpunct deſſelben war wie jede andere Hauptſtadt. Ἀπό bei Oertlichkeiten bezeichnet gewöhnlich nicht die Herkunft, ſondern woher jemand an einen andern Ort kommt, vgl. Matth. 27, 57: ἄν-

θρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας. War Maria aus Magdala in Galiläa, so werden auch die beiden anderen Geschwister daher gewesen seyn. Wir finden Lazarus im Hause seines Schwagers. Er kann also nicht in Bethanien ansässig gewesen seyn, wie man das erwarten müßte, wenn er aus Bethanien stammte. — κώμη, Flecken oder Dorf, ist gleichsam als mit Anführungszeichen versehen zu denken. Daß Maria und Martha in einer κώμη wohnten, war schon in Luc. 10, 38 gesagt worden. Den Namen dieser κώμη, den Lucas absichtlich nicht genannt hatte, bringt Johannes hier ergänzend nach. Der Schleier, der früher über die persönlichen Verhältnisse der Schwestern geworfen worden war, wird hier wenigstens theilweise abgezogen. — Von Maria und Martha redet Johannes als von aus den früheren Erzählungen, Luc. 10, 38—42, bekannten Personen, der „gewisse Lazarus" wird dadurch, daß er mit ihnen zusammengebracht wird, in einen den Lesern schon bekannten Zusammenhang eingefügt. Daß Maria vor Martha genannt und diese als ihre Schwester bezeichnet wird, findet schon in dieser Stelle des Lucas seine Erklärung, wo Maria als die geistlich bedeutendere unter den Schwestern bezeichnet wird. Eine noch weitere Begründung erhält es in V. 2. Da erhalten wir den Aufschluß, daß „die Sünderin", welche nach Luc. 7 den Herrn salbte, das „Weib", welches diese Handlung nach Matth. 26, 7. Mc. 14, 3 verrichtete, und in Bezug auf die das ehrende Wort von Christo gesprochen wurde: „wahrlich wahrlich ich sage euch, wo dies Evangelium verkündet wird in der ganzen Welt, da wird auch gesagt werden, was sie gethan hat", keine andere als Maria ist, so daß dieser also unbedingt die Stelle vor ihrer Schwester gebührt. Speciell auf Luc. 7 weist die Wahl der Ausdrücke so bestimmt hin, daß diese Hinweisung einem ausdrücklichen Citate gleich gilt. — Der Rangordnung hier, Maria und Martha, bei der der geistliche Gesichtspunct obwaltet, für den Evangelisten unbedingt der wichtigste, geht eine andere zur Seite, Martha und Maria, V. 19, bei der die bürgerliche Lebensstellung ins Auge gefaßt wird. Daß da Martha unbedingt vorangeht, zeigt auch Luc. 10, 38, wonach Martha Christum in ihr Haus auf-

nahm, Maria nur eine untergeordnete Stellung einnimmt. Was Jesus zu Martha in Luc. 10, 41 sagt: μεριμνᾷς καὶ τυρβάζῃ περὶ πολλά paßt ganz auf die Stellung einer tüchtigen Hausfrau in einem ausgedehnten Hause, besonders einer solchen, die einem Hausherrn wie Simon zu Gefallen leben muß. Was Paulus in 1 Cor. 7, 34 von dem Unterschiede der Verheiratheten und der Jungfrau sagt, dient zu Erläuterung des Verhältnisses der beiden Schwestern zu einander und zeigt, daß der Unterschied zwischen beiden weniger aus einer ursprünglichen Differenz der Naturen abgeleitet werden darf, als vielmehr aus der verschiedenen Lebensstellung und Führung.

V. 2. „Es war aber Maria, die den Herrn gesalbt mit Salbe und seine Füße abgetrocknet mit ihren Haren, deren Bruder Lazarus krank war." Bisher war nur gesagt worden, daß Maria und Martha mit Lazarus demselben Orte angehörten. Es mußte also noch näher das Verhältniß angegeben werden, in dem Lazarus zu ihnen stand. Daß er nur als Bruder Marias bezeichnet wird, als Bruder Marthas nur indirect, indem diese schon als die Schwester Marias bezeichnet war, hat wohl nicht blos darin seinen Grund, daß von Maria eben geredet war. Der unverheiratheten Maria gehörte Lazarus näher an als der verheiratheten Martha. Deshalb wird auch in V. 45 (wenn die gangbare Auffassung dort die richtige ist) von den Juden geredet, die zu Maria gekommen um ihr Beileid zu bezeugen. Sie wird dort als die Hauptleidtragende betrachtet. — Die Maria, deren Bruder Lazarus krank war, wird als identisch bezeichnet mit der Person, welche den Herrn gesalbt hatte. Es kann hienach überhaupt nur eine Salbung vorgefallen seyn. Denn sonst wäre das Merkmal kein characteristisches. Das Part. Aor. bezeichnet „die abgeschlossene Vergangenheit", Buttmann S. 174. Johannes berührt nachher die Salbung in C. 12, nicht vollständig erzählend, sondern um einen von den früheren übergangenen Umstand ergänzend hinzuzufügen. Auf diese Erwähnung kann das ἀλείψασα nicht bezogen werden. Denn der Zweck ist offenbar den Lesern die Maria durch ein ihnen schon bekanntes Factum zu bezeichnen. Ebenso wenig kann ἀλείψασα auf die mündliche Tradition gehen.

Es liegt nicht ein einziger Fall vor, wo Johannes sich auf sie beriefe. Alles was er voraussetzt findet sich in den ersten Evangelien. Umsonst haben sich diejenigen, welche eine doppelte Salbung durch Maria annehmen, auf das ἀλείψασα hier berufen, was nicht heißen könne: welche nachmals den Herrn salbte. Das kann es allerdings nicht bedeuten, aber auch die Salbung in der Leidenswoche war zur Zeit, da Johannes schrieb längst vergangen, und daß Johannes sie später noch berührt davon kann er hier abstrahiren. Gegen die Annahme einer doppelten Salbung durch Maria aber entscheidet daß das ἀλείψασα nicht hinreichen würde die frühere gegen die spätere abzugränzen, da auch die erstere schon dem Gebiete der Vergangenheit angehören würde. — Man könnte meinen, es müßte nach der gegebenen Auffassung statt ἦν vielmehr ἐστι stehen, aber dies Bedenken fällt weg durch die Bemerkung, daß der Hauptgedanke in den Worten enthalten ist: Maria aber war es, deren Bruder Lazarus krank war, und daß die Worte: ἡ ἀλείψασα — αὐτῆς formell nur eine Nebenbestimmung geben: dieselbe Maria, die durch ihre später vollzogene Salbung bekannt ist.

V. 3. „Es sandten nun seine Schwestern zu ihm und sprachen: Herr siehe, den du lieb hast, der ist krank." Der Grad der Krankheit wird nicht angezeigt. Es war dies unnöthig, da in ihrer Sendung an Christum lag, daß ihr auf menschlichem Wege nicht zu begegnen, daß sie „zum Tode" V. 4 war. Die Anrede: Herr, erklärt es, daß sie keine Bitte aussprechen, daß sie sich mit der Darlegung des Thatbestandes begnügen und dem Herrn anheimstellen was er thun will. Daß aber hinter der Aussage die Bitte verborgen ist, tritt in dem: den du liebest, hervor, darauf hinweisend, daß Jesus der schon so vielen geholfen, die in keinem näheren Verhältniß zu ihm standen, hier einen besonderen Grund habe helfend einzuschreiten. Heumann meint: „Die frommen Schwestern wußten noch nicht daß der Herr allwissend sey und ihrer Anzeige nicht bedürfe." Aber die Botschaft ist nicht sowohl unter den Gesichtspunct der Anzeige zu stellen, als vielmehr unter den der Bitte. Quesnel bemerkt: „Ein Sünder, der seine Unwürdigkeit und sein Elend fühlt, soll nach dem Beispiele dieser

beiden Schweſtern oft zu Jeſu ſagen: Herr, den du lieb haſt, der iſt krank."

V. 4. „Jeſus aber, da er es gehört hatte, ſprach: dieſe Krankheit iſt nicht zum Tode, ſondern wegen der Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde." Jeſus zeigt, daß er über die Krankheit beſſer unterrichtet iſt als die Schweſtern, welche ihm die Botſchaft ſenden. Er weiß nicht blos, daß ſie da iſt, er kennt auch ihren Urſprung und ihr Ende. Jeſus ſprach: zu wem wird nicht geſagt. Daß er zunächſt zu dem Boten redet, der nicht ohne Antwort heimgeſandt werden konnte, liegt in der Natur der Sache, und wird beſtätigt durch V. 40, wo Jeſus ſich gegen Martha auf dies Wort als zu ihr geſagt beruft, auch ſchon durch V. 22: denn Martha konnte nur auf Grund dieſer Zuſage Chriſti die Hoffnung hegen, welche ſie dort ausſpricht. Die ganze Verhandlung zwiſchen Chriſto und Martha in V. 24—27 hat zur Vorausſetzung, daß Chriſtus ſich gegen ſie über das, was zunächſt an ihrem Bruder geſchehen ſollte, ſchon ausgeſprochen hatte. Daß aber auch die Apoſtel als anweſend zu denken ſind, zeigt V. 12, wonach ſie von der Krankheit des Lazarus wiſſen. Das εἶπεν ſteht abſichtlich in dieſer Unbeſtimmtheit um darauf hinzuweiſen, daß das Wort Chriſti nicht blos für dieſen oder jenen beſtimmt war. Der Zweck der Aeußerung führt die größte Oeffentlichkeit mit ſich. Die durch möglichſt viele Zeugen documentirte Sicherheit des Vorherwiſſens Jeſu in Bezug auf den Ausgang der Krankheit gehört mit zur Subſtanz des Wunders. Nur ſo konnte jeder Gedanke an einen glücklichen Zufall ausgeſchloſſen werden. — Es liegt in der Aeußerung zunächſt nicht, daß Jeſus den Lazarus vom Tode erwecken wird. Sie legt es faſt näher anzunehmen, daß er den todtkranken heilen will. Erſt mit dem Factum des eingetretenen Todes trat es beſtimmt hervor, daß Chriſtus den Todten erwecken will, daß das: ſie iſt nicht zum Tode, ſich auf einen bleibenden Todeszuſtand bezieht, indem ein vorübergehender Tod kein Tod zu nennen iſt — wie Chriſtus in ähnlicher Weiſe in Matth. 9,24 ſagt: „das Mägdlein iſt nicht geſtorben (in der Weiſe, wie andere Menſchen ſterben) ſondern es ſchläft." (Heumann: „der

Herr redet von einem Tode, durch welchen die Schwestern ihren Bruder Lazarum verlieren werden"). Diese factische Erläuterung war für Martha und Maria schon eingetreten, da sie die Botschaft erhielten, denn da mußte Lazarus schon gestorben seyn. Von den vier Tagen, die Lazarus schon im Grabe war, da Jesus ihn auferweckte, fallen zwei auf den noch fortdauernden Aufenthalt Jesu an dem Orte, wo er war, V. 6, einen brauchte Jesus zur Reise, einen hatte der Bote gebraucht, so muß also Lazarus schon kurz nach der Absendung des Boten gestorben und was bei den Juden unmittelbar mit dem Tode verbunden war, begraben seyn. Da der Bote zurückkam lag er schon am zweiten Tage im Grabe. Der Weg vom Jordan nach Jerusalem beträgt sieben Stunden, fünf Stunden zur Ebne von Jericho, und zwei von Jericho zum Jordan.*) Er führt über Bethanien, betrug also für Christum (und ebenso für den Boten) nicht viel über sechs Stunden. Bethabara lag aller Wahrscheinlichkeit nach da, wo noch jetzt die zum Andenken daran gewählte Badestelle der Pilgrime ist. — Jesus wußte nach dem Folgenden, daß Lazarus schon gestorben war. Er muß absichtlich die Botschaft so eingerichtet haben, daß sich die Schwestern nicht sogleich daraus vernehmen konnten. Es lag nahe anzunehmen, daß er sich geirrt, daß er gemeint habe, Lazarus werde gar nicht sterben. Dieser Schein sollte den ringenden Glauben hervorrufen. Sobald die Schwestern fest wurden in dem lebendigen Glauben, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes, V. 27, mußte ihnen auch die richtige Deutung seiner Worte aufgehen. — Was Jesus hier sagt gilt von jeder tödtlichen Krankheit der Gläubigen und soll davon gelten: denn alles trägt hier neben dem nächsten Sinne symbolischen, vorbildlichen Character. Die Krankheit der Gläubigen führt nicht zu bleibendem Tode, sie führt vielmehr zur Verherrlichung des Sohnes Gottes in der Auferstehung. So

*) Vgl. v. Raumer S. 60. Maundrel (voyage d'Alep à Jerus. Utrecht 1705) ging mit dem Pilgerzuge nach dem Jordan. In Bezug auf die Ebne des Jordan sagt er: Nous y arrivames cinq heures après notre depart de Jerus., S. 133, von Jericho zum Jordan brauchte er zwei Stunden, S. 135. Auch Robinson Th. 2 S. 509 f. brauchte zu dem letzteren Wege, wenn man den Aufenthalt abrechnet, wenig mehr als zwei Stunden.

lange aber die Zeit noch dauerte, da der Sohn Gottes sich durch sichtbare Erfolge als solchen zu bewähren und dadurch Unterpfänder seiner verborgenen Kraft zu geben hatte, mußte die Verherrlichung des Sohnes Gottes auf handgreifliche Weise erfolgen, und daß der Herr für den vorliegenden Fall eine solche augenscheinliche Bewährung in Aussicht stellen will, zeigt auch die Vergleichung von C. 9, 3. — Zu dem: diese Krankheit ist nicht zum Tode, ist Jes. 38,1 zu vergleichen, wo es von Hiskias heißt: er war krank zum Tode. Die St. ist um so mehr analog, da auch dort die an sich tödtliche Krankheit durch das Einschreiten des göttlichen Gesandten zur nicht tödtlichen wurde. Beachtet man, daß der Sinn auch hier ist: diese tödtliche Krankheit ist nicht zum Tode, so rücken die Stellen nahe zusammen. — Es wird zuerst gesagt, die Krankheit solle zur Ehre Gottes gereichen, dann wird dies näher dahin bestimmt: der Sohn Gottes solle dadurch verherrlichtwerden. Die Juden stellten die Ehre Gottes und die Ehre Christi in Gegensatz, wie das der Unglaube und der Halbglaube noch bis auf den heutigen Tag thut. Christus lehrt uns, daß die Ehre Gottes mit der seines Sohnes zusammenfällt, daß sie wirksam nur durch die Verherrlichung des Sohnes gefördert wird, Bengel: gloria Dei et gloria Filii Dei una gloria. Es gilt also den auch unter uns noch vorhandnen rationalistischen Sauerteig in dieser Beziehung gründlich auszufegen.

V. 5. „Jesus aber hatte Martha lieb und ihre Schwester und Lazarus." Wir haben hier auf der einen Seiten die Motivirung des Befreiung vom Tode in Aussicht stellenden Ausspruches Jesu in V. 4, auf der andern Seite die Motivirung des folgenden Verfahrens Jesu, daß er nach Judäa zieht um diesen Ausspruch in Erfüllung zu bringen. Daß das letztere nicht ausgeschlossen ist, zeigt das: Lazarus unser Freund u. s. w., was Jesus zu den Jüngern in V. 11 spricht. Da erscheint auch das Freundschaftsverhältniß zu Lazarus als Motiv der Reise. Ἀγαπᾷν wird gebraucht und nicht φιλεῖν wie in V. 3, weil die zunächst genannten Frauen sind. Ἀγάπη ist mehr die Liebe, welche nicht auf individueller Neigung, sondern auf rein ethischer

Basis beruht und demgemäß sich nicht in Zärtlichkeiten äußert. Daß das Verhältniß auch des Menschensohnes zu Frauen Schranken unterworfen war, die bei dem Verhältniß zu Männern wegfielen, und daß diese Schranken erst durch die Himmelfahrt beseitigt wurden, zeigt das richtig verstandne μή μου ἅπτου, welches Jesus in C. 20, 17 zu der einen der hier genannten, zu Maria spricht, welche in der Lebhaftigkeit des Affectes diese Schranken voreilig überschreiten wollte. — Was die Ordnung der drei Personen betrifft, so mußte Lazarus die letzte Stelle einnehmen, weil der Tod für den, der im Glauben stirbt, zwar auch ein Uebel ist, aber ein solches, das einen reichen Ersatz findet. Nicht Lazarus hatte zu Christo gesandt — er freute sich ohne Zweifel der Aussicht in Abrahams Schoß zu kommen, Luc. 16, 22 — sondern seine Schwestern. Maria durfte nicht von Lazarus getrennt werden, weil sie durch seinen Tod am schwersten betroffen wurde, vgl. zu V. 2. So mußte also Martha an die Spitze treten.

V. 6. „Als er nun gehört, daß er krank war, da blieb er zwar an dem Orte, wo er war, zwei Tage." Die Liebe Jesu bewährte sich nicht in dem zweitägigen Verweilen, sondern ungeachtet desselben darin, daß er nachher ohne auf die Einwendungen der Jünger zu achten nach Judäa zog. — Das dem μέν gewöhnlich correspondirende δέ fehlt im Folg. um den Gegensatz durch die unvermittelte Einführung auffälliger zu machen. — Warum blieb Jesus an dem Orte, wo er war zwei Tage? Die Antwort gibt V. 15. Christus spricht dort die Freude aus, daß er nicht vor Lazarus Tode in Bethanien war, weil die Erweckung aus dem Tode für die Jünger glaubensstärkender seyn wird, als die Heilung, welche im Falle der Anwesenheit erfolgt seyn würde. Aus gleichem Grunde nun, um Gelegenheit zur stärkeren Entfaltung seiner Wunderkraft zu erhalten, zögert hier Christus. Wäre er gleich abgereist, so würde er angekommen seyn, da Lazarus erst zwei Tage gestorben war. *) Den Grund, weshalb

*) Ohne Berücksichtigung der Zeitverhältnisse haben Mehrere angenommen, Jesus wolle den Lazarus erst sterben lassen, um ihn wieder erwecken zu können Wir haben bereits gezeigt, daß Lazarus schon gestorben war, als Jesus die Botschaft erhielt.

er ſpäter ankommen wollte, geben uns die Worte Marthas in V. 39 an die Hand. Der Todte ſollte erweckt werden in der Zeit, da die Verweſung ſchon ihr Werk mächtig zu beginnen pflegt. Nur ſo entſtand der ſchon von den Alten bemerkte Klimax in den Erweckungen Chriſti, über welche die Evangelien berichten. — War aber dieſer Verzug nicht Härte gegen die beiden Schweſtern? Wollte man das behaupten, ſo müßte man auch in unendlich vielem Anderen Härte finden. Der Herr ſtellt die Seinen noch bis auf den heutigen Tag auf weit härtere Proben. Er ſchont des Fleiſches nicht damit der Geiſt gedeihe. Für dieſen wurde auch hier trefflich geſorgt. Jeſus hatte den Schweſtern vorher den Stab ſeiner Verheißung dargereicht. Es iſt eine hohe Gnade, daß er ehe er dieſe Verheißung erfüllt, ſie anleitet mit ringendem Glauben im Worte zu leben. Auch das iſt nicht zu überſehen, daß die durch den Verzug herbeigeführte Steigerung des Wunders mit der geſammten Kirche auch ihnen zu gute kam. Uebrigens müſſen wir hier, wie überhaupt bei der ganzen Erzählung den Blick mehr auf das Ganze des Werkes Chriſti richten, als auf ſein perſönliches Verhältniß zu Maria und Martha, das nur nebenbei in Betracht kommt. Wie viele gläubige Schweſtern müſſen ihren Bruder auf dies Leben geſehen für immer verlieren, nicht blos etliche Tage auf ſeine Wiederbelebung warten! Wir haben hier eine Vorausdarſtellung deſſen, was Allen zu Theil wird. Das iſt der eigentliche Schlüſſel zu der ganzen Thatſache.

V. 7. „Dann danach ſpricht er zu ſeinen Jüngern: laßt uns wieder nach Judäa ziehen.“ Ἔπειτα und μετὰ τοῦτο werden auch bei den claſſiſchen Schriftſt. mehrfach verbunden. Die Häufung geht hier nicht etwa aus nachläſſiger Breite hervor, ſondern ſie ſoll die Aufmerkſamkeit auf den befremdenden Umſtand richten, daß Jeſus hernach das that, was er, wenn er es überhaupt thun wollte, wie es ſcheint gleich hätte thun müſſen und auffordern über dieſen Umſtand nachzudenken. Dieſer hatte zuerſt die Apoſtel frappirt. Da Jeſus nicht gleich gereiſt war, ſo hatten ſie daraus den Schluß gezogen, Er habe, was er überhaupt thun wollte, aus der Ferne gethan. Aus dieſer angenehmen

Täuſchung wurden ſie ganz unerwartet durch die Aufforderung zu der gefährlichen Reiſe hinausgeriſſen. Jeſus ſagt nach Judäa, nicht nach Bethanien, um darauf hinzuweiſen, was die Reiſe bedenklich machte und den Widerſpruch der Jünger zu provociren. Er hatte Judäa verlaſſen um ſich gegen die ſein Leben bedrohende Verfolgung der Feinde ſicher zu ſtellen. Daß er, wenn nach Judäa, nach Bethanien geht, verſtand ſich nach V. 3 und 4 von ſelbſt und brauchte daher nicht ausdrücklich bemerkt zu werden.

V. 8. „Sprechen zu ihm die Jünger: Meiſter jetzt ſuchten dich die Juden zu ſteinigen und du gehſt wieder dorthin?“ Νῦν, ſo eben noch. Um die Abmahnung recht dringend zu machen wird was vor Kurzem geſchehen in die unmittelbare Gegenwart gerückt.

V. 9. „Jeſus antwortete: Sind nicht zwölf Stunden des Tages? Wenn einer bei Tage wandelt, ſo ſtößt er nicht an, weil er das Licht dieſer Welt ſieht. V. 10. Wenn aber einer bei Nacht wandelt, ſo ſtößt er an, weil das Licht nicht in ihm iſt.“ Jeſus weiſt das Bedenken der Apoſtel zurück, indem er nach der ihm beiwohnenden höheren Wiſſenſchaft erklärt, daß dieſe Reiſe gefahrlos verlaufen wird. Im Weſentlichen richtig Heumann: „Die Zeit, da er nach ſeines Vaters Willen ungehindert lehren, predigen und Wunder thun ſolle (kann) nennt er ſeinen Tag von zwölf Stunden: und gibt zugleich zu verſtehen, daß auf dieſen ſeinen Tag eine Nacht folgen werde, die Zeit nämlich, da er in der Feinde Hände kommen, zum Tode verdammt werden und eines ſowohl ſchmählichen als ſchmerzlichen Todes ſterben werde.“ Jeſus gibt nicht etwa zuerſt einen Vergleich und dann die Anwendung, ſondern Vergleich und Anwendung bilden ein Ineinander. Daraus folgt, daß man nicht etwa ſcheiden darf zwiſchen ſolchem, was blos dem Vergleich und ſolchem was der Anwendung angehört, ſondern daß jeder einzelne Zug zugleich der Sache angehören, Alles doppelſinnig ſeyn muß. Der niedere Sinn liegt ganz klar vor. Das „Licht der Welt“ iſt die Sonne nach 1 Moſ. 1, 15. 16. Man ſtrauchelt gewöhnlich nur bei Nacht. Wenn dies ausnahmsweiſe bei Tage geſchieht (Jeſ. 59, 10: „wir ſtraucheln am Mittage“, Hoſ. 4, 5:

müſſen: „Anders kann ich jetzt nichts thun als in meinem Leiden ruhn.“ „Und weil denn — ſagt Lyſer — eines Jeden Tag zuletzt untergeht, ſo wollen wir, wenn wir merken daß die Zeit gekommen, nicht widerſtreben, ſondern ſprechen: dein Wille geſchehe, Herr, du haſt das Leben gegeben, du haſt Macht es zu nehmen, du wirſt das ewige Leben wiedergeben. Die Haare unſeres Hauptes ſind von dir gezählt. — Unterdeß ſey das unſer Troſt, daß es nicht in des Teufels noch in der gottloſen Welt Macht liegt, daß ſie uns die Sonne untergehen laſſen, wenn ſie wollen, ſondern daß es allein in Gottes Hand liegt. Er hat dem Tage zwölf Stunden gegeben. Davon können uns die Feinde gegen ſeinen Willen auch nicht eine einzige entreißen.“

V. 11. „Dieſes ſprach er und danach ſagt er ihnen: Lazarus unſer Freund iſt entſchlafen aber ich gehe auf daß ich ihn auferwecke.“ Die Umſtändlichkeit zu Anfang ſoll den Leſer anleiten ehe er weiter fortſchreitet dem Sinne des räthſelhaften Ausſpruches Chriſti nachzudenken. Sie dient demſelben Zwecke, dem wahrſcheinlich bei der mündlichen Unterredung mit den Apoſteln eine Pauſe, in den Pſalmen das Selah. Nachdem der Herr den Grund beſeitigt hat, den ſeine Jünger gegen die Reiſe geltend machten, gibt er nun poſitiv den Grund an, welcher für dieſelbe ſprach. Er ſagt: unſer Freund um die Theilnahme der Apoſtel um ſo mehr anzuregen. Dies unſer Freund zeigt, daß das Verhältniß zwiſchen Chriſto und Lazarus nicht nach der Analogie menſchlicher Freundſchaften zu denken iſt, wie z. B. der zwiſchen David und Jonathan, ſondern daß es ganz dem chriſtlichen Gebiete angehört. Die individuelle Freundſchaft wäre Chriſto nicht mit den Apoſteln gemeinſam geweſen. Unrichtig bemerkt Bengel: „Chriſtus ſagte dies zu der Zeit, wo Lazarus eben geſtorben war.“ Lazarus war ſchon drei Tage vorher geſtorben. Jeſus ſagt es ihnen aber erſt jetzt, weil er jetzt hingehen will ihn aufzuerwecken. Mit vollem Rechte aber ſagt Bengel: „Niemand hatte ihm von dem Tode Nachricht gegeben und doch wußte ihn Jeſus.“ Die Bezeichnung des Todes der Gläubigen als Schlaf iſt in den chriſtlichen Sprachgebrauch wahrſcheinlich beſonders durch den vorliegenden Ausſpruch und durch Matth. 9, 24

eingebürgert worden. Die Antwort auf die Frage: warum redet Jesus nicht gleich von dem Tode und der Auferweckung und beugt also dem Mißverständnisse der Apostel vor? ist eben die, daß Christus durch dies Wort die heitere Ansicht von dem Tode der Gläubigen als einem bloßen Entschlafen (Augustinus: Dominus tanta eum facilitate excitabat de sepulcro, quanta tu non excitas dormientem de lecto) einbürgern wollte. Unter dem Bilde des Schlafes erscheint der Tod nicht selten schon in den Schriften des A. B., z. B. in Jerem. 51, 57: „sie schlafen den ewigen Schlaf", Hi. 14, 12: „Und wenn der Mann sich legt, so steht er nicht auf, bis der Himmel nicht mehr ist erwachen sie nicht und werden nicht erweckt aus ihrem Schlafe." Aber unter diesen Stellen ist nur Dan. 12, 2 Vorbereitung des neutestamentlichen Sprachgebrauches. An den übrigen wird nicht das auf den Schlaf folgende Erwachen ins Auge gefaßt, sondern nur die Gebundenheit der Kräfte. Der vorliegende Ausspruch ist recht geeignet uns mit Verachtung des Todes zu erfüllen, mit dessen Schrecken unter dem A. B. auch die Frommen noch zu ringen hatten.

V. 12. „Sprechen nun zu ihm seine Jünger: Herr wenn er entschlafen ist, so wird es besser mit ihm werden. V. 13. Jesus aber hatte von seinem Tode geredet, jene aber meinten daß er von dem gewöhnlichen Schlafe rede." Die Jünger würden Christum wohl nicht mißverstanden haben, wenn nicht der Ausspruch in V. 4 das Verständniß nahe gelegt hätte, daß es zum Tode mit Lazarus nicht kommen, vielmehr die Krankheit durch die heilende Kraft Christi gebrochen werden solle. Hienach konnte es ihnen kaum in den Sinn kommen, daß durch κεκοίμηται der eingetretene Tod des Lazarus bezeichnet werden sollte. Sie denken, daß Christus aus der Ferne eine heilsame Krisis bei dem Kranken herbeigeführt habe, wie ja von solchen Fernheilungen Christi auch sonst Beispiele vorliegen, vgl. 4, 49 f. Daß Christi Wunderkraft bei dem vermeintlichen Schlafe im Spiele sey, das anzunehmen lag um so näher, da Jesus von der Thatsache auf natürlichem Wege keine Kenntniß haben konnte. Das übernatürliche Wissen und das übernatürliche Wirken geht Hand

in Hand. Unter dieſen Umſtänden ſchien ihnen die Reiſe zwecklos zu ſeyn, über deren Gefährlichkeit ſie das Wort Chriſti nicht ſo völlig beruhigt hatte, daß ſie nicht lieber ihrer überhoben geweſen wären (Calvin: libenter hanc fugiendi periculi occasionem arripiunt). Was die Worte Chriſti beſagen ſollen: „aber ich gehe hin, daß ich ihn auferwecke", das blieb ihnen freilich dunkel, aber da ſie in dem Verſtändniß des κεκοίμηται ſicher zu ſeyn glaubten, ſo mühten ſie ſich nicht damit ab, dem Sinne jener Worte weiter nachzuforſchen. Genug daß ſie einen Grund gefunden hatten für die Abmahnung von der ihnen immer noch fatalen Reiſe. Anton: „Unter dieſen Jüngern iſt damals Johannes, der dies erzählt, auch geweſen, der hat auch ſo gemeint. Jetzt aber ſchämt er ſich."

V. 14. „Da ſagte ihnen Jeſus frei heraus: Lazarus iſt geſtorben. V. 15. Und ich freue mich euretwegen, auf daß ihr glaubet, daß ich nicht dort war. Aber laßt uns zu ihm ziehen." Jeſus freut ſich, daß er nicht dort geweſen, weil ſeine Jünger durch die Auferweckung eines längſt Geſtorbenen eine größere Glaubensſtärkung erhalten werden, als dies durch die Heilung des Todkranken der Fall geweſen ſein würde. Das: „auf daß ihr glaubet", bildet die Erläuterung des „euretwegen." Der Glaube *wird* gleichſam erſt wenn er *wächſt*. Auf jeder neuen Glaubensſtufe ſtellt ſich die vorhergehende als noch dem Gebiete des Unglaubens angehörend dar.

V. 16. „Sprach nun Thomas, welcher Zwilling genannt wird, zu ſeinen Mitjüngern: laſſet uns auch ziehen, daß wir mit ihm ſterben." Wie nöthig den Apoſteln ſolche Glaubensſtärkung iſt, zeigt dies Wort des Thomas. Er glaubt an Chriſtum, ſonſt würde er nicht mit ihm in den Tod gehen wollen. (Daß μετ' αὐτοῦ ſich auf Chriſtum bezieht, nicht auf Lazarus, zeigt der Zuſammenhang mit V. 8. Man kann auch nur *mit einem* Lebenden ſterben. Bliebe noch ein Zweifel übrig, ſo würde er durch Matth. 26, 35 beſeitigt werden.) Aber daß Thomas trotz der Verſicherung Jeſu in V. 9. 10 doch überzeugt iſt daß es zum Sterben geht, zeigt, daß in ihm noch ein ſchlimmer Dualismus von Glauben und Unglauben vorhanden iſt. Das Wort

Christi gilt ihm weniger als die freilich evidente Thatsache des glühenden Hasses der Pharisäer, der nur nach einer Gelegenheit verlangte ihn in ihre Gewalt zu bekommen. — Es ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, daß Thomas neben diesem Hebräischen Namen noch den correspondirenden Griechischen Δίδυμος geführt habe. Vielmehr geben die Worte: „welcher Zwilling genannt wird" nur die Erklärung des Eigennamens. Ganz entsprechend ist in C. 4, 25 das: ὁ λεγόμενος Χριστός, s. v. a. auf Griechisch Christus, dann auch in C. 1, 39 das: ὃ λέγεται ἑρμηνευόμενον. Johannes gibt solche Erklärungen von Namen sonst überall nur wo der Name sachlich bedeutend ist, vgl. zu C. 9, 7. Es liegt das in der Natur der Sache. Die Erklärung eines ordinären Eigennamens zu geben würde abgeschmackt seyn. In dem vorliegenden Falle aber kann an eine solche Annahme um so weniger gedacht werden, da sich bei Thomas nicht weniger als dreimal die Bemerkung findet: ὁ λεγόμενος Δίδυμος, C. 20, 24. 21, 2, und da diese beiden letzteren Stellen so nahe beieinander stehen, daß kein Grund vorlag die Worte zu wiederholen, wenn sie nicht sachlich bedeutsam sind. Diese Wiederholung ist besonders bei Johannes von Bedeutung, bei dem jedes Wort berechnet ist. Wir werden hienach nicht zweifeln können, daß der Name Thomas, welcher im A. T. nie als Nomen propr. vorkommt, dem Apostel von dem Herrn zur Bezeichnung seines Characters beigelegt wurde und daß die Worte: „welcher Zwilling heißt", auf diese Bedeutsamkeit des Namens hinweisen sollen. Solche bedeutsame Namen finden wir schon im A. T. vielfach, namentlich bei den Propheten, vgl. zu 1, 43, ebenso finden wir sie in dem Kreise der Apostel, vgl. zu 6, 71. Der Jünger, der mit dem Thomas in den Apostelverzeichnissen zu einem Paare verbunden ist, Matthäus, erscheint ebenso unter einem Namen, der ihm nur als Jünger eignete und sich auf sein Verhältniß zum Herrn bezog. Sein natürlicher Name war Levi. *) Was

*) Characteristisch für den Verfasser des Evangeliums Matthäi ist es, daß wir nur bei ihm die Ordnung haben Θωμᾶς καὶ Ματθαῖος. 10, 3. Mc. in C. 3, 18 und Luc. in 6, 15 haben dafür M. καὶ Θ. Matthäus selbst in seiner Demuth konnte sich nicht die erste Stelle anweisen, obgleich

ist nun die Bedeutung des Namens Thomas? Er bedeutet den, bei dessen Anblick man an Zwillinge erinnert wird — תּוֹמִים kommt im A. T. nur im Plural vor —, einen ἀνὴρ δίψυχος Jac. 1, 8, vgl. δίψυχοι in C. 4, 8. Der Dualismus ist leider allen gemeinsam die noch im Fleische leben, aber bei der heftigen Gemüthsart des Thomas kam bei ihm dieser Dualismus ganz besonders zur Erscheinung, so daß es angemessen erschien ihn in ihm zu exemplificiren. Den eigentlichen Schlüssel zu dem Namen haben wir in 1 Mos. 25, 23. 24: „Und der Herr sprach zu ihr: zwei Völker sind in deinem Leibe und zwei Nationen werden aus deinem Schooße sich sondern und Volk wird stärker seyn als Volk und Großer wird dem Kleinen dienen. Und da ihre Tage voll waren, siehe da waren Zwillinge in ihrem Leibe", LXX: τῇδε ἦν δίδυμα ἐν τῇ κοιλίᾳ. Auch Thomas hat seinen Esau, den Erstgebornen, und seinen Jacob, den alten und den neuen Menschen. Die Hinweisung auf die Stelle der Genesis ist aber nicht blos beschämend, sie ist auch zugleich tröstlich für Thomas und für Alle, welche durch ihn vorgebildet sind, der Große muß zuletzt dem Kleinen dienen, wie wir das an dem Beispiele des Thomas in seiner späteren aufopfernden Missionsthätigkeit recht deutlich sehen. Die gegebne Deutung bewährt sich darin, daß von ihr aus überall für den Zusatz ὁ λεγόμενος Δίδυμος, der den Namen Thomas nicht unzertrennlich begleitet, sich ein Grund angeben läßt. An den beiden ersteren St. findet sich dieser Zusatz bei Vorgängen, in denen sich die Zwillingsnatur des Thomas besonders offenbarte — dem einen der Zwillinge gehörte das Zweifelwort in C. 20, 25 an, dem andern das energische Bekenntniß des Glaubens in V. 28. In C. 21, 2 wird Thomas mit Simon Petrus zusammengestellt, der Felsenmann und der Zwillingsmann, Einheit und Gespaltenheit. Diese Zusammenstellung weist uns darauf hin, was wir von Natur sind und was wir durch die Gnade mehr und mehr werden sollen.

---

sie ihm gebührte. Hand in Hand mit der Nachstellung geht bei Matthäus der Zusatz zu seinem Namen: ὁ τελώνης. Seine Demuth liebte es auf seinen früheren verachteten Stand hinzuweisen.

Es folgt nun in V. 17—44 der Bericht über die Auferweckung des Lazarus.

V. 17. „Da nun Jesus kam fand er ihn schon vier Tage im Grabe." Ueber ἔχειν zu C. 5, 5. — V. 18. „Bethanien aber war nahe bei Jerusalem, gegen funfzehn Stadien entfernt. V. 19. Und viele von den Juden waren zu Martha und Maria gekommen, daß sie sie tröfteten wegen ihres Bruders." Das ἀπό in einer Entfernung von. Dieser eigenthümliche Sprachgebrauch findet sich im N. T. außer dem Evangelium, wo er auch in dem angefochtenen C. 21 in V. 8 vorkommt, nur in der Apocalypse 14, 20. Analog ist der Gebrauch des πρό in C. 12, 1 und bei den LXX in Am. 1, 1. 4, 7. Die Angabe der Entfernung Bethaniens von Jerusalem dient zur Erklärung der folgenden Angabe, daß sich von dort zahlreiche Leidtragende in dem Trauerhause einfanden. Es heißt Bethanien war nahe bei Jerusalem: für den Zweck des Johannes kam es nur in Betracht, daß dies Verhältniß damals bestand, ob es noch fortbesteht oder nicht ist für ihn gleichgültig. Daß Johannes sich Jerusalem und Bethanien als zerstört gedacht habe, kann man aus dem ἦν nicht schließen. Sonst müßte man auch aus C. 18, 1 schließen, daß Johannes sich den Garten als verschwunden gedacht habe. Vgl. noch 19, 41. Ganz analog ist das: „Ninive war eine große Stadt" in Jon. 3, 3, womit nicht ausgesagt werden soll, daß sie es jetzt nicht mehr ist — das Fortbestehen Ninives in der Zeit des Verf. bildet die Voraussetzung des Buches — sondern nur daß Jonas sie als solche fand. — Daß die Juden in V. 19 nicht die „Jüdische Opposition gegen Jesum" seyn können, liegt am Tage. Die Gesellschaft muß nach den ganzen Verhältnissen des Hauses eine gemischte seyn und gibt sich im Folg. als solche zu erkennen, vgl. über die Juden zu C. 1, 19. Es heißt eigentlich: zu denen um Martha und Maria. Die Ausdrucksweise kommt auch in der Profangräcität ursprünglich nur von vornehmen Personen vor, die von Dienerschaft umgeben sind, und der müßige Gebrauch ist spätere Entartung. Im N. T. kommt sie in solcher Entartung nie vor. In Apgsch. 13, 13 sind die um Paulus der Apostel und seine Gefährten. Bei Johannes ist ein

reiner Pleonasmus am wenigſten denkbar. Der Ausdruck weiſt darauf hin, daß das Haus ein vornehmes, daß wir uns Martha, die Herrin, an deren Ehre ihre Schweſter theilnimmt, als umgeben von einer Zahl von Dienerinnen zu denken haben. Für dieſe Auffaſſung ſpricht der Zuſammenhang mit dem Namen Martha. Erläuternd iſt Eſth. 4, 16, wo Eſther ſpricht: „ich und meine Dirnen will faſten.“ Da bildet auch die Herrin mit ihrer Dienerſchaft ein Ganzes. Im Zuſammenhange mit dem αἱ περὶ Μάρθαν ſteht die Angabe in V. 20, daß Martha, der reale Mittelpunct eines ganzen Kreiſes, ſogleich die Ankunft Jeſu vernimmt, während Maria, die nur ideal an ihrer Ehre theilnimmt, nichts davon erfährt.

V. 20. „Martha nun, ſo wie ſie hörte daß Jeſus kommt, ging ihm entgegen: Maria aber ſaß im Hauſe.“ Nach der Parallelſt. Luc. 10, 39 wird man zu erklären haben: ſaß wie gewöhnlich im Hauſe. (Berleb. B.: „Damit weißt uns Joh. auf Lc. 10, 39, weil er nach dem Lucas geſchrieben.“) Es findet ein Gegenſatz ſtatt gegen Prov. 7, 12, wo es von dem buhleriſchen Weibe heißt: „Jetzt iſt ſie draußen, jetzt auf der Gaſſe und neben allen Ecken lauert ſie.“ Das hatte früher von Maria gegolten, um ſo mehr hält ſie ſich nach ihrer Bekehrung in ſtiller Eingezogenheit. Jenes Wort des A. T. war ihr bei ihrer Bekehrung zu einem ſcharfen Stachel (Kohel. 12, 11) geworden. Wahrſcheinlich war auch Martha die Ankunft Jeſu heimlich angezeigt worden, V. 28, ſo daß weder Maria noch die bei ihr anweſenden Perſonen es erfahren. Solche Heimlichkeit lag in den Verhältniſſen des Hauſes.

V. 21. „Es ſprach nun Martha zu Jeſu: Herr, wenn du hier wareſt, ſo wäre mein Bruder nicht geſtorben. V. 22. Aber auch jetzt weiß ich, daß was du nur Gott bitten wirſt, Gott dir geben wird.“ Wenn du hier wareſt, zur Zeit der Krankheit. Auf völligem Mißverſtändniß beruht die Annahme, daß Martha in V. 21 Jeſu einen Vorwurf mache. Die Grundlage für V. 21 und 22 bildet das Wort Chriſti in V. 4. Dies verbürgte, wenn Jeſus dort war die Heilung des todkranken Lazarus, wie Jeſus ſelbſt in V. 15 dies anerkennt, wenn er aber vor ſeiner Ankunft

verstarb, so verbürgte es die Auferweckung des Gestorbenen. Martha thut also nichts weiter als daß sie den Glauben an jenes Wort Christi ausspricht. Daß er im Stande seyn wird auch jetzt noch dies Wort wahrzumachen, wo freilich gar Großes geleistet werden muß (ὅσα) daran kann sie um so weniger zweifeln, da seine Wunderkraft sich auch anderweitig schon in Todtenerweckungen kund gegeben und den thatsächlichen Beweis geliefert hat, daß auch der Tod, dieser furchtbarste aller Feinde, gegen ihn nichts auszurichten vermag, da das νεκροὶ ἐγείρονται Matth. 11, 5 schon damals als Erfahrungssatz feststand. Auf völliger Verkennung der Sachlage beruht es auch, wenn Calvin wegen der ausgesprochenen Hoffnung Martha der Verwegenheit anklagt. Diese Anklage wäre nur dann begründet, wenn Jesus ihr nicht durch das Wort in V. 4 einen Stab der Hoffnung dargereicht hätte. Dann hätte sie sich freilich mit dem allen Gläubigen gemeinsamen Troste begnügen müssen und es wäre verwegene Anmaßung gewesen für sich etwas Besonderes in Anspruch zu nehmen. Solche Anmaßung wäre von Jesu gewiß nicht durch die Gewährung der verwegnen Bitte belohnt worden.

Jesus erforscht, ehe er an die Bewährung seines Wortes in V. 4 geht, noch tiefer ob die für die Realisirung dieses Wortes nothwendigen subjectiven Bedingungen bei dem hier durch Martha repräsentirten Schwesternpaar vorhanden sind, oder vielmehr er gibt ihr, da das Vorhandenseyn dieser Grundlagen die Voraussetzung des Wortes bildet, Gelegenheit dieselben auszusprechen. Ihren Glauben, daß Jesu Wunderkraft im Stande sey, den Todten in dies irdische Leben zurückzurufen, hatte sie schon von freien Stücken in V. 22 ausgesprochen. Aber das war nicht genug. Es mußte festgestellt werden, daß sie auch feststand in den allgemeinen Katechismuswahrheiten in Bezug auf die Auferstehung. Das war um so wichtiger, da der ganze Vorgang symbolische Bedeutung hatte, da Jesus in ihm ein Vorspiel der allgemeinen Todtenerweckung am Ende der Tage geben wollte, eine thatsächliche Bewährung der Kraft, durch welche er dereinst alle Gläubigen aus dem Tode zum Leben erwecken wird. Das Gespräch zwischen Martha und Christo hier hat gleichsam liturgische

Bedeutung. Es kommt in ihm nichts vor, was nicht für Alle gilt, welche geliebte Todte zur Erde beſtatten. Auf die Erweckung des Lazarus in dies arme irdiſche Leben findet ſich darin gar keine Beziehung. Die Zuſicherung derſelben war in V. 4 gegeben. Jeſus prüft zuerſt den Glauben Marthas an die Auferſtehung an ſich, V. 23. 24, dann läßt er ſie ihren Glauben an ihn als den Urheber der Auferſtehung vor der in den Apoſteln anweſenden Kirche bekennen.

V. 23. „Jeſus ſpricht zu ihr: dein Bruder wird auferſtehen. V. 24. Spricht Martha zu ihm: ich weiß daß er auferſtehen wird in der Auferſtehung am jüngſten Tage.“ Das: „glaubſt du das“ in V. 26 iſt der Sache nach auch in V. 23 vorhanden. Dies zeigt die Antwort Marthas, welche in der Anrede Chriſti eine Aufforderung erkennt ſich zu dem großen Artikel von der Auferſtehung der Todten zu bekennen. Jeſus legt das objective Gotteswort vor und Martha als der Repräſentantin, gleichſam dem Munde der Gläubigen gebührt es ihren Glauben daran zu bekennen. Zunächſt repräſentirt ſie ihre Schweſter mit. Daß es hier nicht darauf ankommt den ſubjectiven Glaubensſtandpunct zu erforſchen, ſondern nur den vorhandnen und Jeſu bekannten zur Darſtellung zu bringen, erhellt eben daraus, daß Jeſus mit Maria nicht daſſelbe Verhör anſtellt. Es gehörte dies nur zur Würde der Handlung, die für alle Zeiten der Kirche Gottes auf Erden beſtimmt war. — Das ἀναστήσεται, er wird auferſtehen, im Munde des Herrn kann ſich nicht auf die Wiederkehr in dies elende irdiſche Leben beziehen. Dies zeigt die Antwort Marthas, dies der gewöhnliche Jüdiſche und Chriſtliche Sprachgebrauch. Es bezeichnet nach ihm den Uebergang in einen neuen herrlichen Zuſtand, welcher jenſeits des gegenwärtigen Daſeyns liegt. Ganz ausgeſchloſſen wird die Beziehung auf die bloße Wiederbelebung durch V. 25, die ζωή, das ζήσεται paſſen nicht auf das dieſſeitige Daſeyn. — Das N. T. lehrt eine doppelte Stufe des jenſeitigen Daſeyns, die eine, welche für die Gläubigen gleich mit dem Ausgange aus dieſem Leben beginnt, die andere welche am jüngſten Tage eintritt. Auf die erſtere bezieht ſich was der Herr zu dem Schächer ſagt,

dann Joh. 14, 2. 3. 13, 36. 17, 24. Apoc. 14, 13: „selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben von nun an", 7, 9—17. 14, 1—5. 15, 1—4. Auf die zweite z. B. Matth. 19, 28. Joh. 5, 25. 28. 29. 6, 39. 40. Apoc. 19, 9. 21, 22. In der Apocalypse werden mehrfach beide Stufen in der Einheit des Lebens oder der Seligkeit zusammengefaßt, z. B. 2, 7. 10. 17. 3, 5. Daß auch die erstere unter der „Auferstehung" mitbegriffen werden kann, zeigt Apoc. 20, 5, wo sie ausdrücklich als „die erste Auferstehung" bezeichnet wird. Es kann dies um so weniger einem Bedenken unterliegen, da der uneigentliche Gebrauch der Auferstehung auch sonst in dem Gebiete der Schrift weit verzweigt ist, da durch sie jeder Uebergang vom Elende zum Heil, von der Niedrigkeit zur Hoheit bezeichnet wird, vgl. meinen Comm. zu Apoc. 20, 5, ferner Th. 2 S. 294 der 2 A. Martha nun faßt in ihrer Antwort einzig und allein die zweite Stufe der Seligkeit ins Auge, die Auferstehung am jüngsten Tage, und es kann nach dem gangbaren Sprachgebrauche, und besonders nach C. 5, 25. 28. 29 nicht daran gezweifelt werden, daß auch Jesus sie vorzugsweise im Auge hat. Daß er aber daneben auch die erstere ins Auge faßt, daß die Auferstehung hier das Ganze des jenseitigen Heiles bezeichnet, daß wie also schon hier die Grundlage haben für die „erste Auferstehung" in der Apoc., das erhellt deutlich aus V. 25, wo Jesus Auferstehung und Leben unzertrennlich mit einander verbindet, so daß also das Gebiet der Auferstehung grade so weit seyn muß als das des Lebens. Gibt es nach den unzweideutigsten und wiederholtesten Erklärungen des Herrn und seiner Apostel ein Leben, eine Seligkeit vor der gewöhnlich sogenannten Auferstehung, so muß es auch eine Auferstehung vor der gewöhnlich sogenannten Auferstehung, vor dem jüngsten Tage geben. In solcher umfassenden Bedeutung kommt die Auferstehung auch in Matth. 22, 30 vor. Denn der Begriff der Auferstehung ist auch dort nach V. 32 so weit wie der des Lebens. Es wird aber dort grade die erste Stufe vorzugsweise ins Auge gefaßt. Denn wenn es dort (und ebenso Mc. 12, 25) heißt: „bei der Auferstehung sind sie wie Engel im Himmel", so darf man das ἐν οὐρανῷ nicht auf die Engel

beziehen, denn dann müßte οἱ vorangehen, wie denn viele Handschriften bei Marcus οἱ vor ἐν οὐρανοῖς eingeschoben haben. Man wird vielmehr construiren müssen ἀλλ' ἐν οὐρανῷ εἰσι ὡς ἄγγελοι. Die Erklärung von Fritzsche u. A.: sondern sie sind wie Engel Gottes im Himmel (sind), liegt ferner, und der Grund worauf man sie stützen will „daß im N. T. das Messianische Reich für die ins Leben zurückgerufenen Todten nicht im Himmel besteht, sondern auf dieser Erde selbst" beruht nach der bereits gegebenen Nachweisung auf einseitiger Wahrnehmung. Grade die erste Stufe der Auferstehung wird besonders ins Auge gefaßt, weil bei den seligen Geistern im Himmel die Ungereimtheit des Heirathens besonders hervortritt. Parallel ist Phil. 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. Die seligen Geister gelangen bei der Auferstehung dahin, wo schon während des Erdenlebens ihre eigentliche Heimat war.

V. 25. „Sprach zu ihr Jesus: ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt der wird leben ob er gleich stürbe. V. 26. Und jeder der lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben. Glaubst du das?" Von der Auferstehung wendet sich Jesus zu ihrem Vermittler und Spender. „Ich bin die Auferstehung und das Leben": Christus ist das Gegenbild des Baumes des Lebens im Paradiese: wer von ihm ißt wird leben in Ewigkeit. Er ist die Auferstehung und das Leben nicht blos als Spender, sondern auch als Erwerber. Die Wurzel ist sein Versöhnungstod, durch den er Gottes Zorn gestillt und den Tod überwunden hat, 2 Tim. 1, 10. Hebr. 2, 14. Es heißt: ich bin die Auferstehung und das Leben. Jesus ist es jetzt schon virtuell, der einwohnenden Kraft nach, grade so wie nach C. 1, 4 in ihm das Leben schon war, ehe er im Fleische erschien. Aber erst bei der Auferstehung wird die schon jetzt in ihm vorhandne Kraft sich bewähren. Unrichtig bemerkt Bengel: Ego praesens, non adstrictus ad longinquum. Noli putare Martha, te differri in longinquum. Mors cedit vitae ut caligo luci, protinus. Die Zurückrufung des Lazarus in dies elende Leben steht in keiner directen und unmittelbaren Beziehung zu dem: ich bin die Auferstehung und das Leben, gehört nur insofern dahin als

die Christo einwohnende Kraft, welche dereinst Auferstehung und Leben schaffen sollte, darin präludirte. — An den Messias wird schon im A. T. alles Heil, das jenseitige nicht weniger als das diesseitige geknüpft. Von der Messianischen Zeit heißt es Jes. 25, 8: „Er vernichtet den Tod für immer und es wischet ab der Herr Jehova alle Thränen von allen Angesichtern", die Thränen, die besonders bitter bei dem Tode fließen. In C. 26, 19 wird gesagt: „Leben werden deine Todten, meine Leichname auferstehen, denn ein Thau des Lichtes (des Heiles) ist dein Thau." Nach Dan. 12, 2 werden in der Messianischen Zeit Viele von denen, die im Staube der Erde schlafen erwachen, diese zum ewigen Leben und diese zur Schmach. — Daß das „Leben" für die Gläubigen sofort nach dem Tode beginnt, zeigt die Parabel von Lazarus. Der Arme wird nach Lc. 16, 22 da er stirbt von den Engeln in Abrahams Schooß getragen, da wird er getröstet, V. 25. Der entschiedne Character, den die Hölle mit ihren Qualen dort trägt, die weite Kluft, die zwischen den Einen und den Andern dort befestigt ist, zeigt, daß auch das Leben dort einen nicht minder entschiednen Character tragen muß. Tritt nun das Leben nach dieser Parabel, die mit der vorliegenden Begebenheit in einem nahen Zusammenhange steht, unmittelbar mit dem Ausgange aus diesem Leben ein, so muß auch die mit ihm Hand in Hand gehende Auferstehung einen gleichen Anfang haben. Auferstehung und Leben werden schon in Hos. 6, 2 miteinander verbunden, beides als Bezeichnung des Ueberganges aus einem elenden Daseyn in ein glückliches. — Πᾶς ὁ ζῶν, jeder der lebet, bildet den Gegensatz gegen κἂν ἀποθάνῃ, ob er gleich stürbe, und kann sich somit nur auf das natürliche Leben beziehen. Das οὐ μὴ ἀποθάνῃ, wird nicht sterben, entspricht dem: wird leben, ζήσεται, und so kann das sterben hier nicht in dem ordinären Sinne stehen wie in dem κἂν ἀποθάνῃ, sondern nur im emphatischen: ein Tod, der nur Durchgang ist zum wahrhaftigen Leben, ist kein Tod zu nennen. Die beiden Glieder stehen im Verhältniß der Steigerung zu einander. Im ersten wird den Gläubigen Leben nach dem Tode gewährleistet, im zweiten, daß sie gar nicht sterben. Der Tod, dessen Jesus im ersten Gliede

in Anbequemung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch gedacht hatte, ist näher betrachtet gar kein Tod zu nennen. Wir haben nicht eine Unterscheidung von zwei Classen. Für die bereits Gestorbnen wie Lazarus gilt freilich nur das erste Glied, aber für die lebenden Gläubigen wie Martha gelten beide. Die Lebenden aber hat Jesus zunächst im Auge. Dies zeigt schon das ζήσεται. Sein Zweck ist seine lebenden Gläubigen gegen die Schrecken des Todes zu waffnen.

V. 27. „Spricht sie zu ihm: Ja Herr ich habe geglaubt, daß du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt." Martha bekennt ihren Glauben nicht speciell an Jesum als die Auferstehung und das Leben, sondern als den überweltlichen (vgl. in Bezug auf das: „kommen in die Welt" zu 1,9) Heiland und Sohn Gottes. Ist er dies, kommt ihm die dreifache Ehre zu, welche Martha ihm beilegt, so versteht sich von selbst, daß er auch die Auferstehung und das Leben ist. „Nichts erscheint unglaublich oder die Hoffnung übersteigend von Seiten Jesu Christi, wenn man einen lebendigen Glauben an seine Gottheit hat, aber das ganze Gebäude fällt, wenn dieser Grund erschüttert ist", Quesnel. Martha sagt: ich habe geglaubt. Das Perfectum, vgl. 6, 69 ist bedeutsam dafür, daß sie nicht erst jetzt zu diesem Glauben gelangt, sondern nur den schon früher in ihr vorhandnen bekennt, daß es somit nicht in der Absicht Christi liegt den Glauben in ihr zu erzeugen, sondern nur das Bekenntniß des vorhandnen zu veranlassen.

V. 28. „Und dieses sprechend ging sie weg und rief Maria ihre Schwester heimlich, sprechend: der Meister ist da und ruft dich." Warum Martha an Maria nicht früher Nachricht gegeben? Es war natürlich, daß sie zuerst keinen andern Gedanken hatte als den, Jesu entgegenzugehen und an seinem Anblicke und Wort ihren Glauben an die nach V. 4 ihr gegebene Verheißung zu stärken. Nachdem ihr Herz diese Stärkung erhalten hatte, eilte sie sofort zur Schwester. „Heimlich", das führt darauf, daß unter den nach V. 19 Anwesenden Manche waren, die in einem fremden oder feindlichem Verhältnisse zu Christo standen. Nach Marthas Absicht sollten diese ferngehalten werden. Gottes Absicht

aber war eine andere. Alle in Bethanien Anwesende sollten bei dem Wunder zugegen seyn. „Der Meister ist da", Quesnel: „Jesus hatte keinen andern Namen in dieser Familie als den des Herrn und des Meisters, denn es ist eine Familie des Glaubens und des Gehorsams." Daß Jesus Maria ruft, liegt in seiner Anwesenheit selbst und ihrem durch V. 4 festgestellten Zwecke. Diejenigen, denen zu Liebe das Wunder geschah, mußten bei ihm zugegen seyn.

V. 29. „Jene nun, da sie es hörte, steht schnell auf und kommt zu ihm." Maria, sagt Quesnel, verläßt ohne Verzug Tröster, die ihrem Schmerze zur Last sind um den wahren Tröster aufzusuchen. Nur zu seinen Füßen findet man einen Trost, der bis zum Herzen dringt. V. 30. „Jesus aber war noch nicht in den Flecken gekommen, sondern er war an dem Orte, wo Martha ihm begegnete." Warum kam Jesus nicht in den Ort? Er blieb vor demselben in der Nähe der Begräbnißstätte. Denn daß diese nahe dabei lag, erhellt aus dem Folgenden. Die Juden folgten Maria auf ihrem Wege zu Jesu in der Meinung sie gehe zum Grabmal. Das Grabmal mußte also in der Nähe des Ortes seyn, wo Jesus war. Die Voraussetzung des Verfahrens Christi bildet der ungleichartige Character der Besucher. Die gemischte Menge sollte bei der Auferweckung zugegen seyn (ut tam grande miraculum quatriduani mortui resurgentis testes plurimos inveniret, Augustinus), aber Jesus wollte nicht in ihrer Begleitung zum Grabe ziehen. Die Sache sollte sich ohne sein Zuthun so machen, daß sie sich dort einfand. Erst unmittelbar vor der heiligen Handlung wollte er mit ihr zusammentreffen. — V. 31. „Die Juden nun, welche mit ihr waren in dem Hause und sie trösteten, da sie sahen daß Maria schnell aufstand und hinausging, folgten ihr sagend: sie geht zum Grabe, daß sie dort weine."

V. 32. „Maria nun, wie sie dahin kam wo Jesus war und ihn sah, fiel ihm zu Füßen und sprach zu ihm: Herr wenn du hier warst, so wäre mein Bruder nicht gestorben." An einen Vorwurf ist auch hier nicht im Entferntesten zu denken. Wer Jesu zu Füßen liegt ist nicht in der Stimmung ihm Vorwürfe

zu machen. Die Worte Marias sind dieselben, welche Martha in dem ersten Theile ihrer ersten Anrede, V. 21 ausgesprochen. Die Schwestern hatten gewiß vielfach solche Reden unter einander ausgetauscht. Dem zweiten Theile der Anrede Marthas in V. 22 entspricht der Fußfall Marias, vgl. das προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ, Matth. 20, 20. Diese Form der Bitte um das von Jesu in V. 4 in Aussicht gestellte Heil eignete der begnadigten Sünderin, der ihre Unwürdigkeit jetzt von neuem recht lebhaft zum Bewußtseyn kam, im Angesichte der neuen Gnadenerweisung, die besonders für sie in Aussicht stand, vgl. das: „Herr ich bins nicht werth" des Hauptmanns in Matth. 8, 8. Das ganze Bezeigen Marias spricht das feste Vertrauen aus auf Jesu Wunderkraft, die er nach seinem Worte in V. 4 an dem Gestorbenen bewähren muß, da es ihm nicht gefallen hat sie an dem Kranken zu bewähren.

V. 33. „Jesus nun, da er sie weinen sah, und die mit ihr gekommenen Juden weinen, ergrimmte im Geiste und erregte sich, V. 34, und sprach: wo habt ihr ihn hingelegt? Sprechen sie zu ihm: Herr komm und siehe." Es ist längst festgestellt, daß ἐμβριμᾶσθαι keinen andern Affect bezeichnen kann als den des heftigen Zornes. Daß der Sprachgebrauch nur diese Bedeutung kennt, müssen selbst diejenigen zugestehen, die, weil sie sich nicht anders zu helfen wissen, dem Worte eine andere Bedeutung aufdringen. Lücke z. B. sagt: „die lexicalische Definition eines Scholiasten zu Aristophanes Equit. 851 βριμᾶσθαι, τὸ ὀργίζεσθαι καὶ ἀπειλεῖν steht bei allen Lexicographen fest. — Halten wir am Sprachgebrauche fest, so zürnte Jesus, war unwillig als er Maria und die Juden weinen sah." Die alten Griechischen Ausleger, welche den lebendigen Sprachgebrauch noch vor Augen hatten, nahmen das Verbum in der Bed. des Zürnens. „Nur diese, laut und heftigst zürnen, keine andere Bedeutung kommt dem ἐμβριμᾶσθαι sprachlich zu", das hat in der eingehendsten Beweisführung zuletzt Gumlich in der gründlichen Abh.: die Erweckung des Lazarus, in den Stud. und Crit. 1862 S. 260 f. dargethan. Gegen das Weinen Marias und der Juden nun kann dies Ergrimmen Jesu nicht gerichtet seyn, das erhellt einfach daraus, daß

Jeſus nachher ſelbſt weint. Derſelbe Grund entſcheidet auch gegen die Annahme, Jeſus zürne gegen ſeine eigne durch das Weinen der Anweſenden hervorgerufene Rührung und bekämpfe ſie, eine Annahme gegen die auch das ſpricht, daß von einer ſolchen vorangegangenen unfreiwilligen Rührung Jeſu nichts gemeldet wird, dann daß dazu das: er erregte ſich, nicht paßt: Jeſus hätte ſich dann vielmehr beſchwichtigen müſſen. Es bedarf weiter keiner Ausführung wie wenig ein ſo oder ſo motivirtes Ergrimmen Jeſu des Heilandes würdig iſt, der mit unſeren Schwachheiten Mitleid hat. Da nun aber doch der heftige Zorn durch das Weinen veranlaßt wird, ſo kann er nur gegen dasjenige gehen, was das Weinen hervorgerufen hat. Das iſt der böſe Feind des menſchlichen Geſchlechtes, der Tod. Und an dieſen müſſen wir um ſo mehr denken, da unmittelbar auf den Bericht über das Ergrimmen die Frage Jeſu folgt: „wo habt ihr ihn hingelegt", welche die Einleitung bildet zu dem thatſächlichen Einſchreiten gegen den Tod, zur Entreißung der Beute, welche er weggeführt. Das Ergrimmen iſt offenbar der innerliche Affect, welcher der That der Erweckung vorangeht und in dem dieſe ihre pſychologiſche Wurzel hat.*) — Der Affect führt den nach V. 4 ſchon längſt feſtſtehenden Beſchluß Jeſu nicht herbei. Das Weinen war nur ein herzutretender Factor. Sich durch das Weinen allein zu dem Ergrimmen und dem daraus fließenden Handeln beſtimmen zu laſſen, würde der göttlichen Würde Jeſu nicht entſprechen. Das Weinen durfte nicht fehlen, aber es gehörte ſchon zu den Vorausſetzungen des Beſchluſſes. — Das Ergrimmen erſcheint um ſo mehr als angemeſſen, wenn beachtet wird, daß der Vorgang ſymboliſche Bedeutung hat, daß Lazarus die entſchlafenen Gläubigen repräſentirt, daß wir hier die Bürgſchaft haben für das: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος 1 Cor. 15, 26. — Ein Bedenken kann es erwecken, daß das Ergrimmen auf einen perſönlichen Gegner zu führen ſcheint. Doch dies

*) Lyſer: indigne fert, quod atra mors hunc bonum suum amicum rapuit et hoc fremitu se ipsum excitat ad aggrediendum grande hoc opus, quo Lazarum ex faucibus mortis eripere vult.

Bedenken ist ein ziemlich prosaisches. Schon im A. T. nehmen die an sich unpersönlichen verderblichen Mächte vielfach Leben und Gestalt an damit ihre Ueberwältigung um so plastischer und wirksamer dargestellt werden könne, vgl. z. B. Hos. 13, 14. Jesus bedroht nicht blos nach Matth. 8, 26 den Wind und das Meer — gegen diese Analogie kann eingewandt werden, daß der Vorgang symbolische Bedeutung hat und hinter dem Winde und dem Meere lebendige Mächte verborgen sind, vgl. zu C. 6, 14—21 — er bedroht auch das Fieber in Luc. 4, 39. Wenn wir übrigens die ganze Schriftanschauung ins Auge fassen, so wird klar, daß auch hinter dem Tode ein persönlicher Feind verborgen liegt. Der Tod kam nach 1 Mos. 2, 17. 3, 19 durch die Verführung des Satans über das menschliche Geschlecht, vgl. das Buch der Weish. 2, 24. Jesus nennt den Satan den Menschenmörder von Anfang, C. 8, 44. In Hebr. 2, 14 wird der Satan als der durch Christum besiegte Machthaber über den Tod bezeichnet. Wenn Christus also gegen den Tod einschreitet, so schreitet er zugleich gegen den Satan ein. Tod und Teufel ist nach der Schriftanschauung unzertrennlich verbunden. — Jesus ergrimmte im Geiste. Nach Vergleichung von Mc. 8, 12. Lc. 10, 21. Joh. 13, 21. Apgsch. 17, 16: παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ weist τῷ πνεύματι darauf hin, daß das Ergrimmen ein innerliches und somit energisches war. Den Gegensatz bilden Affecte welche blos zur Schau getragen werden oder auf der Oberfläche sitzen. Der רוח erscheint schon im A. T. vielfach als der Sitz starker Affecte, 1 Mos. 41, 8. Prov. 25, 28. Ps. 34, 19. Die Bemerkung: „der Geist im Unterschiede von der Seele, dem Sitze der natürlich menschlichen Empfindung, ist als das heilige Gebiet genannt, auf welchem jene heftige Erregung stattfand" wird sich Angesichts der angeführten Stellen nicht halten lassen. Auch ist es verfehlt, wenn man aus dem τῷ πνεύματι schließen will, daß der Zorn Jesu sich auf das Innere beschränkt habe. Es versteht sich vielmehr von selbst, daß der Affect Jesu, der im Geiste seinen eigentlichen Sitz hatte, sich auch äußerlich kund geben mußte, wie ja gewöhnlich das Maß der Innerlichkeit eines Affectes auch das seiner Aeußerung ist. Sonst hätte er nicht Object der Geschicht-

ſchreibung werden können. Mit Recht bemerkt Vatable: vultum mutavit Jesus et vocem et gestum prae dolore. — „Und er erregte ſich.“ Τάρασσειν kommt im N. T. ſo weit es ſich auf Menſchen bezieht immer nur von Gemüthsbewegungen vor und muß hier, im Gegenſatze gegen diejenigen, welche an „eine körperliche Selbſterſchütterung“ denken, um ſo mehr auf das geiſtige Gebiet bezogen werden, da das ἑαυτόν durch das vorhergehende τῷ πνεύματι beſtimmt wird. Ἐτάραξεν ἑαυτόν iſt daſſelbe, was ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13, 21, nur mit dem Unterſchiede, daß der Affect dort ein vorwiegend paſſiver, hier ein activer iſt und ſomit ein abſichtlich hervorgerufener: Jeſus erregt ſich ſelbſt zum energiſchen Kampfe gegen den böſen Feind des menſchlichen Geſchlechtes. Eine Beziehung auf die göttliche Natur Chriſti und ſein darin ruhendes Entnommenſeyn von bloßer Leidentlichkeit der Affecte (Auguſtinus: Turbaris tu nolens, turbatus est Christus quia voluit. In illius potestate erat sic vel sic affici, ſelbſt Lücke: „Eine rein unwillkürliche Bewegung wäre für den Johanneiſchen Chriſtus zu viel Leidendes“) iſt in dem ἐτάραξεν ἑαυτόν nicht zu ſuchen. Von einem menſchlichen Helden, der ſich zu einem ſchweren Kampfe anſchickt, würde es ebenſo ſtehen. Erläuternd iſt Jeſ. 42, 13: „der Herr ziehet aus gleich dem Helden, gleich einem Kriegsmann erwecket er den Eifer, jauchzen wird er und ſchreien, gegen ſeine Feinde ſich ermannen.“ Erklärt man das Activum aus der göttlichen Natur Chriſti, ſo ſieht man nicht ein, warum es nicht ebenſo auch in C. 12, 27. 13, 21 vorkommt. — Die auf den Affect unmittelbar folgende Frage: wo habt ihr ihn hingelegt, dient nur dazu, die aus ihm fließende Handlung einzuleiten und vorzubereiten und hat ſo zu ſagen liturgiſche Bedeutung. Daß Jeſus den Ort der Beſtattung nicht gewußt habe, darf man daraus ebenſo wenig ſchließen, als aus der Frage: wo biſt du? in 1 Moſ. 3, 9, daß Gott der Aufenthalt Adams unbekannt geweſen. Wie wenig aus Fragen Jeſu ohne Weiteres auf ſein Nichtwiſſen geſchloſſen werden kann, zeigt C. 6, 6, zeigen in der augenſcheinlichſten Weiſe die Fragen an die Jünger von Emmaus Luc. 24, 17. 19. Wenn Jeſus in der Ferne ohne alle menſchliche Nachricht wußte, daß Lazarus geſtorben war, wenn er

ſo klar voraus erkannte, daß die Krankheit zur Ehre Gottes ausſchlagen, daß dieſe Reiſe für ihn gefahrlos verlaufen werde, wenn wir uns hier ganz auf dem Gebiete des Wunders bewegen von Anfang bis zu Ende, ſo würde es ein ſeltſames Uebergehen in ein anderes Gebiet ſeyn, wenn Chriſtus ſich hier erſt nach dem Orte der Beſtattung erkundigen müßte. (Auguſt.: scisti quia mortuus sit et ubi sit sepultus ignoras?) Wir ſahen ſchon, daß Jeſus in der Nähe der Begräbnißſtätte ſtehen geblieben war. Schon daraus erſehen wir daß ſie ihm bekannt war. Die Frage ſoll nicht Jeſu Aufſchluß über etwas ihm Unbekanntes verſchaffen, ſie dient nur dazu das Gebiet des Gottesſohnes gegen das der Menſchen abzugränzen, die ihm ihren Todten gleichſam überliefern müſſen, mit dem ſie nichts weiter anzufangen vermögen. Menſchen können nur hinlegen, auferwecken kann nur Einer. — Das κύριε, Herr, gibt den Eindruck von der Hoheit der Perſon wieder, welchen die Leidtragenden aus dem Bezeigen Jeſu erhalten hatten. Das „komm und ſiehe“ iſt wie es ſcheint eine aus dem Drange in dem feierlichen Momente in Schriftworten zu reden hervorgehende Reminiſcenz aus Pſ. 66, 5. 46, 9, die von dem Berichterſtatter um ſo weniger verwiſcht werden durfte, da eben dieſe Pſalmenſtellen: „kommt und ſehet die Werke Gottes, der furchtbar iſt in ſeinem Thun unter den Menſchenkindern“, und: „kommt und ſehet die Thaten Jehovas, welcher Wunder thut auf Erden“, eben von Neuem ſich bewähren ſollten. Gleichgültig kann das ἔρχου καὶ ἴδε hier deshalb kaum ſeyn, weil es ſonſt überall bei Johannes in bedeutſamer Beziehung vorkommt.

V. 35. „Es traten Jeſu die Thränen in die Augen.“ Mit Recht bemerkt Gumlich: „Beides, ſein Zorn wie ſeine Thränen gilt Einem Gegenſtande, dem Tode.“ Daß Jeſus über den Tod des Lazarus weint zeigt V. 36, wozu Heumann, von der Vorausſetzung aus, daß das Weinen Jeſu einen andern Grund habe, bemerken muß: „Die Juden irren ſich, wenn ſie meinen er beweine den Tod Lazari.“ Man wird ſchon von vornherein an keine andere Urſache denken dürfen, als an die, welche auch bei den andern Anweſenden die Thränen hervorrief. Denn ſonſt hätte das Weinen Jeſu gegen das der Anderen abgegränzt werden

müſſen. Tod und Thränen gehen ſchon im A.T. Hand in Hand, z. B. in Jeſ. 25, 8: er vernichtet den Tod für immer und wiſcht ab die Thränen von allen Angeſichtern — eine Stelle mit der die unſrige in einem innerlichen Zuſammenhange ſteht — Jeſus vergießt hier Thränen um jenen Ausſpruch wahrmachen und die Thränen abwiſchen zu können. Dreimal wird berichtet daß Jeſus geweint habe, hier, über Jeruſalem, und in Gethſemane, Hebr. 5, 7. Δακρύειν, im N. T. nur hier, iſt milder wie κλαίειν, es bedeutet nur daß Jeſu die Thränen in die Augen traten. Daß das eigentliche Weinen nicht an ſich für Jeſum unpaſſend iſt, zeigt Luc. 19, 41. Hebr. 5, 7, aber hieher gehört es nicht weil hier die Stimmung Jeſu eine vorwiegend active iſt, die Erregung des Mitgefühles mit dem leidenden Menſchengeſchlechte nur als Unterlage dient für den energiſchen Entſchluß ihm zu helfen. In Gethſemane war es anders. Da war die Stimmung Jeſu eine vorwiegend leidentliche. Ebenſo auch beim Weinen über Jeruſalem, das Jeſus aufgeben muß. Hier geht den Thränen, welche dem in Lazarus geſchauten Elende des menſchlichen Geſchlechtes gewidmet ſind, das Ergrimmen im Geiſte gegen ſeinen grauſen Feind voran. — Mit den Weinenden hatte Jeſus nicht geweint. Da er ihr Weinen ſah, das Einzige, wodurch ſie noch dem Geſtorbenen ihre Liebe beweiſen konnten, war er, der Einzige, der Beſſeres vermag, im Geiſte ergrimmt, ſich anſchickend zu practiſcher Hülfsleiſtung. Dies zeigt uns daß in Fällen, wo Menſchenhülfe noch etwas gilt, wer helfen kann, nicht mit thatenloſem Mitleide den Anfang machen ſoll. Da er aber nun der Stätte des Todes entgegengeht überläßt er ſich der weicheren Empfindung, um durch ſein Vorbild auch das Mitgefühl zu heiligen. (Auguſtinus: Flevit Christus, fleat se homo. Quare enim flevit Christus, nisi quia flere hominem docuit.) Bei ihm aber liegt dies Mitgefühl nicht neben dem energiſchen Einſchreiten, es gehört mit zu ſeinen Unterlagen. Auf völligem Mißverſtande beruht die von Baur u. A. wiederholte Bemerkung von Lampe: „Es war keine Urſache da über Lazarus zu weinen, der wie Jeſus ſicher wußte bald auferweckt werden ſollte zu Gottes und Seiner Verherrlichung.“ Lampe ſchließt daraus, daß Jeſus über

die Juden geweint haben müſſe, Baur auf die Ungeſchichtlichkeit des Berichtes. Sie überſahen, daß das Weinen Jeſu die nothwendige Vorausſetzung ſeines Handelns iſt, wie alle Wunder Chriſti aus einer ſolchen tiefen Bewegung des Gemüthes hervorgegangen ſind.*) Ein Todtenerwecker mit einem ſteinernen Herzen würde dem Gebiete der Fiction angehören. Der lebendige Heiland kann nur weinend die Stätte der Verweſung betreten, und mit Thränen im Auge die Thränen abwiſchen.

V. 36. „Es ſprachen nun die Juden: ſiehe, wie er ihn liebte. V. 37. Einige aber von ihnen ſagten: Konnte nicht dieſer, der die Augen des Blinden öffnete, machen, daß auch dieſer nicht ſtürbe?“ Daß die Rede und die Frage der Juden aus gutem Herzen hervorgehen, und daß ſie eine Grundlage von Wahrheit haben, die Anſchauung, daß Jeſus ſich bei dem Tode des Lazarus nicht füglich rein paſſiv verhalten könne, zeigt die Wirkung die beides nach V. 38 auf Jeſum hervorbringt. Sein Ergrimmen gegen den Feind wird dadurch von Neuem wachgerufen. Das zeigt daß die Juden nur ein in der Sache liegendes Moment hervorgehoben haben, das noch bis auf den heutigen Tag ſeine Kraft hat, wenn ſolche die Jeſum lieben, ſterben. Beides, ſeine Liebe und ſeine Macht, verbürgt, daß er ſich dabei nicht paſſiv verhalten kann, daß er ſie zum Leben erwecken muß. Allerdings liegt hinter dem: „ſiehe wie er ihn liebte“ verborgen: wie konnte er ihn denn ſo dahinſterben laſſen? hinter der Frage in V. 37 die andere: und wenn er es konnte, warum hat er es denn nicht gethan? Aber daß ſie dieſe geheimen Fragen nicht im Sinne des Vorwurfes thun, zeigt ſchon, daß die Ehrfurcht, die in dieſem Augenblick alle auch die roheſten Gemüther ergriffen hat, hindert ſie auch nur auszuſprechen. Fragen, ſich nicht finden können in die Wege Gottes und ſeines Geſandten, das iſt noch nicht Sünde, wenn man nur dabei die Hand auf den Mund legt, daß man

*) Melanchthon: Nullum miraculum sine magno aliquo motu Christi factum est, sicut ipse dicit Luc. 8. Apparet autem inprimis magnos aestus animi, magnos agones fuisse in hac resuscitatione, fremit, dolet, indignatur, lacrymat. Hi motus nobis ignoti sunt, sed significant luctam acerrimam, cum decrevisset resuscitare Lazarum.

nicht murrt und sich zum Richter erhebt. Das erst ist das Sündigen mit seiner Zunge, vor dem man sich in unbegreiflichen Fügungen Gottes zu hüten hat. Wir dürfen aber nicht zweifeln, daß der verborgne Hintergrund noch weiter geht, daß auch der Gedanke sich regt: wird er nicht vielleicht jetzt noch seine Liebe und seine Macht beweisen? Der Gedanke ist zu keimartig, als daß er sich an das Licht wagt, aber daß er vorhanden ist, das zeigt die Wirkung, welche die Rede der Juden auf Jesum ausübt. — Die Frage in V. 37 konnte nach dem Sinne der Fragenden Jeder nur mit ja beantworten. Sie glauben an die Oeffnung der Augen des Blinden und das ist ein so unbedingt schöpferisches Werk, daß, wer das gethan hat, auch einen Todkranken heilen kann. Warum erwähnen sie nicht vielmehr der Erweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings von Nain? Sie bleiben bei demjenigen stehen, was sich vor Kurzem und in ihrer eignen Mitte ereignet hatte, um so mehr da es sich hier zunächst nicht um Belebung eines Gestorbenen sondern um Heilung eines Kranken handelte.

V. 38. „Jesus nun wiederum ergrimmend in sich kommt zum Grabe. Es war aber eine Höhle und ein Stein lag davor." Daß Jesus von Neuem ergrimmt, wird zunächst durch die Reden der Juden herbeigeführt. Diese dienen dazu seinen Eifer gegen den grausamen Feind des menschlichen Geschlechtes von Neuem zu beleben. „Weil Christus — sagt Calvin — zu dem Grabe nicht kommt wie ein müßiger Zuschauer, sondern wie ein starker Held, der sich zum Kampfe bereitet, so ist es nicht zu verwundern, wenn er wiederum ergrimmt. Denn es schwebt ihm die gewaltsame Tyrannei des Todes vor Augen, die er zu überwinden hatte." Und Gumlich bemerkt treffend: „Erst die vollendete That des gewirkten Wunders ist das erreichte Ziel, an dem der Unwille vollkommne Genüge findet und darum sich beschwichtigt und erlischt."

V. 39. „Spricht Jesus: nehmet den Stein hinweg. Spricht zu ihm die Schwester des Verstorbenen, Martha: Herr er riecht schon, denn er ist viertägig." Ganz unglücklich ist die Annahme, Martha habe nicht geglaubt der Herr sey zu dem Ende zu ihres

Bruders Grabe gekommen, daß er ihm das Leben wiedergebe, ſondern er wolle den entſchlafenen Freund nur noch einmal ſehen, davon mahne ſie ihn ab. Martha, das iſt die richtige Anſicht, ſtellt im Angeſichte der Verweſung Jeſu die Größe des Werkes vor Augen, welches zu vollbringen er im Begriffe ſteht. Was ihre Aeußerung bezweckt ſehen wir aus dem Erfolge. Sie will Jeſum dadurch zu einer neuen Bekräftigung ſeiner Verheißung veranlaſſen und dadurch ihren Glauben ſtärken: Herr er riecht ſchon, ich glaube aber hilf meinen Unglauben. Tod und Verweſung ſcheinen der natürlichen Vernunft außerhalb des Gebietes zu liegen, auf dem auch die Wunderkraft ſich bewähren kann und gegen dieſe natürliche Vernunft haben auch die Gläubigen noch zu kämpfen. Sie regt ſich bei Martha natürlich beſonders lebhaft, da die Entſcheidung unmittelbar bevorſteht.*) „Die Schweſter des Verſtorbenen“: bei dieſer mußte Angeſichts der Entſcheidung der lebhafteſte Kampf entſtehen, weil ſie die zunächſt betheiligte war. Sie, deren Herz und Sinne ganz auf den verſtorbenen Bruder gerichtet waren, wurde auch von dem Geruche der Verweſung beſonders afficirt. — Daß das: er riecht ſchon, bloßer Schluß iſt, kann nicht aus dem: denn er iſt ſchon viertägig erwieſen werden. Denn dies gibt den Grund der Thatſache an: er riecht ſchon, wie dies ja bei einem ſolchen, der ſchon vier Tage im Grabe liegt, nicht anders ſeyn kann. Thatſächliche Wahrheit muß jedenfalls das ἤδη ὄζει haben. Denn das iſt der Grund, warum der Evangeliſt die Aeußerung berichtet. Sie ſoll die Größe des Wunders vor Augen ſtellen. Dieſe thatſächliche Wahrheit behauptet das ἤδη ὄζει auch dann, wenn es als bloßer Schluß betrachtet wird. „Iſt doch — bemerkt Gumlich — der Grund Marthas für ihre Muthmaßung in Wahrheit ein ſo ſchlagender, daß nur die aus der Luft gegriffene Annahme eines Wunders vor dem Wunder vor ihr ſchützt.“ — Aus dem: „er riecht ſchon“ hier, in Verbindung mit V. 44 hat man mit Recht geſchloſſen, daß der Leichnam nicht einbalſamirt war. Es iſt das ein Zeugniß

*) Lyſer: quando ad rem ipsam ventum est, tum demum infirmitates nostras sentimus. — rem nimis diu dilatam esse ac proinde omnem conatum irritum fore.

des Glaubens Marthas und Marias an das Wort Jesu in V. 4. Sie bestatteten ihren Bruder nicht nach der Sitte der Juden, C. 19, 40, weil sie hofften, daß er nicht zu bleibendem Tode im Grabe seyn werde.

V. 40. „Spricht zu ihr Jesus: Sagte ich dir nicht, daß du, wenn du glaubest, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst." Jesus leistet dem sich regenden Unglauben der gläubigen Martha die erbetene Hülfe. Angesichts der Verwesung wiederholt er seine Verheißung. Auf V. 23—27 bezieht sich nur das: wenn du glaubst. Dort hatte Jesus die Anforderung des Glaubens gestellt, nicht an die Bethätigung seiner Wunderkraft in diesem Falle, sondern an seine Person und seine unbedingte Gewalt über den Tod. Das: du wirst die Herrlichkeit Gottes sehen, bezieht sich einzig und allein auf V. 4. Nur dort ist von der Herrlichkeit Gottes die Rede, welche sich an Lazarus offenbaren soll. Das Sehen der Herrlichkeit Gottes weist hin auf Jes. 40, 5: Und offenbaret wird die Herrlichkeit des Herrn, und es sieht's alles Fleisch zumal.

V. 41. „Sie hoben nun den Stein hinweg. Jesus aber hob seine Augen in die Höhe und sprach: Vater ich danke dir, daß du mich erhöret hast." Es war schon unter dem A. B. etwas sehr Gewöhnliches, daß die Bitte in der Form des anticipirten Dankes ausgesprochen wurde. „Die Kirche unterscheidet sich dadurch von der Welt, daß sie nicht versuchsweise bittet, daß sie sich in ihren Bitten auf Gottes Wort und Verheißung gründet, daß sie es vermag im Glauben zu bitten und nicht zu zweifeln, Jac. 1, 6." Daraus erklärt es sich, daß besondere Bittopfer in dem Mosaischen Cultus fehlen, daß das Bittopfer dort unter dem Dankopfer verborgen ist. Dies wird nicht selten bei traurigen Veranlassungen dargebracht, wo es sich nicht auf das bereits erhaltene, sondern nur auf das zu erhaltende Heil beziehen kann. S. das Nähere in meiner Abh. über die Opfer. Die vorausgreifende Zuversicht, welche diese Form der Bitte schon bei den Gläubigen des A. T. hervorgerufen hat, liegt bei Christo wegen seiner Einheit mit dem Vater noch unendlich näher. Sehen wir von der Gebetsform ab, so kündigt Jesus an, daß er in der Kraft

Gottes sofort das durch die Umstände nahe gelegte Werk vollbringen wird. Es ist hier nicht von der Erhörung eines früheren Gebetes die Rede. Eines solchen ist gar nicht gedacht worden, und die wirkliche Erhörung liegt hier noch nicht vor, sie erfolgt erst in V. 44, welcher den Gedanken ausschließt, daß Lazarus schon hier angefangen habe wieder aufzuleben. Danach können die Worte nur aus der vorausgreifenden Zuversicht erklärt werden, welche innerlich bereits im Besitze des zukünftigen Heiles ist. Ganz analog ist z. B. Ps. 54, 8, wo David mitten in der Noth die Zuversicht der Errettung ausspricht: „Mit freiwilliger Gabe will ich opfern dir, preisen deinen Namen Herr weil er gut", dann Ps. 56, 13. — V. 42. „Ich aber wußte, daß du allezeit mich höreſt, aber wegen der umstehenden Menge sagte ichs, auf daß sie glauben daß du mich gesandt hast." Jesus spielt an auf 1 Kön. 18, 37, wo Elias spricht: „erhöre mich Herr, erhöre mich, auf daß dieses Volk erkenne, daß du Jehova Gott bist." Die in der Form der Zuversicht ausgesprochne ausdrückliche Bitte hat nicht eigentlich den Zweck die Erhörung hervorzurufen, sie hätte an sich auch unterbleiben können, da das Verhältniß Jesu zu Gott ein so inniges ist, daß es keiner besonderen ausgesprochenen Bitten bedarf, da Gott jeden leisen Wunsch seiner Seele, jeden Blick seiner Augen erhört, da hier im vollsten Sinne gilt was in Jes. 65, 24 gesagt wird: „ehe sie anrufen will ich sie erhören." Nicht das Gebet überhaupt wird auf das Verhältniß zu Gott gesehen für überflüssig erklärt — dann würde unser Ausspruch im Widerspruche stehen mit Mc. 6, 46, wonach Jesus auf den Berg ging um zu beten, Lc. 9, 28 f. — sondern das förmliche in Worte gefaßte Gebet. Blos auf das Verhältniß zu Gott gesehen war das: er hob seine Augen in die Höhe, schon genug und mehr als genug. Ein Analogon zu dieser hohen Prärogative Christi findet sich in dem Leben geförderter Gläubigen, Röm. 8, 26. Es gibt auch auf dem menschlichen Gebiete einen Grad der Versenkung in Gott, bei dem das wörtliche Gebet mehr zurücktritt. Schon das ἀνόειν zeigt, daß hier nicht das Gebet überhaupt für überflüssig erklärt wird, sondern eine gewisse Art des Gebetes. Daß aber Jesus in diesem Falle die Bitte förmlich

ausspricht, das geschieht wegen der Anwesenden, damit für diese der Zusammenhang des Erfolges mit der Person Jesu ans Licht trete und also in ihnen Glauben an seine göttliche Sendung gewirkt werde. — Was Jesus hier in der Form der Anrede an Gott sagt, das hätte er auch wie in C. 12, 30 in der Form der Anrede an die Menge sagen können. Aber das wäre weniger feierlich und somit für die Erhabenheit des Momentes weniger passend gewesen. Die Einwirkung des Gedankens auf die Anwesenden war dadurch bedingt, daß sie mit Jesu in die Gebetsstimmung erhoben wurden, die für ihn eine fortgehende war, der unabläßige Hauch seiner Seele, so daß diese Form zugleich an sich für ihn die nächstliegende. — Πάντοτε, stets, ich mag ausdrücklich bitten oder nicht.

V. 43. „Und dieses sagend rief er mit lauter Stimme: Lazarus komm heraus." In Bezug auf das Rufen Jesu gilt dasselbe was Jesus in Bezug auf das Gebet in V. 42 gesagt hatte. Die laute Stimme, die äußere Darstellung der Zuversicht und Entschiedenheit, vgl. zu 1, 15, soll nur für die Anwesenden den Zusammenhang des Willens Jesu und der Auferstehung abbilden. Die Parallelst. in den andern Evangelien, Mc. 5, 41. Lc. 7, 14. 8, 54 in denen Jesus sich ebenfalls bei Todtenerweckungen des Zurufes bedient, zeigen daß der Zuruf an den Todten gerichtet wird und gleichzeitig mit demselben die Wiederbelebung erfolgt. Ebenso auch C. 5, 25, wonach die Todten die Stimme Gottes hören werden. Ferner, was Lücke bemerkt: „Hält man V. 43 mit V. 11 zusammen, so ist δεῦρο ἔξω der Moment der Erweckung selbst." Der Einwand Lampes, Jesus rede Lazarus nicht als einen Todten sondern als einen Lebendigen an, scheitert an Ezech. 37, 4: „Ihr verdorreten Beine höret des Herrn Wort." Da werden auch die Todten angeredet. Was Jesus hier thut, ist Vorbild und Vorspiel desjenigen, was er einst am jüngsten Tage thun wird. Das zeigt der Zusammenhang unserer Stelle mit C. 5, 28. 29.

V. 44. „Und es kam der Verstorbne heraus, gebunden an Füßen und Händen mit Binden und sein Gesicht war mit einem Schweißtuche umwunden. Spricht zu ihnen Jesus: löset ihn

und laſſet ihn gehen.“ Die Todtenbinden drücken die tröſtliche Vorſtellung aus, daß der Abgeſchiedne nun Ruhe hat von ſeiner ſchweren Arbeit auf der Erde, welche der Herr verflucht hat. Im Bilde bezeichneten ſie daſſelbe, was Jeſaias im Worte ſagt: „ſie gehen ein in den Frieden, ſie ruhen auf ihrem Lager.“ Man umwand mit ihnen die Hände und die Füße, zum Zeichen daß mit dem Tode das oft ſo beſchwerliche Handeln und Wandeln aufhört, wie P. Gerhard ſingt: das Haupt, die Füß und Hände ſind froh daß nun zu Ende die Arbeit kommen ſey. Das Todtenhemde war außerdem vorhanden. Die Binden, welche hier ausdrücklich auf die Hände und die Füße beſchränkt werden, waren nur ein zur Bekleidung hinzukommendes. Da die Binden keinen practiſchen Zweck hatten, ſondern der Brauch nur ein ſymboliſcher war, ſo konnte die Umwindung eine loſere ſeyn, ſo daß der Auferweckte, wenn auch mit einiger Mühe, es vermochte ſich die wenigen Schritte fortzubewegen. Bei der Annahme daß jeder Fuß beſonders umwickelt war wird die Bedeutung der Binden verkannt. Wozu dann auch das: löſet? Den Binden correſpondirt das Schweißtuch. Es hatte ſeinen Urſprung in 1 Moſ. 3, 19: „im Schweiße deines Angeſichtes ſollſt du Brot eſſen bis du zurückkehreſt zu der Erde.“ Es wies darauf hin, daß die Geſtorbnen aus Arbeit und Elend, 1 Moſ. 3, 17. Pſ. 90, 10. Apoc. 14, 13 und aus großer Bedrängniß, Apoc. 7, 14, kommen, daß ſie „ausruhen von ihren Mühſalen.“ Nach C. 20, 7 war das Schweißtuch „auf dem Kopfe.“ Danach ſteht ὄψις, Geſicht hier als pars pro toto. Es überdeckte die Stirn, an welcher der Schweiß beſonders hervortritt. Daß die Augen noch mit bedeckt waren, erhellt aus dem ſich auch auf das Schweißtuch beziehenden: löſet ihn und laſſet ihn gehen, wonach das Schweißtuch eine Hinderung des Gehens war. Es iſt auch gewiß nicht zufällig, daß das Antlitz hier grade durch einen Ausdruck bezeichnet wird, welcher von dem Sehen entnommen iſt. — In dem: laſſet ihn gehen, liegt nicht, daß Lazarus allein nach Hauſe ging, was unnatürlich und frömmelnd wäre. Sie ſollen ihn vielmehr eben dadurch gehen laſſen, daß ſie ihm die Feſſeln abnehmen, die ſie ihm dem vermeintlich Todten angelegt hatten. Das laſſet bezieht

ſich auf dieſe von ihnen ausgegangene Hemmung, die einzige welche jetzt noch vorhanden iſt, nachdem das Haupthinderniß durch Jeſum gehoben worden. Dieſe wird hier wie in V. 34 die Beſtattung der ganzen anweſenden Geſellſchaft beigelegt. — Tod, Sünd, Teufel, Leben und Gnad, all's in Händen er hat. Er kann erretten alle die zu ihm treten, das iſt das große practiſche Reſultat, welches die Thatſache darbietet.

In V. 45. 46 die Einwirkung der Thatſache auf die Anweſenden. — V. 45. „Viele von den Juden nun, die zu Maria gekommen und geſehen was er gethan hatte, glaubten an ihn." Es heißt nicht viele unter den zu Maria gekommenen Juden, τῶν ἐλθόντων, ſondern viele (aus den überhaupt anweſenden) Juden, die zu Maria gekommen waren. Es wird vorausgeſetzt, daß nicht alle zu Maria gekommen waren. Was hier nur angedeutet wird, erhält ſeine Beleuchtung aus den früher erörterten Verhältniſſen des Hauſes. Manche waren nur um Simons willen gekommen. Maria wird genannt und nicht Martha, weil dieſe, die Hausfrau, nicht von Simon getrennt werden konnte. Die gläubigen Bekannten waren in erſter Stelle zu Maria gekommen und in zweiter zu Martha, die ſich nach dieſer Seite hin an Maria anlehnte. Ein Anfang des Glaubens iſt bei dieſen Bekannten der Maria ſchon als vorhanden zu denken. Da ſie ſahen, was Jeſus hier gethan hatte, gelangte ihr Glaube zu vollerer Entfaltung, vgl. über ſolchen Gebrauch des Glaubens bei Johannes zu C. 7, 5. Man kann aber auch annehmen, daß οἱ ἐλθόντες hier unregelmäßig ſtatt τῶν ἐλθόντων ſteht, als Abkürzung eines Relativſatzes. Maria würde dann als die Hauptleidtragende genannt ſeyn. Dafür laſſen ſich eine ganze Reihe von Analogien aus der Apocalypſe beibringen, vgl. Winer S. 473, Buttmann S. 68 f. Eine ganz ähnliche Conſtruction haben wir in C. 1, 14. Aber in dem einfachen hiſtoriſchen Styl ſind ſolche Unregelmäßigkeiten ſelten, und daß hier nur Maria genannt wird, anders wie in V. 19, führt auf die grammatiſch zunächſt liegende Auffaſſung. Daß αὐτῶν in V. 46 ſich auf die zu Maria gekommenen beziehe, will ſich nicht recht ſchicken. Doch wir ſuspendiren das Urtheil.

Versammlung und Mitwirkung
Lc. 7, ja „Oberen der Pharisäer" – Lc.
bemerkt: Impios hos fuisse necesse est,
ne conspecta quidem mortuorum resurrect
Lc. 16, 31. Lücke: „Er stellt sie als U
Gläubigen gegenüber und gibt nicht undeu
ihre eifrige Anzeige die Versammlung des
blutigen Rath des Kaiphas unmittelbar vera
citius cedit mors virtuti Christi quam infide
sache selbst war die Verschiedenheit der Ge
getreten. Die Hoheit Christi hatte den
überwältigt. Nachher aber brach er bei d
guten Willens waren, wieder aus seinem
sie sich die Sache zurechtlegten erkennen wir
aus C. 12, 10. Danach wollten die Ober
Jesu auch Lazarus tödten. Das setzt vorau
Schuld beilegten. Ohne Zweifel nahm m
Spiel an zwischen Jesu und den Geschwi
Lazarus sollte sich todt gestellt haben!

In V. 47—53 die Berathungen, welche
ganges in dem hohen Rathe angestellt wurde

V. 47. „Es versammelten nun die H
Pharisäer einen Rath und sprachen: Was th
Mensch thut viele Zeichen. N 48 Wenn

Beisitzer des hohen Rathes zu verstehen sind. Συνέδριον bezeichnet hier eine Sitzung. Das Wort wird gewählt in Anspielung auf das Nomen proprium der obersten geistlichen Behörde. Dieser Eigenname selbst kommt bei Johannes nicht, wie in den drei ersten Evangelien und in der Apostelgesch. vor, im Einklange damit, daß er auch der Schriftgelehrten und der νομικοί nicht gedenkt. Bei der genauesten Kenntniß der Jüdischen Einrichtungen vermeidet er es doch sie ausdrücklich zu erwähnen. So nennt er hier den Sanhedrin nicht, bezeichnet aber die Sitzung desselben durch ein Wort, welches auf das Nom. prop. anspielt. Was wollen wir thun, das ist eine gewöhnliche Frage der Ueberlegenden, Richt. 21, 16. 1 Sam. 5, 8. Jon. 1, 11. Apgsch. 4, 16. Hier heißt es dafür: was thun wir? Da die Umstände dringlich sind, zum sofortigen Handeln auffordern, und da kein Zweifel seyn kann, daß überhaupt gehandelt werden muß, so ist das Präsens und zwar der Indic. ganz passend. — Das eigentliche Motiv der Opposition gegen Jesum war bei den Pharisäischen Mitgliedern des hohen Rathes ein anderes als das in V. 48 dargelegte. Es wird mit einem Worte in Matth. 27, 18 angegeben, wo es von Pilatus heißt: „er wußte, daß sie ihn aus Neid überantwortet hatten.“ Vgl. was zu C. 10, 8 über die wahre Beschaffenheit des Conflictes zwischen Christo und den Pharisäern bemerkt wurde. Diesen selbstsüchtigen Grund ihres Hasses gegen Jesum mögen sie aber nicht offen darlegen. Sie schieben einen andern vor, stellen sich so als ob sie einzig und allein von der Liebe für ihr Volk getrieben würden. Die specifisch Pharisäischen Gründe waren auch deshalb weniger angebracht, weil der hohe Rath auch Sadducäische Beisitzer hatte und selbst der so einflußreiche Hohepriester der Sadducäischen Partei angehörte. Hätten sie specifisch Pharisäische Gründe vorgebracht, so hätte leicht eine große Zwietracht entstehen können wie in Apgsch. 23, 10. So verließen sie also das Gebiet der Theologie und begnügten sich den politischen Grund geltend zu machen, welcher Pharisäern und Sadducäern gemeinsam war. Ganz aus der Luft gegriffen ist ihre Besorgniß nicht. Wenn auch das Reich Christi nicht von dieser Welt war, so konnten sich doch bei den damaligen erregten Zu-

ſtänden leicht aufrühreriſche Bewegungen an ſeine Erſcheinung anſchließen, vgl. Joh. 6, 15, ſo konnten doch die Römer die nicht politiſch gemeinte Bewegung politiſch faſſen, den ihnen wenig zugänglichen geiſtlichen Character des neuen Königthums verkennen. Characteriſtiſch iſt in dieſer Beziehung das: alſo biſt du doch ein König, des Pilatus. Die Kunde von den Meſſianiſchen Erwartungen der Juden war damals weit in die Heidenwelt gedrungen. Percrebuerat toto Oriente vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur ſagt Sueton Vespaſian C. 4 und ähnlich ſpricht ſich Tacitus in den Hiſtorien 5, 13 aus, vgl. Chriſtol. 3, 2 S. 18, und da dieſe Erwartungen politiſchen Character trugen, ſo lag es nahe denſelben auch auf die geſchichtliche Erſcheinung des Meſſias zu übertragen. Es war auch kein Widerſpruch, daß diejenigen, welche in dem Meſſias den Befreier von der verhaßten Römerherrſchaft erſehnten, wegen der von den Römern drohenden Gefahr gegen Chriſtum einſchreiten wollten. Denn Chriſtus wollte ſich von Anfang an nicht zum Werkzeuge ihrer aufrühreriſchen Plane hergeben und um eines ſolchen wie ſie meinten paſſiven Meſſias, bei dem für ihre liebſten Wünſche nichts zu gewinnen war, wollten ſie nicht verlieren was ſie hatten. Von dem geiſtlichen Siege über die Heidenwelt, der ſich in Chriſto vorbereitete, hatten ſie keine Ahndung. Was ſie aber thaten um dem Verluſte von Tempel und nationaler Exiſtenz vorzubeugen, das mußte grade dazu dienen dieſen Verluſt herbeizuführen (Auguſtinus: Temporalia perdere timuerunt et vitam aeternam non cogitaverunt; ac sic utrumque amiserunt). „Siehe euer Haus wird euch wüſte gelaſſen", ſpricht der von ihnen verworfene Chriſtus in Matth. 23, 38 und die Geſchichte hat ſein Wort bewährt. Lyſer: „Wie der Evangeliſt von Kaiphas nachher ſagt daß er unwiſſend von der Frucht des Todes des Herrn geweiſſagt habe, ſo können wir auch von dieſen Beiſitzern behaupten, daß ſie unwiſſend von dem künftigen Schickſale des Jüdiſchen Volkes geweiſſagt haben." Schon nach der Weiſſagung des A. T. folgt auf die Verwerfung des guten Hirten die Verwüſtung des Landes und der Untergang des Volkes, Sach. C. 11; nach Dan. C. 9, 24—27 wird in Folge der Ermordung des

Geſalbten der größere Theil des Volkes eine Beute des Heeres eines fremden Fürſten werden, welches, ein Werkzeug in der Hand des rächenden Gottes, die abgefallene Stadt und den verunreinigten Tempel von Grund aus zerſtören wird. — Zu dem: „kommen werden die Römer", vgl. Jer. 36, 29: „kommen wird der König von Babel und er verdirbt dieſes Land", Dan. 9, 26: „Und die Stadt und das Heiligthum wird verwüſten Volk eines Fürſten, des kommenden" — der Kommende ein von außen her kommender nicht theokratiſcher Regent. Auf dieſe Stellen ſpielen die Phariſäer an. Daß die Stelle des Daniel allgemein auf eine bevorſtehende Zerſtörung Jeruſalems bezogen wurde, zeigen die Nachweiſungen in der Chriſtol. 3, 1 S. 114f. αἴρειν aufheben, wegſchaffen, beſeitigen, vgl. 19, 15. 31, ſo daß der Ort als ſolcher und das Volk nicht mehr vorhanden ſind. Bei dem Orte iſt das vorangeſchickte ἡμῶν wohl zu beachten. Die das unterließen, ſind unſicherm Rathen anheimgefallen. Daß der Ort an ſich den Tempel bedeute, kann nicht aus 2 Macc. 5, 19 erwieſen werden: ἀλλ' οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο. Denn da iſt der Ort nicht an ſich der Tempel, ſondern nur nach dem Zuſammenhange mit V. 15. „Unſer Ort" aber, das kann nur der Tempel ſeyn. Es iſt im A. T. durchaus gangbar, daß nicht die Stadt wohl aber der Tempel als der Sitz und die Wohnſtätte des ganzen Volkes bezeichnet wird. Er heißt ſchon in den Büchern Moſe's „das Zelt der Zuſammenkunft", der Ort, wo der Herr mit den Seinen Gemeinſchaft pflegt. Auf den Tempel bezieht ſich Pſ. 84, 4: „der Vogel hat ein Haus gefunden und die Schwalbe ein Neſt für ſich" und ebenſo V. 5, wo von den Iſraeliten als ſolchen die Rede iſt, die in dem Hauſe des Herr wohnen, Pſ. 27, 4. 23, 6. 61, 5. 63, 3. Unſer heiliges und herrliches Haus, ſo wird der Tempel in Jeſ. 64, 10 bezeichnet. „Euer Haus" ſo nennt der Herr auf Grund dieſer altteſt. St. den Tempel Matth. 23, 38. Sollte Jeruſalem an unſerer Stelle mitbefaßt werden, ſo kann es jedenfalls nur wegen des Tempels geſchehen. — Ort und Volk gehören zuſammen. Der Tempel iſt der geiſtliche Mittelpunct und die Seele des Volkes. Iſt der Tempel dahin,

ſo iſt eben damit auch das Volk dahin. Ἔθνος iſt Iſrael als Volk unter den Völkern, ὁ λαός als das erwählte Volk. Τὸ ἔθνος kommt von Iſrael nicht leicht ohne Beiſatz vor, wie hier ἡμῶν. Wenn ἡμῶν fehlte ſo würde τὸν λαόν ſtehen. Die Phariſäer fürchten, die Römer möchten ſprechen wie einſt die Söhne der Wüſte Pſ. 83, 5: δεῦτε καὶ ἐξολοθρεύσωμεν αὐτοὺς ἐξ ἔθνους. Anton: „Sie verſtanden nur den Ruin ad extra; hingegen nach dem Ruin ad intra fragten ſie nicht.“

V. 49. „Einer aber von ihnen Kaiphas, welcher Hoherprieſter war deſſelbigen Jahres ſprach zu ihnen: ihr wiſſet nichts, noch überleget ihr. V. 50. Denn es iſt uns gut, daß ein Menſch ſterbe für das Volk und nicht die ganze Nation umkomme.“ Der Name Kaiphas iſt identiſch mit Kephas. Der Unterſchied iſt nur der der Syriſchen und Chaldäiſchen Ausſprache. Derſelbe Wechſel der Formen findet ſich bei der Stadt Kaifa, v. Raumer S. 156, vom Karmel überragt mit einer am Bergabhange liegenden Burg, Ritter 16 S. 724 und nach vorliegenden Spuren früher auf dem Berge ſelbſt gelegen, nach Wilhem von Tyrus auch Porphyria, was wahrſcheinlich nur eine Ueberſetzung von Kaifa iſt. Der Name Kaiphas iſt nicht Eigenname — der Mann hieß eigentlich Joſeph — ſondern nur Beiname. Joſephus ſagt in B. 18 C. 2 § 2 der Archäol.: καὶ Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας διάδοχος ἦν αὐτῷ und in C. 4 § 2: καὶ τὸν ἀρχιερέα Ἰώσηπον τὸν καὶ Καϊάφαν ἐπικαλούμενον ἀπαλλάξας τῆς ἱερωσύνης. Ohne Zweifel nahm Joſeph den Namen Kaiphas bei ſeinem Amtsantritte an. Es war recht eigentlich ſein Amtsname. Er bezeichnete das Hohenprieſterthum als den Felſen, auf dem das Gebäude der Theokratie ruhte. Kaiphas führte dieſen Namen ſchon zur Zeit, da Jeſus dem Erſten unter ſeinen Apoſteln, dem Felſen auf den er ſeine Kirche gründete, denſelben Namen gab. Es liegt nahe anzunehmen, daß er dies in polemiſcher Abſicht that, daß er dem vorgeblichen Felſen den wahrhaftigen entgegenſtellte. In dem Namen Kephas iſt ſomit eine Kriegserklärung gegen das damalige Religionsweſen und die Ankündigung eines vom Fundamente an neuen Baues, vgl. C. 10, 8. — Die Bemerkung, daß Kaiphas der Hoheprieſter jenes Jahres war, findet

ſich dreimal, V. 51. 18, 13. Den häufigen Wechſel des Hohenprieſterthums in jenen Zeiten bezeugt Joſephus Arch. 18, 2, 2. Von beſonderer Bedeutung iſt, daß mehrere Hoheprieſter, und namentlich die unmittelbaren Vorgänger des Kaiphas die Würde gerade nur ein Jahr verwaltet hatten: καὶ τοῦτον δὲ μετ οὐ πολὺ μεταστήσας Ἐλεάζαρον τὸν Ἀνάνου τοῦ ἀρχιερέως υἱὸν ἀποδείκνυσιν ἀρχιερέα. ἐνιαυτοῦ δὲ διαγενομένου καὶ τόνδε παύσας Σίμωνι τῷ Καμίθου τὴν ἀρχιερωσύνην παραδίδωσιν. οὐ πλέον δὲ καὶ τῶδε ἐνιαυτοῦ τὴν τιμὴν ἔχοντι διέγενετο χρόνος, καὶ Ἰώσηπος κ. τ. λ. Jemehr das Hoheprieſterthum damals der Schwerpunct der nationalen Exiſtenz war, deſto mehr lag es im Intereſſe der Römer zu verhüten, daß die einzelnen Perſönlichkeiten zu tiefe Wurzel ſchlugen. Auf dieſe Thatſachen ſteht das ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου in offenbarer Beziehung. Wenn auch Kaiphas durch mehrere Jahre das Hohenprieſterthum verwaltete, wobei zu bemerken, daß gegen das Ununterbrochene der ihm von Joſephus beigelegten Amtsdauer von Vitringa (obs. l. 6 c. 13 § 2) Zweifel erhoben worden ſind, ſo war man doch in jedem Jahre auf einen Wechſel gefaßt und wenn er nach Ablauf des Jahres im Amte blieb, ſo richtete man den Blick immer nur auf das nächſte Jahr. Characteriſtiſch iſt die feine Beziehung auf die eigenthümlichen Zeitverhältniſſe, die nicht berichtet, ſondern vorausgeſetzt werden. Der Zuſammenhang mit dieſen Verhältniſſen wurde ſchon von Euſebius h. e. 1, 10 erkannt, aber er hat ihn zu grob aufgefaßt. — Kaiphas gehörte nach Apgſch. 5, 17 der Partei der Sadducäer an und eben dadurch vermochte er es ohne Zweifel ſich länger als Andere im Beſitze ſeiner Würde zu erhalter. Die dieſer Partei eigenthümliche rauhe Manier gibt ſich auch hier zu erkennen. Das: „ihr wiſſet nichts noch überleget ihr" iſt eine ziemlich nutzloſe Grobheit. Er hätte die Antwort auf die Frage: was thun wir? ohne ſolche grobe Einleitung einfach mit dem: „Es iſt uns gut" beginnen können. Wir haben hier nur ein einzelnes Beiſpiel zu dem, was Joſephus vom Jüd. Kriege 2, 8, 14 im Allgemeinen ſagt: καὶ Φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοί τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκοῦντες, Σαδδουκαίων δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἦθος

ἀγριώτερον, αἴ τε ἐπιμιξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους. — Gewöhnlich wird erklärt: „ihr überleget nicht daß es uns gut ist.“ Man wird aber besser ὅτι in der Bed. denn oder weil nehmen: zuerst der Vorwurf, daß sie unbedacht und unüberlegt geredet, wenn sie sprachen: was thun wir, dann die Begründung dieses Vorwurfes durch die Nachweisung, daß der einzuschlagende Weg, über den sie in Zweifel waren, klar vorgezeichnet ist. In den beiden andern St., in denen ὅτι auf διαλογίζεσθαι folgt, Matth. 16, 8 und Mc. 8, 16. 17 (bei Johannes findet sich διαλογίζεσθαι nur hier) steht ὅτι nicht in der Bed. daß, sondern in der Bed. weil unabhängig von dem Verbum. Auch in Luc. 5, 21 steht διαλογ. ohne sprachliche Verbindung mit dem Folg. Die Wahrnehmung, daß διαλογίζεσθε bei der Verbindung mit ὅτι nicht recht passen will, hat die Lesart λογίζεσθε hervorgerufen. — Zuerst steht ὁ λαός, das Volk nach seiner specifischen Bestimmtheit und Würde, dann ὅλον τὸ ἔθνος, das Volk als Masse, im Gegensatze gegen den Einen Menschen. Ἔθνος ist wie גוי die alleräußerlichste Bezeichnung. Es heißt eigentlich Schaar, Haufe und kommt bei Homer selbst von Fliegenschwärmen vor. Ὁ λαός, עם wird mit Vorliebe Israel genannt, weil Volk im vollen Sinne, durch eine innere Einheit verbunden, allein das Volk Gottes ist, die Heiden לא עם, οὐ λαός, nach 5 Mos. 32, 21. 1 Petr. 2, 10, weil sie des einigen realen Bandes der Einheit, der Gemeinschaft mit Gott entbehren.

V. 51. „Dies sagte er aber nicht aus sich selbst, sondern da er Hoherpriester jenes Jahres war, weissagte er, daß Jesus sterben werde für die Nation, V. 52, und nicht für die Nation allein, sondern auf daß er auch die zerstreuten Kinder Gottes zusammenbringe.“ Was Kaiphas geredet, floß, wie offen zu Tage liegt, aus schlechter Quelle und war böse gemeint, aber Johannes erblickt mit Recht eine göttliche Einwirkung darin, daß das geistliche Oberhaupt des Bundesvolkes den bösen Sinn in Worten ausdrückt, die trefflich geeignet sind eine tiefe Wahrheit auszusprechen.*) Wer mit Johannes an einen lebendigen Gott

*) Calvin: Fuit ergo tunc quasi bilinguis Caiphas. Impium enim

glaubt, deſſen geheime Einflüſſe auch das Herz der Gottloſen durchziehen, wird auch ohne ſeine ausdrückliche Bemerkung auf daſſelbe Reſultat gelangen. Ohne die göttliche Einwirkung hätte ſtatt Kaiphas auch ein Anderer den Ausſchlag geben oder Kaiphas hätte ſeine Meinung in Worten ausſprechen können, welche keine heilige Deutung zuließen. Zu dem προφητεύειν wird hier nur die göttliche Beeinfluſſung ins Auge gefaßt, deren Grundlage die war, daß Kaiphas damals Hoherprieſter. Es war angemeſſen, daß er als ſolcher der wahren Entſündigung Zeugniß gab, welche der wahre Hoheprieſter durch ſeinen ſtellvertretenden Tod bringen ſollte. Parallel iſt es, daß Pilatus, der Träger der bürgerlichen Gewalt, Jeſum in der Ueberſchrift des Kreuzes als König der Juden bezeugen, C. 19, 19, und denjenigen, die auf Abänderung dieſer Ueberſchrift drangen, erwidern mußte: „was ich geſchrieben habe, das habe ich geſchrieben.“ *) Das iſt dieſelbe göttliche Leitung, die hier den Kaiphas weiſſagen machte. Parallel iſt auch, daß das Volk ausrufen mußte: „ſein Blut komme über uns und unſre Kinder“, Matth. 27, 25, daß die Hohenprieſter und Schriftgelehrten Chriſtum am Kreuze mit Worten verſpotteten, die ſie gleichſam wider Willen aus Pſ. 22 entnahmen und wodurch ſie ſich ſelbſt das Urtheil ſprachen, Matth. 27, 43, daß die Kriegsknechte um Pſ. 22 zu erfüllen um das Gewand Chriſti loſen mußten, C. 19, 23. Für alle dieſe Dinge gilt das: „nicht aus ſich ſelbſt“, und die dieſer Negation entſprechende Poſition, daß die Betreffenden geweiſſagt haben, ohne deshalb Propheten zu ſeyn. Denn ein Prophet zu ſeyn, dazu gehört mehr als ſolche momentane und einſeitige Einflüſſe. — Es iſt bezeichnend, daß Johannes nicht wie Kaiphas ſagt ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ſondern ὑπὲρ τοῦ ἔθνους. Bei Johannes konnte ὁ λαός von den

---

et crudele negandi Christi consilium, quod in animo conceptum habuit, evomuit: Deus vero linguam ejus alio flexit ut sub ambiguis verbis vaticinium simul proferret. Voluit autem Deus ex sede pontificia manare coeleste oraculum.

*) Bengel: Caiphas et Pilatus Jesum condemnarunt: uterque tamen testimonium a suo ipsorum sensu alienum perhibuerunt. Caiphas, hoc loco, de sacerdotali morte Christi; Pilatus de regno, in titulo crucis.

Juden nur im Munde des Kaiphas vorkommen, vgl. außer V. 50, C. 18, 14. Er selbst redet von dem Standpuncte seiner Zeit und der Kirche Christi. Da war der Unterschied von ὁ λαός und τὰ ἔθνη, vgl. Jes. 42, 6, Gesenius thes. s. v. גוי, verschwunden. An die Stelle der Juden war ein anderes Gottesvolk getreten, vgl. 1 Petr. 2, 10. Apoc. 18, 4. 21, 3. Die Juden waren nur noch ein ἔθνος wie die anderen. Daß es sich um die Juden handelte, zeigte der auf das Wort des Kaiphas weisende Artikel. Wie treu aber Johannes den Ausspruch des Kaiphas wiedergegeben hat, zeigt dieser feine Unterschied. — In V. 52 ergänzt Johannes den Ausspruch des Kaiphas, der auch nach seinem gottgewollten Sinne zwar Wahrheit enthält, aber nicht die ganze Wahrheit. In Bezug auf das: „Kinder Gottes" hier gilt ganz dasselbe, was in Bezug auf die Schafe nicht aus diesem Stalle zu C. 10, 16 bemerkt wurde. Die zerstreuten Kinder Gottes sind nicht etwa die einzelnen Gläubigen oder zum Glauben Vorherbestimmten, welche unter den ungläubigen Heiden zerstreut sind, sondern die Zerstreuung, das ist seit 1 Mos. 11 der wesentliche Character der ganzen Heidenwelt, als deren Kern und Mittelpunct die Kinder Gottes hier erscheinen: von der losen Spreu derjenigen, welche nicht zu Kindern Gottes prädestinirt sind, wird abstrahirt. Die Richtigkeit dieser Auffassung erhellt aus den Grundst. 1 Mos. 10, 5. 32 vgl. zu 7, 35. Die locale Zerstreuung kommt hier nur als Wiederschein der inneren in Betracht. Seit dem Babylonischen Thurmbau ist das Band der Gemeinschaft zerstört, welches früher das menschliche Geschlecht verband und alles ist auseinandergestoben. Mit der äußeren Zerstreuung geht die entschiedenste Trennung der Gemüther zwischen den verschiednen Völkerpersönlichkeiten Hand in Hand. Der Anfang der Sammlung wurde unter dem A. T. durch die Berufung des Volkes Israel gemacht. Dadurch wurde ein Sammelpunct gegeben. Christus sammelt in diesen Schafstall die zerstreuten Schafe der Heidenwelt, vgl. zu C. 10, 16, und zwar durch seinen Versöhnungstod, in Folge dessen „ein großer Haufe, den Niemand zählen kann aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen" Apoc. 7, 9 in den Schafstall eingeht.

Eine altteſt. Grundſt. iſt Jeſ. 49, 6, wo der Herr zu ſeinem Knechte ſpricht: „Es iſt zu gering, daß du mein Knecht ſeyſt aufzurichten die Stämme Jacobs und die Bewahrten Iſraels herzuſtellen, und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, mein Heil zu ſeyn bis zum Ende der Erde.“ Noch näher aber berührt ſich mit unſerer St. Jeſ. 56, 8. Dort heißt es, nachdem vorher von der Aufnahme der „Söhne der Fremde“ in das Reich Gottes die Rede geweſen, wie ſie in der Meſſianiſchen Zeit erfolgen ſoll: „es ſpricht der Herr Jehova, der die Zerſtreuten Iſraels ſammelt, noch werde ich ſammeln zu ihm, zu ſeinen Geſammelten.“ (LXX: συνάγων und συνάξω.)

V. 53. „Von jenem Tage an nun beriethen ſie, daß ſie ihn tödteten.“ Unter den Phariſäern als Partei war der Tod Jeſu ſchon längſt beſchloſſen, 5, 16. 18. 7, 1. 19. 25. 8, 37, aber der hohe Rath als Behörde faßte erſt jetzt dieſen Beſchluß und berieth von da an über die Ausführung. So erfüllten ſie, bemerkt Lampe, das Vorbild der Brüder Joſephs, die über ſeinen Tod rathſchlagten, 1 Moſ. 37, 18.

V. 54—57: Jeſus, der am Paſſa als das Paſſalamm ſterben will, begibt ſich wegen der ihm drohenden Verfolgung nach Ephraim.

V. 54. „Jeſus nun wandelte nicht mehr öffentlich unter den Juden, ſondern er ging von dort in die Gegend nahe der Wüſte, zu einer Stadt genannt Ephraim und hielt ſich dort auf mit ſeinen Jüngern.“ Ephraim hier wird genau ſo geſchrieben wie der Name des Stammes. Somit ſind alle Combinationen abzuweiſen, die ſich mit dieſem nicht vertragen. So die Combination mit Ophra, eine Stadt der Benjamiten, עָפְרָה, Joſ. 18, 23, mit Ephron, עֶפְרוֹן 2 Chron. 13, 19, wo freilich ſchon die Maſorethen in der Confuſion vorangegangen ſind. Denn das Kri Ephrain dort ſcheint auf der Zuſammenſtellung mit Ephraim zu beruhen. Die Einfälle der Maſorethen aber haben nicht mehr Bedeutung wie die eines modernen Critikers. Einen ſichern Anhalt für die Beſtimmung der Lage von Ephraim gewährt uns außer dem Namen ſelbſt, der auf einen Ort hart an der Gränze des Stammes Ephraim hinführt und zwar außerhalb

deſſelben eine Stelle des Joſephus, vom Jüd. Kriege 4, 9, 9, ohne deren Vorhandenſeyn moderne übelwollende Dreiſtigkeit mit der Behauptung zufahren würde, der Evangeliſt habe den Namen des Stammes zu dem einer Stadt gemacht. Joſephus ſagt dort, Veſpaſian habe von Cäſarea aus einen Reiterzug gegen die noch nicht unterworfenen Theile von Judäa unternommen. Er ſey in das Bergland gezogen und habe zwei Bezirke eingenommen, den Gophnitiſchen und Akrabateniſchen, danach die kleinen Städte Bethel und Ephraim, μεθ' ἃς Βηθηλᾶ τε καὶ Ἐφραῖμ πολίγνια. Nachdem er Beſatzungen in dieſe gelegt, ſey er bis Jeruſalem geritten. Hienach lag Ephraim in dem Berglande in der Nähe von Bethel. Das ſtimmt trefflich zu dem Namen, da Bethel in dem Stamm Benjamin nahe an der Gränze von Ephraim lag. Da eine Stadt unter dem Namen Ephraim im A. T. nicht vorkommt, ſo ſpricht die Vermuthung dafür, daß ſie dort unter einem andern Namen verborgen ſeyn wird. Wir finden ſie in dem „Baal Hazor, welches bei Ephraim", בַּעַל חָצוֹר אֲשֶׁר בְּאֶפְרָיִם neben wie 1 Moſ. 35, 4. Joſ. 7, 2, wo Abſalom nach 2 Sam. 13, 23 ſeine Schafſchur hielt. Der Ort lag wie Ephraim hart an der Gränze des Stammes Ephraim; mit der Angabe hier, daß Ephraim an der Gränze der Wüſte lag, ſtimmt zuſammen, daß Abſalom dort ſeine Schafherden hat — מִדְבָּר Wüſte heißt ja eigentlich Trift —; der Name Baal Hazor konnte um ſo leichter abgeworfen werden, da er nicht eigentliches Nomen proprium iſt, ſondern Bezeichnung des Ortes nach dem darin vorhandnen Landgute (Geſenius: villam habens), welches in der Erzählung in den Büchern Samuelis grade beſonders in Betracht kam. Daß der Name Baal Hazor in der Zeit Jeſu nicht mehr vorhanden war, erhellt daraus, daß Joſephus dafür Baalſephon ſetzt, den ihm geläufigen Namen der Aegyptiſchen Stadt, und dies Baalſephon in das Ephraimitiſche Gebiet verlegt. Das konnte ihm nicht begegnen, wenn der Ort noch unter dieſem Namen vorhanden war. — Ephraim lag in der Gegend „nahe der Wüſte." Das war der Grund, weshalb Jeſus grade dieſe Oertlichkeit wählte. Die Wüſte bildet den Gegenſatz gegen die Oeffentlichkeit, die παρρησία. Sie iſolirte den Ort und ſchloß ihn von dem menſchlichen Verkehr aus, bot

auch eine Zuflucht dar bei herannahender Verfolgung und Gelegenheit noch größere Abgeschiedenheit zu suchen. Einen Anklang an diesen Aufenthalt Jesu (vgl. zu dem διέτριβε 3, 32) bei und in der Wüste haben wir in Matth. 24, 26. Auch früher hatte Jesus sich zu Zeiten in die Wüste begeben, Luc. 5, 16. Daß Jesus sich hier in die Wüste zurückzieht war der Anfang des Endes, ein Vorspiel der Erfüllung von 5 Mos. 32, 20: „und er sprach: ich will mein Angesicht vor ihnen verbergen, ich will sehen was ihr Ende", und von Hos. 5, 6: „mit ihren Schafen und ihren Rindern werden sie gehen zu suchen den Herrn und ihn nicht finden, er entzog sich ihnen." Der Artikel in ἡ ἔρημος steht generisch (vgl. Apgsch. 21, 38) bezeichnet nicht eine bestimmte Wüste, sondern die Wüste im Gegensatze gegen andere Localitäten. Gemeint ist die Wüste, welche nach Jos. 16, 1 „von Jericho aufsteigt auf den Berg von Bethel", das Gebirge in der Umgegend von Bethel. „Diese Wüste, bemerkt Keil, ist keine andere als die, welche in C. 18, 12 die Wüste von Bethaven genannt wird, da Bethaven östlich von Bethel lag." Derselben Wüste wird auch in Jos. 8, 15. 24 gedacht. Epiphanius gedenkt in Bd. 1 S. 133 eines Mannes, der ihn begleitet habe in der Wüste von Bethel und Ephraim, da er zum Berglande heraufzog von Jericho (συνοδεύσαντός μοι ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Βαιθὴλ καὶ Ἐφραὶμ ἐπὶ τὴν ὀρεινὴν ἀνερχομένῳ ἀπὸ τῆς Ἱεριχοῦς). Das ist wol derselbe Weg, den später Jesus nahm, da er von Ephraim nach Jerusalem zurückkehrte. — Johannes beschreibt nun im Folg. den Eindruck, welcher dadurch hervorgerufen wurde, daß Jesus sich aus der Oeffentlichkeit in die Stille zurückgezogen hatte.

V. 55. „Es war aber nahe das Passa der Juden und es zogen Viele herauf nach Jerusalem aus der Landschaft vor dem Passa daß sie sich reinigten." Aus Apgsch. 21, 24. 26 ersehen wir, daß solche Reinigung zunächst in äußerlichen Ceremonien bestand. Bei tieferen Gemüthern aber waren diese nur Symbol der Heiligung der Herzen, Jac. 4, 8. 1 Petr. 1, 22. 1 Joh. 3, 3. Eine bestimmte Vorschrift des Gesetzes in Bezug auf solche Reinigung vor dem Passa liegt nicht vor. Die Aufforderung zu einer Vorbereitung auf das höchste und heiligste Fest lag aber in

der Natur der Sache und sie wurde zudem durch eine Reihe von geschichtlichen Vorbildern empfohlen, welche die Lehre enthielten, daß jedem Nahen zu Gott, jeder Empfangnahme seiner Gnaden eine würdige Vorbereitung vorangehen muß. In 1 Mos. 35, 2 spricht Jacob zu den Seinen, da er mit ihnen nach Bethel ziehen will um dort einen feierlichen Gottesdienst zu halten: „reinigt euch und wechselt eure Kleider." In 2 Mos. 19, 10. 11 heißt es: „Und der Herr sprach zu Mose: gehe zu dem Volke und heilige sie (LXX: καὶ ἁγνισον αὐτούς) heute und morgen und laß sie ihre Kleider waschen. Und also werden sie vorbereitet seyn am dritten Tage; denn am dritten Tage wird der Herr herabsteigen auf den Berg Sinai vor den Augen alles Volkes." In Jos. 3, 5 spricht Josua zu dem Volke: „heiligt euch (LXX: ἁγνίσασθε) denn morgen wird der Herr in eurer Mitte Wunder thun." Daß die in diesen St. zu Grunde liegende allgemeine Lehre auch auf das Passa angewandt wurde, ersehen wir aus 2 Chron. 30, 16—20. Da wird es als eine durch die Umstände entschuldigte Ausnahme bezeichnet, daß damals auch solche, die sich nicht gereinigt und vorbereitet hatten, zu der Passafeier zugelassen wurden. „Wenn die Juden — sagt Lyser — sich einige Tage vorbereiteten auf den Genuß des schattenhaften Passas, wie vielmehr wird dann ernstes Gebet und sorgfältige Vorbereitung von den Christen erfordert, welche dem geheimnißvollen Tische nahen wollen, auf welchem das wahre Passa des N. T. dargeboten wird", vgl. 2 Cor. 7, 1.

V. 56. „Sie suchten nun Jesum und sagten untereinander im Tempel stehend: was dünket euch? daß er nicht auf das Fest kommen wird?" Den Ausgangspunct bildet die Thatsache der Verborgenheit Jesu. Danach ist ihnen, „der gemischten Menge, welche in Sachen der Religion wankt und schwankt", zweifelhaft ob Jesus auf das Fest kommen wird, das Nichtkommen wahrscheinlicher. „Wartet nur ein wenig ihr Guten, bemerkt Lyser, so werdet ihr sehen wie er in voller Oeffentlichkeit und Feierlichkeit in die Stadt einzieht." Es liegt in dem Berichte des Johannes über den Eindruck, welchen die Verborgenheit Jesu machte, eine gewisse leise Ironie. Es ist nicht anders, als wenn sie sich

darüber beriethen ob die momentan hinter Wolken verborgne Sonne auch wohl wieder hervorkommen wird. Wir haben zwei Fragen vor uns: was dünket euch von seiner Verborgenheit? dünket euch etwa daß er nicht auf das Fest kommen wird? Vgl. Winer S. 451. Wenn man nur eine Frage annimmt und erklärt: was muß wohl die Ursache seyn, daß er nicht auf das Fest kommt, so zerstört man den Zusammenhang mit V. 54 und übersieht zugleich die Zeitverhältnisse. Es war noch lange vor dem Feste und Jesus konnte noch kommen. Für diese Zeit paßt nur die Erörterung ob er wohl kommen wird.

V. 57. „Es hatten aber auch die Hohenpriester und die Pharisäer ein Gebot gegeben, daß, wenn jemand wisse, wo er ist, er es anzeige, auf daß sie ihn greifen möchten." Das auch ist nicht zu übersehen. Im Vorigen der Eindruck, welchen die Verborgenheit Jesu auf die Menge machte. Hier die Maßregeln, zu welchen die geistlichen Oberen dadurch veranlaßt wurden. Nicht blos das Volk, sondern auch diese zogen aus der momentanen Verborgenheit Jesu den Schluß daß er sich ganz der Oeffentlichkeit entziehen wolle und schritten demgemäß gegen ihn ein, in der Zuversicht daß die Maßregel, wenn sie auch keinen handgreiflichen Erfolg habe, jedenfalls Jesum als einen lichtscheuen Verführer brandmarken werde. Wie mußten sie sich schämen, als Jesus plötzlich wieder frank und frei hervortrat!

C. 12

beschäftigt sich mit den Begebenheiten der letzten sechs Tage vor dem letzten Passa Jesu. Zuerst in V. 1—8 die Salbung Jesu in Bethanien. Johannes ist es nicht um das Ganze der Thatsache nach allen ihren einzelnen Umständen zu thun, sondern nur um eine Reihe von Ergänzungen zu seinen Vorgängern. Den Grundbestand der Thatsache recapitulirt er ganz kurz aus diesen, möglichst mit Beibehaltung ihrer Worte. Die Zusätze sind: die Zeitbestimmung des Mahles; sein Zusammenhang mit der Auferweckung des Lazarus; der Name des Weibes, welche Christum

ſalbte; der Name des Jüngers, welcher die Oppoſition gegen die That der Maria in dem Kreiſe der Apoſtel hervorrief, verbunden mit einer Bemerkung über ſein Motiv.

V. 1. „Jeſus nun kam ſechs Tage vor dem Paſſa nach Bethanien, wo Lazarus war, der Geſtorbene, welchen Jeſus aus den Todten erweckt hatte." Die Erzählung ſchließt ſich mit οὖν an das Ende des vorigen Cap. an. Jeſus beſchämte die in C. 11, 55—57 erwähnten Gedanken und Machinationen, die ihren Ausgangspunct in ſeiner Verborgenheit hatten, durch die That, dadurch, daß er zur rechten Zeit wieder in der größten Oeffentlichkeit hervortrat, und machte ſie zu nichte. — In Bezug auf πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα, zuvor um ſechs Tage in Bezug auf das Paſſa, vgl. zu 11, 18. — Welchen Weg nahm Jeſus von Ephraim nach Bethanien? Johannes ſchweigt darüber. Wir müſſen alſo erwarten, daß ſchon in den erſten Evangelien Aufſchluß gegeben iſt und dieſe Erwartung findet ſich beſtätigt. Die Vorgänger des Johannes ſtimmen darin überein, daß Jeſus auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem über Jericho kam, vgl. Matthäus, bei dem der Bericht über dieſe letzte Reiſe Jeſu in C. 20, 17 f. beginnt, C. 20, 29, Marc. C. 10, 46 (der Anfang des Berichtes in V. 32), Luc. 19, 1 (der Anfang in C. 18, 31). Aus den erſten Evangelien erkennen wir auch den Grund, weshalb Jeſus den Umweg über Jericho machte. Die Zeit der Verborgenheit, Joh. 11, 54, war abgelaufen, Jeſus wollte in voller Oeffentlichkeit in Jeruſalem einziehen. Zu dem von ihm beabſichtigten feierlichen Einzuge war eine zahlreiche Begleitung erforderlich. Um dieſe zu gewinnen wählte Jeſus den Weg über Jericho. Dies lag an der gewöhnlichen durch Peräa führenden Pilgerſtraße. So wie Jeſus in dieſe einbog, ſammelten ſich um ihn große Volkshaufen, Matth. 20, 29, vgl. Mc. 10, 46. Lc. 18, 36. 19, 3. Dieſe, die ohne Zweifel noch an demſelben Tage nach Jeruſalem kamen, an dem Jeſus in Bethanien einkehrte, verbreiteten dort die Nachricht von ſeinem Kommen, ſetzten die ganze Stadt in Bewegung, und veranlaßten, daß Viele ſchon am Sabbath nach Jeruſalem kamen, noch Mehrere am Sonntag ihn einholten. Der Umweg kann hienach nicht in Betracht kommen. Vielleicht hatte

sich auch Jesus mit seinen Jüngern in der letzten Zeit nicht mehr in Ephraim aufgehalten, sondern die völlige Einsamkeit der Wüste aufgesucht, welche sich von Ephraim nach Jericho hinzog, vgl. zu 11, 54. — Wie sind die sechs Tage zu berechnen? Passa wird in dem Gesetze nur von dem Passalamm gebraucht und findet sich bei Matthäus und Marcus nur von dem Passamal. Sollte es auch hier das ganze Fest bezeichnen, so könnte doch jedenfalls das Fest seinen Anfang nur von dem Passamale nehmen, dessen Name auf das Ganze des Festes übergegangen war. Zur Gewißheit wird dies durch C. 13, 1. Da nimmt das „Fest des Passa" mit dem Passamale seinen Anfang. Die Bestimmung dort ist von um so entscheidenderer Bedeutung, da sie sich an die unsere anschließt und auf dieselbe zurückbezieht. Das Passamal nun gehörte dem Abend des 14 Nisan an, der nach Jüdischer Zeitrechnung zugleich den 15 anfängt. Das Passamal fiel damals auf den Donnerstag Abend. Rechnen wir von da sechs Tage zurück, so kam Jesus am Abend des Freitag des 8 Nisan nach Bethanien, der nach Jüdischer Zeitrechnung (3 Mos. 23, 32) zugleich den 9 anfing, noch ehe die Sabbathsruhe des Sonnabends angefangen hatte. Der erste Tag ging von Freitag Abend bis Sonnabend Abend, der zweite von Sonnabend Abend bis Sonntag Abend u. s. w. Das Mahl Jesu muß dem Tage der Ankunft angehören, denn sonst schwebt das „am folgenden Tage" V. 12 in der Luft, was bei der chronologischen Weise des Johannes undenkbar ist und um so weniger der Fall seyn darf, da Johannes grade diejenigen Puncte in der Leidenswoche chronologisch bestimmt, welche in den ersten Evangelien unbestimmt gelassen waren. Das Mahl war ohne Zweifel die Hauptmahlzeit des Sabbathtages. Der Einzug in Jerusalem erfolgte am Sonntage: der zweite Tag ging nach Jüdischer Zeitrechnung von Sonnabend Abend bis Sonntag Abend. Jesus hielt sich in Bethanien mindestens 36 Stunden auf. Mit Unrecht ist behauptet worden, daß die gegebne Chronologie mit der Heiligkeit des Sabbath in Widerspruch trete. Der Sabbath wird noch jetzt von den Juden mit Vorliebe zu Gastmalen benutzt. Die Speisen werden aber vorher zubereitet, ja der ganze Tisch muß bereits

Die Mauergrenze wurde also als Regel
konnte Bethanien einen Sabbathweg für
salems entfernt sein, obwohl es von den Ma
weniger als 15 Stadien entfernt war", Wie
Bethanien nicht weiter von Jerusalem als
entfernt war, erhellt aus Luc. 24, 50—53 v
Hienach konnte der Sabbath auch die Juden
Bethanien zu kommen um Jesum zu sehen,
berichtet wird. — Die andern Evangelisten
drücklich des Aufenthaltes Jesu in Bethanien
Jerusalem. Aber daß er dort vorübergegang
nachten, ist schon deshalb unwahrscheinlich, w
Angaben Jesus sich während der letzten Lebe
lebens von Jerusalem Abends nach Bethanie
Matth. 21, 17. Mc. 11, 11. 12, und bei
Jesus hatte in Jericho bei Zachäus übernac
ziemliche Tagereise gemacht, da er in Beth
ist unwahrscheinlich, daß er erst bei Betha
rusalem gegangen, und dann erst nach Beth
sey. Eine bestimmte Andeutung eines Aufen
vor dem Einzuge in Jerusalem liegt vor in
ἐγγίζουσιν εἰς Ἱερουσαλὴμ, εἰς Βηθφαγὴ κα
ὄρος τῶν ἐλαιῶν, und Luc. 19, 29. Bethp
bilden in diesen St. eine geographische Einh

und Lucas findet bei Johannes nur ihre Ausführung. — Warum aber haben die ersten Evang. nicht ausdrücklich über den Aufenthalt Jesu in Bethanien vor dem Einzuge berichtet? Die Antwort ist: weil ihnen für diesen Aufenthalt kein Inhalt blieb. Die Salbung hatte Lucas in C. 7 schon außer der Zeitordnung mitgetheilt als Beleg zu der Selbstbezeichnung Christi als des Freundes der Zöllner und Sünder. Matthäus schickt den Bericht über sie in C. 26, 6f. unmittelbar dem Berichte über den Verrath des Judas voran. Er gibt ihn ohne alle Zeitbestimmung. Das dem τότε in V. 3 entsprechende τότε folgt erst in V. 14. Ebenso verfährt Marcus in C. 14, 3—9. Der Bericht über die Salbung ist bei beiden offenbare Einschaltung. Er trennt den Bericht über die Berathungen der Hohenpriester von der Erzählung, wie sich Judas ihnen als Werkzeug anbot. Die beiden Evangelisten haben die chronologische Ordnung zu Gunsten einer Sachordnung unterbrochen und die Thatsache aufgespart um sie also verwenden zu können. Der Grund, weshalb die Thatsache von ihnen grade hier eingeordnet wird, ist nicht etwa mit Vielen nach dem Vorgange des Augustinus darin zu suchen, Judas sey in Veranlassung der Salbung und der von Jesu gebilligten Verschwendung voll Hasses und Unwillens geworden und habe den Gedanken des Verrathes gefaßt. Denn daß Judas von jener Thatsache Anlaß zu dem Verrathe genommen habe, ist eine bloße Fiction, eine bestimmte Angabe führt nirgends darauf. Ganz entscheidend aber ist, daß nach jener Hypothese sein Name bei Matthäus und Marcus genannt seyn müßte, was aber erst bei Johannes geschieht. Die beiden ersten Evangelisten schicken vielmehr die Erzählung von der Salbung unmittelbar dem Berichte über den Verrath des Judas voran, um den Schatten des Verräthers durch das Licht der Maria stärker hervortreten zu lassen. Der Geiz des Judas, der Christum für dreißig Silberlinge verkauft, bildet den Contrast gegen die ἀπώλεια der Maria für Christum. Sie gibt das Ihre für Christum hin, wahrscheinlich den letzten Rest ihres Vermögens, vgl. das ὃ ἔσχεν αὕτη ἐποίησε Mc. 14, 8, Judas dagegen macht selbst Christum zu Gelde. Dem chronologisch unbestimmten Aufent-

halte Jesu in Bethanien, über welchen auch die ersten Evangelien berichten, weist Johannes hier nur seine bestimmte Stelle an. — Bethanien wird als der Ort bezeichnet, wo Lazarus war. Dieser war seit seiner Erweckung die Hauptperson in Bethanien. Daß er dort war, veranlaßte wahrscheinlich Jesum besonders dort einzukehren — das Gedächtniß des Wunders sollte dadurch aufgefrischt werden —, veranlaßte das Gastmal, welches diese Thatsache feierte, veranlaßte die Menge Jesum dort aufzusuchen, V. 9. Daß Jesus den Lazarus aus dem Grabe gerufen, führt ihm die ihn einholende Menge aus Jerusalem entgegen, V. 17. 18. Die Personalbezeichnung des Lazarus hat eine feierliche Breite, welche den Leser bei dieser Person und der hohen Bedeutung desjenigen, was an ihm geschehen war, festhalten soll. Darin konnten sich manche Abschreiber nicht finden. Viele ließen ὁ τεθνηκώς als überflüssig aus, andere ὁ Ἰησοῦς.

V. 2. „Sie machten ihm nun dort ein Gastmal und Martha diente, Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm zu Tische lagen." Die Redensart: ein Gastmal machen, steht gewöhnlich von einem größeren feierlichen Mahle, vgl. Mc. 6, 21. Luc. 14, 12. 16. 17. An ein solches ist auch hier zu denken. Das Mahl diente zur Feier der Auferweckung des Lazarus. Die Ankunft Jesu wurde ohne Zweifel erwartet. Alles war zu dem Gastmal vorbereitet, die Gäste geladen. Daß Martha die Wirthin in ihrem eignen Hause machte, zeigt Luc. 10, 38. 40, vgl. Matth. 8, 15. Mc. 1, 31. Für eine vornehme Frau wäre es nicht passend gewesen solchen Dienst in einem anderen Hause zu verrichten. Martha, die Herrin, die eine Schaar von Dienerinnen unter sich hatte, übernahm ihn gewiß auch in ihrem eignen Hause nur unter so außerordentlichen Umständen. Wo „der Herr" anwesend ist, der in V. 26 spricht: „wenn jemand mir dienet, so wird der Vater ihn ehren", da ist es passend, daß die Herrin diene. Daß Lazarus unter den Gästen war, hatte theologische Bedeutung, war ein Beweis der Wahrheit und Größe des Wunders. Vollständige Herstellung in das diesseitige Leben, nicht etwa bloße Verwandlung eines Todten in einen Kranken, wurde schon durch die vorbildliche Bedeutung der Thatsache erfordert.

V. 3. „Maria nun nahm ein Pfund Salbe von unverfälschter kostbarer Narde und salbte die Füße Jesu, und trocknete mit ihren Haren seine Füße, das Haus aber ward voll von dem Geruche der Salbe." Das ganze Bezeigen der Maria ist wie Chrysostomus anerkennt, das einer „zerknirschten Seele." Wichelhaus in dem Comm. zur Leidensgeschichte sieht sich zu der Bemerkung genöthigt: „Sie muß in ähnlicher Gemüthsbeschaffenheit gewesen seyn, wie die Sünderin in Luc. 7." Daß sie die Füße Jesu salbt, daß sie ihr Har auflöst, was bei den Juden für eine große Schande galt, daß sie damit die Füße Jesu abtrocknet, das zeigt uns in ihr die Sünderin und Büßerin. Wichelhaus, der dies anerkennen mußte, suchte vergeblich nachzuweisen, daß über eine schwere Versündigung der Maria in C. 11 berichtet werde. — Der Narde, welcher Plinius den ersten Rang unter den Salben zutheilt (h. n. 12, 26: de folio nardi plura dici par est, ut principali in unguentis) hatte unter den ersten Evang. nur Marcus in C. 14, 3 gedacht. Matthäus redet nur im Allgemeinen von kostbarer Salbe. Das Pfund hier entspricht dem „Alabastergefäß" bei Matthäus und Marcus. Nach Böckhs metrologischen Untersuchungen war λίτρα nicht blos ein Gewicht, 12 Unzen, sondern auch ein Maß für Flüssigkeiten. Ein Gefäß, welches zwölf Gewichtsunzen Wasser enthielt, war die libra mensuralis, das metrische Pfund für Flüssigkeiten. Die Salbenvasen waren nun wahrscheinlich so eingerichtet, daß sie grade ein solches metrisches Pfund enthielten. Πιστικός wird nicht mit mehreren in der Bed. flüssig genommen werden dürfen, denn ein solches von πίνω abgeleitetes Adject. kommt nicht vor und trinkbar für flüssig wäre seltsam, man wird es vielmehr mit den alten Griech. Ausl. erklären müssen: was Vertrauen verdient, zuverlässig, ächt. In dem Sprachgebrauche der classischen Schriftsteller kommt πιστικός nicht vor. In der gewöhnlich angeführten Stelle des Aristoteles in der Rhetorik wird jetzt πειστική gelesen. Doch findet sich in einer Attischen Inschrift bei Böckh corp. inscript. 1 p. 382 ein Πιστοκράτης Πιστικοῦ: die beiden Eigennamen des Vaters und des Sohnes sind wahrscheinlich gleichbedeutend. In der späteren Gräcität heißt πιστικός, der

Vertrauensmann, der, welchem die Sorge für das Schiff anvertraut wird, dann auch der, welcher für die Herde einstehen muß und mit der Sorge für sie betraut ist. Es ist wahrscheinlich ein Ausdruck des gemeinen Lebens, bei Waren speciell ein kaufmännischer terminus technicus. Gesichert wird die Erklärung dadurch, das grade bei der Narde so viele Fälschungen stattfanden. Plinius B. 12 c. 26 sagt: adulteratur et Pseudonardo herba — — Sincerum quidem levitate deprehenditur. Ferner 13, 1: Conveniet meminisse herbarum quae nardum Indicum imitentur, species novem a nobis dictas esse: tanta materia adulterandi est. Tibull redet von der nardus pura. Galen bedient sich des Ausdruckes ἀχέραον. Den Preis der ächten Narde gibt Plinius 12, 26 zu hundert Denaren das Pfund an. Doch kann das nicht der höchste Preis seyn, da Plinius der Narde die erste Stelle unter den Salben zutheilt, den Preis einer Salbe aber, deren er unmittelbar vor dem Nardenöl gedenkt, zu 25—300 Denaren bestimmt, vgl. V. 5.

V. 4. „Spricht nun einer von seinen Jüngern, Judas Simons Sohn, Ischarioth, der ihn verrathen wurde, V. 5: warum wurde diese Salbe nicht verkauft um dreihundert Denare und den Armen gegeben?" Das εἷς ἐκ τῶν μαθ. αὐτοῦ sieht zurück auf des Matth.: οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, nicht als Berichtigung, sondern als Ergänzung. Daß Judas nur als der Anstifter bezeichnet werden soll, zeigt die an eine Mehrheit gerichtete Anrede in V. 8. Was Judas vorbringt war so scheinbar und plausibel, daß was die andern Evangelisten berichten sich ziemlich von selbst versteht. „Für üppige Mahlzeiten und verschwenderische Gelage — bemerkt Wichelh. — mochte eine solche Salbung an ihrem Orte scheinen, aber welchen Zweck konnte doch ein solcher Luxus bei Jesu haben? Welcher besonnene Mann hätte diesem Urtheile des Judas nicht beistimmen sollen?" Zur bloßen Personalbezeichnung und Unterscheidung von dem andern Judas reichte das Σίμωνος schon hin. Der Beiname Iskariotes, der Mann der Lügen, wird gesetzt, weil Judas sich hier in der durch ihn ausgedrückten Eigenschaft bewährte, seinen Geiz und sein Diebsgelüste hinter dem guten Scheine der Sorge für die Armen verbarg,

vgl. V. 6. Auch das: „der ihn verrathen wurde" hat sachliche Bedeutung. Indem er aus Habsucht sich ereiferte über die Liebe zu Jesu, zeigte er sich als einen würdigen Candidaten des Verrathes Jesu aus Habsucht. Dreihundert Denare, etwa 60 Thaler, das war für die Jünger eine große Summe. Es ist characteristisch für Judas, den Typus der späteren Geldjuden, daß er den Preis einer Sache so genau kennt, die ihn gar nichts angeht. Hätten wir auch den Bericht des Johannes nicht, so läge es doch nahe diese Schätzung, die sich auch bei Marcus findet, auf Judas zurückzuführen.

V. 6. „Er sagte dies aber nicht weil er sich um die Armen kümmerte, sondern weil er ein Dieb war und den Kasten hatte und was hineingelegt ward trug." Βαστάζειν heißt im N. T. stets tragen, auch in C. 20, 15, wo nur durch den Zusammenhang das tragen näher als wegtragen bestimmt wird. Für an sich nehmen, entwenden steht βαστάζειν überhaupt nie Pleonastisch steht ἐβάσταζε nicht, wenn das Verbum in seiner gewöhnlichen Bedeutung tragen genommen wird. Das Neue liegt in dem τὰ βαλλόμενα, welches den Inhalt des Kastens angibt, zeigt wodurch er gefüllt wurde, durch milde Gaben. Dieser nothwendige Zusatz erforderte ein neues Verbum. Daß Judas die Kasse hatte wird auch in C. 13, 29 angemerkt, woraus wir ersehen, daß aus dem Kasten theils die eignen Bedürfnisse der Gesellschaft bestritten, theils den Armen Gaben gereicht wurden. Die Beiträge kamen nach Luc. 8, 3 besonders von Frauen. Wenn Judas den Kasten hatte und die Beiträge trug, so hatte er gute Gelegenheit zu Entwendungen. Der Verdacht solcher war gewiß schon längst durch die auffallendsten Thatsachen nahe gelegt. Seine Mitjünger aber meinten nach dem Gesetze der Liebe diesen entsetzlichen Verdacht unterdrücken und seine Rechtfertigungen gelten lassen zu müssen, so wenig plausibel sie auch waren. Nach seinem Verrathe traten alle Verdachtsgründe in volle Kraft. — Es wird kaum verkannt werden können, daß die Einrichtung des Kastens in Beziehung steht auf 2 Chron. 24, 8 f., die einzige St., in der γλωσσόκομον in der Alex. Uebers. vorkommt. Nach dieser St. wurde auf Befehl des Königes Joas eine Lade gemacht und im Vorhofe des

Tempels aufgestellt, in diese lieferten Fürsten und Volk freudig ihre Tempelsteuer ein, ἐνέβαλον εἰς τὸ γλωσσόκομον, vgl. βάλλειν vom Einwerfen einer Gabe in den Gotteskasten Mt. 27, 6. Mc. 12, 41. Lc. 21, 1. Jesus erklärt in Matth. 17, 26 daß er als Sohn Gottes von Gott und Rechtswegen von der Tempelsteuer frei sey. Durch die Nachbildung der Einrichtung in 2 Chron. 24 nahm er für sich in Anspruch, was dort Jehova gewidmet wurde. Die Negation in Matth. 17 und die Position ruhen auf gleichem Grunde. Es war im eigentlichsten Sinne ein Gotteskasten, der Diebstahl daraus ein Gottesraub. Christus traf diese Einrichtung im Vorbilde für seine Kirche. Origenes nennt den kirchlichen Almosenpfleger τὸν τῆς ἐκκλησίας ἔχοντα γλωσσόκομον. — Wir lesen nicht, daß Jesus dem Judas den Kasten übergab, wahrscheinlich drängte er sich dazu ihn zu tragen und Jesus ließ dies geschehen. Wie konnte er dies, da er als der Sohn Gottes wußte, was in dem Menschen ist, 2, 25, da er namentlich das Herz des Judas von Anfang an durchschaute, vgl. zu 6, 71? Mit vollem Rechte antwortet Lampe auf diese Frage: „Es gehört zu den anbetungswürdigen Wegen der göttlichen Vorsehung in Bezug auf die Sünde, daß die Sünder in Umstände versetzt werden, in denen ihre Bosheit hervorbrechen muß." Jesus überließ dem Judas die Kasse nicht obgleich, sondern weil er ein Geizhals war. Die in dem: „führe uns nicht in Versuchung", wie in allen Bitten des Vaterunsers liegende Verheißung gilt nur für die Gutwilligen. Daß Judas kein solcher war, das gab sich darin zu erkennen, daß er sich zu der Kassenführung herandrängte. Wäre er guten Willens gewesen, so würde er bei seinem Hange zum Geize alle Geldsachen möglichst von sich fern gehalten haben. Da er dem Geize diente, so gehörte es zu seinem Verhängniß, daß ihm die Kasse überlassen wurde. Die Criminalgeschichten bieten in dieser Beziehung die mannigfachsten Analogien dar. Die meisten Verbrecher werden es durch die ihnen dargebotene Gelegenheit. Durch die merkwürdigste deutlich auf Gottes Finger hinweisende Verkettung von Umständen wird oft was in ihnen schlummert wachgerufen. Die Bewahrung vor solcher Versuchung würde sie nicht besser machen,

würde nur die Sünde verhindern zur völligen Reife und zum Ausbruche zu kommen, was die Bedingung gründlicher Heilung ist, wenn eine solche noch möglich, sonst aber die Grundlage des Gerichtes. Daß Jesus die Entwendungen des Judas bemerkte, daran zweifeln würde zugleich heißen an seiner Gottheit zweifeln. Die Schändlichkeit des Geizes hatte er seinen Jüngern mehrfach ohne Zweifel mit besonderer Beziehung auf Judas vorgestellt. Dabei blieb er stehen. Da Judas kein hörend Ohr hatte, so wollte er in die Entwickelung seiner Sünde nicht gewaltsam eingreifen. Er mußte sein Geschick vollenden.

V. 7. „Jesus nun sprach: Lasse sie, für den Tag meiner Bestattung hat sie es aufbewahrt." Schon die Milde Jesu weist uns darauf hin, daß, wie die andern Evangelisten ausdrücklich berichten, solche mitbetheiligt waren, welche sanft angefaßt werden mußten, deren Bedenken nicht aus bösem Herzen hervorging. Bestattung ist nicht das Begräbniß selbst, sondern die Vorbereitung zu demselben. Der Tag oder die Zeit der Bestattung ist schon jetzt vorhanden, da der Tod Jesu in naher Aussicht steht. Man hat keinen Grund blos an eine providentielle Fügung zu denken, das Aufbewahren und Salben für „einen unbewußten prophetischen Act" zu erklären, und mit Stier zu bemerken: „Maria will dem Herrn blos eine Gastmalsehre thun und denkt selber nicht dabei an Begraben oder Balsamiren." Es ist vielmehr von vornherein wahrscheinlich, daß der Gedanke des nahen Todes Jesu die Seele der Maria erfüllte, sie veranlaßte die Salbe, die sie sonst wohl zum Besten der Armen verkauft hätte, zum zukünftigen Gebrauche aufzubewahren, und sie bei der Salbung leitete. Was Jesus schon in Galiläa ausgesprochen, Matth. 16, 21, was er seinen Jüngern beim Antritt dieser seiner letzten Reise so nachdrücklich gesagt hatte, Mt. 20, 17. Mc. 10, 32—34. Luc. 18, 31—34, was selbst seinen Feinden nicht unbekannt geblieben war, Mt. 27, 63, das konnte Maria nach der ganzen Stellung, die sie einnahm, nicht verborgen seyn. Sie, welche an dem Munde Jesu hing, Lc. 10, 39, hatte es tief in ihr Herz geschlossen. Ihre Ueberschwenglichkeit in der Ehrung Jesu hatte zum Theil in dem Bewußtseyn ihren Grund, daß es die letzte Ehre war, die sie ihm

ist gegen die [illegible] Erklärung der Sep.
Ev., wonach das Ganze der Salbe damals
grade die Verschwendung bildete ja den Aus
Mt. 26, 12. Mc. 14, 8, wonach Maria Chri
gesalbt hat, gegen Mc. 14, 6, wo das ἄφετε
für sich bildet, auch gegen den Gebrauch des
Evangelien, welches gewöhnlich eine kurze Al
erklärt: laß sie für den Tag meiner Bestattung
αὐτό bezieht sich gar zu deutlich auf μύρον und
spricht auch Mc. 14, 8. Τηρεῖν steht grade

V. 8. „Denn die Armen habt ihr al
aber habt ihr nicht allezeit." Jesus spielt a
„nicht wird aufhören der Dürftige aus der
biete ich dir: öffnen sollst du deine Hand dei
Elenden und deinen Dürftigen im Lande",
nicht im Widerspruche steht: „kein Dürftiger u
Denn da wird im Ganzen und Großen gered
als Regel bezeichnet, die natürlich Ausnahr
das: „mich habt ihr nicht immerfort" nicht
bei euch alle Tage" in Widerspruch steht, be
rung. Die Worte Jesu zeigen, daß man f
muß das gemeine Utilitätsprincip in der Kirch
Was vom Standpuncte dieses Principes aus
erscheint, da kann als Ausdruck dankbarer L

In V. 9—11 die Bewegung, welche die Ankunft Jesu in Jerusalem hervorbringt.

V. 9. „Es erfuhr nun eine große Menge von den Juden, daß er dort war, und sie kamen, nicht wegen Jesu allein, sondern daß sie auch Lazarus sähen, den er von den Todten auferweckt hatte.“ Es liegt am Tage, daß die Juden hier nicht im feindlichen Sinne stehen, sondern daß dadurch nur die Nationalität bezeichnet wird, vgl. zu 1, 19. Es ist hier von Personen die Rede, die einen Zug zu Christo halten. Es waren vorzugsweise solche, die von auswärts zum Feste gekommen waren, vgl. V. 12. Denn die Einheimischen hätten Lazarus schon früher sehen können. Wenn Jesus sich in Bethanien etwa 36 Stunden aufhielt, so war Zeit zum Kommen für sie genug vorhanden. Die Nachricht von seiner Ankunft in Bethanien war ohne Zweifel unmittelbar nachher durch seine Begleiter nach Jerusalem gelangt.

V. 10. „Es beriethen sich aber die Hohenpriester, daß sie auch Lazarus tödteten. V. 11. Denn viele von den Juden gingen seinetwegen hin und glaubten an Jesum.“ „Auch Lazarus“, nicht weniger als Christus, 11, 53. Solcher, wenn auch nur vorübergehender Gedanke kam den Hohenpriestern, da sie die große Bewegung wahrnahmen, welche unter dem Volke stattfand: ἐσείσθη ἡ πόλις, was Matthäus in C. 21, 10 beim Einzuge Christi bemerkt, galt schon hier. Daß sie Lazarus tödten wollen, zeigt an, daß sie das Wunder seiner Erweckung für ein verabredetes Spiel halten, wie die Pharisäer ja auch die lästige Thatsache der Auferstehung Christi durch die Annahme eines Betruges zu beseitigen suchten. Was Christus gewann, das ging den Hohenpriestern verloren. In ὑπῆγον, welches einfach dem ἦλθον in V. 9 entspricht, wird aber von Lampe zu viel hineingelegt, wenn er bemerkt, es bezeichne das mit Geringschätzung der Priester verbundene Verlassen des priesterlichen Stuhles.

V. 12—19: Der Einzug in Jeruſalem.

Der Apoſtel gibt zuerſt die bei den Früheren fehlende Zeitbeſtimmung des Ereigniſſes. Darauf reſümirt er bis zu V. 15 kurz, was bereits die erſten Evangelien über daſſelbe gebracht hatten. An dies Reſümé ſchließt er ſeine Nachträge. Zuerſt die Bemerkung, daß die ſchon von Matthäus hervorgehobne Beziehung der Thatſache auf Sach. 9 erſt nach der Verherrlichung Chriſti erkannt worden ſey, dann der Zuſammenhang mit der Auferweckung des Lazarus, endlich wie die Phariſäer durch die Thatſache afficirt wurden. Die Gliederung des Abſchnittes wird nur dann begreiflich, wenn man erkennt, daß der Apoſtel erſt recapituliren und dann ergänzen wollte.

V. 12. „Am folgenden Tage viel Volkes, das auf das Feſt gekommen war, da ſie hörten, daß Jeſus nach Jeruſalem kommt, V. 13 nahmen ſie die Zweige der Palmen und gingen aus ihm entgegen und riefen: Hoſianna! Gelobt ſey der da kommt, im Namen des Herrn, ein König Iſraels.“ Am folgenden Tage, nach der Ankunft Jeſu in Bethanien und nach dem noch an demſelben Tage gehaltenen Gaſtmal. Der Einzug erfolgte ohne Zweifel am Sonntag Vormittag. Von dem 10 Niſan wird der Einzug ſchon deshalb nicht losgetrennt werden dürfen, weil an dieſem Tage bei dem vorbildlichen Paſſalamm die Ausſonderung vorgenommen wurde, 2 Moſ. 12, 3. Da Jeſus ſich ſelbſt als das Gegenbild des Paſſa darſtellt, ſo hat er ohne Zweifel in Bezug hierauf den Tag des Einzuges gewählt. Nicht ohne Bedeutung iſt es auch, daß an demſelben Tage das Volk unter Joſua aus dem Jordan heraufſtieg um den Kampf gegen die Cananitiſche Weltmacht zu beginnen, Joſ. 4, 19. Dieſer Kampf iſt das Vorbild des „Gerichtes über dieſe Welt“, welches durch Jeſus, den wahrhaftigen Joſua vollzogen werden ſollte. — Die „große Menge“ beſtand ohne Zweifel vorzugsweiſe aus Galiläern. In der Hauptſtadt, wo ſich der Phariſäiſche Geiſt concentrirte und die ſchon von den Propheten als Mittelpunct des Verderbens bezeichnet wird, Micha 1, 5, war die Zahl der empfänglichen Gemüther eine weit geringere. — Baia ſind an ſich Palmen-

zweige. τῶν φοινίκων wird aber hinzugesetzt, weil dieser botanische terminus technicus in Ländern, wo keine Palmen wachsen, weniger bekannt seyn mochte. „Die Zweige der Palmen" sind einfach Palmenzweige und man hat dem doppelten Artikel hier, wie in so vielen anderen Fällen mehr beigelegt als ihm zukommt. Die Palmen bilden den Gegensatz gegen andere Bäume und die Zweige den Gegensatz gegen andere Theile der Palmen. — Die Bedeutung der Palmenzweige erkennen wir aus 3 Mos. 23, 40. Danach sollen die Kinder Israel am Laubhüttenfeste grüne Zweige von Palmen und andern Bäumen nehmen und sich freuen vor dem Herrn sieben Tage. Der Ritus war also Ausdruck der Freude, deren Gegenstand hier das Kommen des so lange erwarteten herrlichen Königes ist. In der prophetischen Stelle, welche den Mittelpunct der ganzen Thatsache bildet, entspricht dem Tragen der Palmenzweige das: „Freue dich sehr Tochter Zion." Diese Freude fand in den Palmenzweigen ihren körperlichen Ausdruck. Ausdruck der Freude ist das Tragen der grünen Zweige und Palmen auch in 2 Macc. 10, 7. Hand in Hand mit unserer St. geht Apoc. 7, 9. „Wenn man unter den Palmen die Freudenpalmen versteht, die symbolische Anerkennung des Heiles, welches der Name Jesu verbürgt, so stimmen beide Stellen harmonisch zusammen; wie das Volk einst durch dies Symbol seine Heilsfreude ausdrückte, da Jesus der Heiland in das irdische Jerusalem einzog, so nun die Erwählten, da sie in dem himmlischen Zion bei Christo sind." — Der Zuruf des Volkes ist aus Ps. 118, 25. 26: „o Herr hilf doch — gesegnet sey der da kommt im Namen des Herrn", Worte, deren Anwendung hier um so näher lag, da sie auch sonst als Zuruf des Volkes im gottesdienstlichen Gebrauche waren, wie aus Jüdischen Schriften nachgewiesen worden ist. Der Psalm ist ein Danklied der Kirche, die aus tiefer Niedrigkeit durch Gott zur Herrlichkeit erhoben worden. Was im Vorbilde an Israel geschah, bei seiner Errettung aus dem Exil, das sollte im Gegenbilde an Christo, zum Besten Israels, geschehen. — Daß sie in dem Hosianna, hilf doch, um Hülfe für ihren König bitten, nur indirect um Hülfe für sich, im Einklange mit der Weissagung, wonach der König יְשׁוּעָה, gott-

beſchützt iſt, zeigt Matthäus, wonach ſie riefen: „Hoſianna dem Sohne Davids“, ebenſo auch die Correſpondenz des folgenden: „geſegnet ſey.“ Hoſianna mußte in der Zeit, da Johannes ſchrieb, ſchon unter den chriſtlichen Gemeinden, auch den Heidenchriſten eingebürgert ſeyn, weil er es ſo ohne Erklärung gibt, während er ſonſt bei hebräiſchen Wörtern die Dolmetſchung hinzufügt. — In der Grundſt. muß man nach den Accenten verbinden: „geſegnet ſey, der da kommt, im Namen des Herrn“, vgl. außer meinem Comm. auch Hupfeld: der Name des Herrn, ſeine geſchichtlich manifeſtirte Herrlichkeit der Quell des Segens. C. 5, 43: „ich bin gekommen in dem Namen meines Vaters“, gibt keinen hinreichenden Grund ab hier anders zu conſtruiren. Bei Lucas in C. 19, 38 tritt deutlich hervor, daß ἐν ὀνόματι mit εὐλογημένος zu verbinden. Da heißt es: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου, nicht ὁ βασιλεὺς ὁ ἐρχόμενος. — Βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ dient zur näheren Bezeichnung des Kommenden, und eben damit zugleich zur Motivirung des Segenswunſches. Da der Segenswunſch offenbar, wie auch bei Matthäus dreigliedrig ſeyn ſoll, ſo iſt der Sache nach das: „geſegnet ſey“ oder auch das Hoſianna hinzuzudenken. Die Stellen des A. T., in denen der Meſſias als König Iſraels bezeichnet wird, wurden ſchon zu C. 1, 50 angeführt. Chriſtus wird hier zunächſt überhaupt nur als König Iſraels bezeichnet. Iſt er König, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß er auch der König ſchlechthin, der Unvergleichliche iſt. Denn als König kann ihn die Menge nur auf Grund der Anerkennung ſeiner Meſſianiſchen Würde anerkennen. In dem Meſſias aber erwartete das Volk den König, dem kein König gleichet.

V. 14. „Jeſus aber, da er ein Eſelein gefunden, ſetzte ſich darauf, wie geſchrieben ſteht, V. 15: fürchte dich nicht Tochter Zion: ſiehe dein König kommt zu dir, ſitzend auf einem Eſelsfüllen.“ Warum zog Jeſus grade damals feierlich in Jeruſalem ein, im Angeſichte des Leidens und gleichſam zur Eröffnung deſſelben? Die Antwort gibt uns der folgende Abſchnitt. Danach wird ſich Chriſtus grade durch das Leiden als den König bewähren, ſein Tod wird das Mittel der Verwirklichung ſeiner

Herrschaft werden, durch den Tod soll der Fürst dieser Welt herausgeworfen werden und Christus wird, wenn er von der Erde erhöht worden, Alle zu sich ziehen, vgl. V. 23. 24. 31. 32. Diese Verbindung von Leiden und Herrschaft wird schon von Sacharja angedeutet. Der König kommt bei ihm elend und reitend auf einem Esel und eben als dieser Elende redet er Frieden den Heiden und gewinnt die Herrschaft über die ganze Erde. — Der Einzug Christi in Jerusalem hatte auch abgesehen von der Weissagung des A. T., zu der Matthäus und Johannes ihn in Beziehung setzen, seine selbstständige Bedeutung. Ohne diese ließe es sich kaum erklären, daß Marcus und Lucas die Beziehung auf die Weissagung gar nicht ausdrücklich andeuten. Daß Jesus überhaupt feierlich in Jerusalem einzieht, soll bedeuten, daß er nunmehr im Begriffe steht, seine bis dahin mehr verborgen gehaltene Königliche Würde geltend zu machen. Daß er aber auf einem Esel einzieht, soll die Art und Weise abbilden, in der er sich als König geltend machen wird, den Weg der Niedrigkeit, den er betreten wird, im Vorbilde seiner Gemeinde auf Erden, die nimmer vergessen darf, daß ihr Haupt, da er das Reich einnehmen wollte, auf einem Esel einherzog. Der Esel bedeutet die Kreuzesgestalt der Kirche. Das erkannten die alten heidnischen Römer, welche nach Tertullian auf Grund dieser Thatsache die Christen asinarii nannten, besser als oberflächliche Ausleger, welche den Esel zu einem Symbole der Friedfertigkeit machen wollen. In dieselbe Stadt, in welche David und Salomo so oft auf prächtig geschmücktem Maulesel und Rosse, begleitet von einer Menge stolzer Reiter eingezogen waren, zog der Herr auf einem geliehenen, noch niemals zum Reiten gebrauchten Esel, einem erbärmlichen „Eselein." Die Stelle der Decke vertraten ihm die ärmlichen Kleidungsstücke seiner Jünger, sein Gefolge bestand aus solchen, die von der Welt für Pöbel gehalten wurden, auf welche die weisen Pharisäer und reichen Männer in Jerusalem tief herabsahen. Wer kein Auge hatte für die verborgne Herrlichkeit, dem mußte die Sache als eine jämmerliche Comödie erscheinen. Daß der Esel in der Hauptsache im Oriente nicht anders gewürdigt wird, wie bei uns, zeigt Jesus Sirach

30, 24 (33, 25), zeigt auch die Grundstelle Sacharjas, in welcher das Reiten auf dem Esel zusammengestellt wird mit dem Prädicate עני, was nur elend bedeuten kann. Daß ein König auf einem Esel reitet, ist im Oriente überhaupt beispiellos; hier aber reitet der König als solcher bei seinem Königlichen Einzuge darauf, und zwar auf einem bloßen Eselein. Das kann uns rechten Muth machen, wenn das: „du wandeltest ganz ertieft auf Erden", einmal recht wieder in der Führung der Kirche sich bewährt, das muß uns recht warnen für die Kirche nach hohen Dingen zu trachten, das sollten auch diejenigen mehr zu Herzen nehmen, welche gleich damit fertig sind jeden Anstoß in der Schrift gegen ihre Göttlichkeit geltend zu machen. Auch in der Schrift trägt Christus Knechtsgestalt, auch in Bezug auf sie gilt das: „er kommt zu uns geritten auf einem Eselein", und ebenso das: „selig ist der sich nicht ärgert an mir." — Das auffallende εὑρών, da er fand, was nicht passen würde, wenn Jesus den Esel aus Bethanien mitgenommen, hat eine ganze Geschichte hinter sich, die Johannes, der alle Nebenumstände wegläßt und ihr Detail als bekannt voraussetzt, so gut wie ausdrücklich in den früheren Evangelien zu suchen einladet. Das Stichwort mit der ganzen sich daran knüpfenden Geschichte findet sich in diesen früheren Evangelien, vgl. Luc. 19, 30: εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον. V. 32 ἀπελθόντες δὲ οἱ ἀπεσταλμένοι εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς, Matth. 21, 2. Mc. 11, 2. 4. Schon Marcus und Lucas gedenken nur des jungen Esels. Die Erwähnung der Eselin findet sich nur bei Matthäus, der das Auge am schärfsten auf die Erfüllung der altteſt. Weissagung bis in ihre Details hinein gerichtet hat. — Die altteſt. Grundst. Sach. 9, 9 lautet vollständig: „Juble sehr Tochter Zion, jauchze Tochter Jerusalem. Siehe dein König wird kommen dir, gerecht und geschützt ist er, elend und reitend auf einem Esel und auf einem jungen Esel, der Eselinnen Füllen." Die Abweichungen hier hat man sehr oberflächlich daraus ableiten wollen, daß Johannes nur aus dem Gedächtniß citire. Dann würden sie nicht blos in Weglassungen bestehen, das Angeführte würde dann nicht, abgesehen von den ersten Worten, wo die Aenderung, wie sich

gleich zeigen wird, eine absichtliche ist, buchstäblich mit der Grundstelle übereinstimmen. Der Grund der Abweichung ist vielmehr die Absicht auf den Hauptpunct hinzuweisen, auf den es dem Johannes in Bezug auf die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung ankam, das Reiten auf einem jungen Esel. Das elend brauchte Johannes um so weniger herüber zu nehmen, da es sich schon in der Grundst. selbst mit dem: reitend auf einem Esel, deckt. — Statt des: „juble sehr Tochter Zion" der Grundst. hat Johannes: „fürchte dich nicht, Tochter Zion." Dem Sinne nach weicht dies: fürchte dich nicht, nur wenig von der Grundst. ab. Gegenstand der Freude ist in dieser besonders die Erlösung aus der Gewalt des Zwingherrn, der heidnischen Weltmacht. Dies zeigt der Zusammenhang mit V. 8: „und nicht soll ferner über sie kommen ein Dränger, denn jetzt sehe ich mit meinen Augen." Danach ist hinter dem: juble, das: fürchte dich nicht verborgen, Lampe: non nudum gaudium praecipitur, sed tale quod praecedentem timorem exactorum excipiebat. Das juble ist nur die in die Position übergesetzte Negation. Doch hat Johannes nicht auf eigne Hand die Aenderung vorgenommen. Er hat vielmehr das: „fürchte dich nicht" aus Jes. 40, 9 entlehnt: „Auf einen hohen Berg steige dir du Heilsverkünderin Zions, erhebe mit Kraft deine Stimme du Heilsverkünderin Jerusalems, erhebe sie, fürchte dich nicht, sage den Städten Judas: siehe da euer Gott", zugleich aus der von dieser St. Jesaia's abhängigen St. Zeph. 3, 16: „an diesem Tage wird Jerusalem gesagt: fürchte dich nicht": vorher V. 15: „Es entfernet der Herr deine Gerichte, beseitigt deinen Feind, König Israels ist der Herr in deiner Mitte, nicht darfst du ferner dich fürchten." Die Aenderung des: juble sehr, kann um so weniger zufällig sein, da auch Matthäus mit diesen Worten eine bedeutungsvolle Veränderung vorgenommen hat. Er hat dafür aus Jes. 62, 11: εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, indem er auf sinnreiche Weise hinweist auf den Zusammenhang dieser Stellen und den vereinzelten Ausspruch Sacharja's einordnet in den großen Complexus von Gleichartigem. Wir dürfen wohl nicht zweifeln, daß Johannes absichtlich die allgemeine Citirformel καθώς ἐστι γεγραμμένον gewählt hat,

um darauf hinzuweiſen, daß ſich ihm die eine Grundſtelle in einen größeren Zuſammenhang einfügt. — Das: fürchte dich nicht, bezeichnet nach den Grundſtellen die unbedingte Sicherheit des Heiles, an welcher der Blick auf das Elend, in welchem Zion begraben liegt, die ſcheinbare Allmacht ſeiner Feinde nicht irre machen darf. Die Tochter Zion ſoll ſich nicht fürchten trotz der Niedrigkeit ihres Königes, trotz ſeines Leidens. Was die Furcht zu legitimiren ſcheint, das dient in Wahrheit dazu ſie zu beſeitigen. Nicht blos ungeachtet ſeiner tiefen Erniedrigung, nein durch dieſelbe wird der König die Welt beſiegen. Er iſt noch bis auf den heutigen Tag grade dann am Größten, wenn er am Kleinſten zu ſeyn ſcheint, und auch bei den Seinen iſt Sterben der Weg zum Leben. Grade wenn es am tiefſten mit ihnen bergab geht, gilt das: „fürchte dich nicht" am meiſten. — Johannes, indem er die altteſtamentliche Stelle anführt, muß im Einklange mit dem Sprachgebrauche der Apokalypſe hinter der gewöhnlichen Tochter Zion, deren Untergang in Ausſicht ſtand als Jeſus in Jeruſalem einzog — dieſem Einzuge ſelbſt gehört ja das Weinen über Jeruſalem an, über das Lucas in C. 19, 41 berichtet — und erfolgt war, als der Evangeliſt ſchrieb, eine andere verborgen ſchauen, die in der chriſtlichen Kirche forteriſtirt. Das μὴ φοβοῦ zu dem ordinären Zion geſprochen iſt eine Abgeſchmacktheit. Die wahrhaftige Tochter Zion welche der Evangeliſt meint, wurde für den Augenblick repräſentirt durch die Hoſianna rufende Menge. Ihre Grundlage bildeten die an Chriſtum Gläubigen aus den Juden. Sie erhielt Zuwachs durch die Gläubigen aus den Heiden. Es wurde beides, ausgeſchloſſen und eingekindet nach geiſtlichem Maßſtabe. Daß in der Zeit des Evangeliſten die Loslöſung von dem äußerlichen Zion ſchon völlig vollzogen war, zeigt ſchon die Art, wie Johannes von den Juden redet, vgl. zu 1, 19.*)

*) Der richtige geiſtliche Begriff der Tochter Zion, der aufs Mannigfachſte ſchon im A. T. angebahnt iſt, findet ſich ſchon bei Auguſtinus: In illo populo reprobo et coeco erat tamen filia Sion, cui diceretur: noli timere, ecce rex tuus venit sedens super pullum asinae. Haec filia Sion, cui divinitus ista dicuntur, in illis erat ovibus, quae vocem pastoris au-

V. 16. „Dies aber verstanden seine Jünger zuerst nicht, aber als Jesus verherrlicht ward, da gedachten sie, daß dies von ihm geschrieben war und dies sie ihm gethan hatten." Eine ähnliche Bemerkung in C. 2, 22. Das eröffnete Verständniß stand in einem Causalzusammenhange mit der Verherrlichung Christi. Durch diese gewannen die Apostel einen ganz andern Maßstab. Sie sahen, daß hinter der tiefsten Niedrigkeit die höchste Herrlichkeit verborgen seyn kann, daß man die Größe nicht mit der Elle messen darf, sondern an sie ein geistliches Maß anlegen muß. Mit der Verherrlichung Christi ferner war die Ausgießung des Heiligen Geistes verbunden, 7, 39. 14, 26, und in Folge dieser wurden die Jünger auf eine höhere Stufe der Erkenntniß erhoben. Bis dahin wurden ihre Augen durch ihre fleischlichen Messianischen Erwartungen gehalten. Der Act kam ihnen zu ärmlich vor als daß sie darin den Reichsantritt des Königes erblicken sollten, „welcher Frieden redet den Völkern und seine Herrschaft geht von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde", V. 10 bei Sacharja. Seit sie aber gelernt hatten Geistliches geistlich zu beurtheilen, das: „gar heimlich führt er seine Gewalt" zu verstehen, die völlige Differenz des Reiches Christi, dessen Herrlichkeit eine verborgne ist, von den Weltreichen, wurden ihre Augen geöffnet daß sie einen Einblick in den Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung erhielten. Unter das ἐποίησαν fällt besonders die im Vorigen berichtete Thätigkeit des Volkes, die mit zur Erfüllung der Weissagung gehörte, namentlich auch das Hosianna in Correspondenz mit der Bezeichnung des Messias als נושע, gottbeschützt in der Weissagung. Was Christus und auf sein Geheiß die Apostel thaten, kann nicht unter diesen Gesichtspunct gestellt werden, weil es geschah in der Absicht die Weissagung zur Darstellung zu bringen. Wohl aber gehört dahin die freie, nicht auf dem Befehle Christi ruhende Thätigkeit der Apostel, welche die Beziehung auf die

---

dicbant; in illa erat multitudine, quae dominum venientem tanta devotione laudabat, tanto agmine deducebat. Et dictum est: illum agnosce, qui a te laudatur, et noli trepidare cum patitur; quia ille sanguis funditur, per quem tuum delictum deleatur et vita reddatur.

Weissagung nicht erkannten, ferner daß sie den Esel fanden und der Besitzer des Esels ihn willig überließ. Bei dem Verhältniß, in das sich Johannes zu den früheren Evangelien stellt, ist man nicht befugt das ἐποίησαν blos auf das von ihm eingehend Erzählte zu beschränken, man kann die Ergänzung aus den Früheren entnehmen.

V. 17. „Es bezeugte nun die Menge, welche mit ihm war, daß er Lazarus aus dem Grabe gerufen und ihn von dem Tode erweckt hatte." Daß ihr Zeugniß nicht auf eigner Anschauung beruhte, sondern auf dem, was sie von Anderen gehört hatten, zeigt V. 18. Dasselbe erhellt auch aus V. 12, wonach „die Menge" aus solchen bestand, die von auswärts her zum Feste gekommen waren. Augenzeugen der Erweckung des Lazarus konnten diese nicht gewesen seyn. Sie waren zur Zeit der That fern von Jerusalem. Luther, indem er übersetzt: „das Volk aber, das mit ihm war da er Lazarum aus dem Grabe rief und von den Todten auferweckte rühmte die That", folgt der falschen Lesart ὅτε, Vulg. quando, welche ihre Entstehung der falschen Meinung verdankt, daß μαρτυρεῖν, zeugen auf Augenzeugenschaft hinführe. Die allgemeine Grundlage zu dem Besonderen hier haben wir in Luc. 19, 37.

V. 18. „Deshalb war ihm auch die Menge entgegengekommen, weil sie gehört hatten, daß er dies Zeichen gethan hatte." Die Menge hier ist identisch mit der in V. 17. 12. Die Annahme einer doppelten Menge ist ganz aus der Luft gegriffen. In V. 17 was die Menge that, nachdem sie mit Christo zusammengetroffen war, in V. 18 was sie Christo entgegenführte. V. 17 gibt die Ergänzung zu V. 13, V. 18 die Ergänzung zu V. 12. Durch καί wird nicht etwa „der entgegengehende Haufe von dem begleitenden unterschieden", sondern darauf hingewiesen, daß die Auferweckung des Lazarus nicht blos der Gegenstand des Lobpreises bei der Begegnung war, sondern auch das Motiv des Entgegenkommens.

V. 19. „Die Pharisäer nun sprachen zu sich: Ihr sehet, daß ihr nichts ausrichtet, siehe die Welt folgt ihm nach." Zu sich ist s. v. a. zu einander. Die bloßen Gedanken des Herzens

können nicht Object der Geschichtsschreibung seyn. Daß Johannes so genau weiß, was die Pharisäer unter sich verhandelten (vgl. V. 10) führt auf eine Mittelsperson, welche zu beiden Kreisen, dem der Jünger und dem der Pharisäer Beziehung hatte. Als solche stellt sich uns Martha dar, die Frau des Pharisäers Simon, die in den Kreisen ihres Mannes Manches vernehmen mußte, was man sonst geheim hielt. θεωρεῖτε ist nicht fragend zu nehmen, vgl. Apgsch. 21, 20. Ueber den Verdruß der Pharisäer freut sich der Apostel. Das ist der einzige Gesichtspunct, aus dem dieser Vers zu betrachten ist. Ergänzungen, wie die des Grotius: „wir müssen also kräftigere Mittel wählen zur Ausführung des Beschlusses des hohen Rathes" fließen aus Verkennung der Absicht des Johannes. Es ist auch sonst die Weise des Apostels die Erfolge Christi und die Beschämung seiner Gegner mit Vorliebe hervorzuheben. In dem Kampfe des Guten gegen das Böse muß das Wort: „ihr sehet daß ihr nichts ausrichtet", stets von Neuem wahr werden. Daß auch die schwersten Niederlagen der guten Sache an ihm nicht irre machen dürfen zeigt V. 24. Eine alttestamentliche Parallele ist 1 Sam. 24, 21, wo Saul zu David sprechen muß: „Und nun siehe ich weiß daß du regieren wirst und daß das Reich Israels kommen wird in deine Hand", vgl. 23, 17, wo Jonathan spricht: „und du wirst regieren über Israel und auch Saul mein Vater weiß also." In dem Verhältniß Sauls zu David ist das Verhältniß der Pharisäer zu Christo vorgebildet. Die Vertreter böser Sache haben das geheime Bewußtseyn, daß sie wider Gott streiten. Darum werden sie durch jeden ungünstigen Erfolg entmuthigt. Daß auch hier das: „dies sagte er nicht aus sich selbst" gilt, daß der Apostel in diesen Worten, welche den Feinden Christi ausgepreßt werden, eine Art von Weissagung erblickt, erhellt aus dem Zusammenhange, in dem so sichtlich die folgende Erzählung mit diesen Worten steht: ja wohl ihr richtet nichts aus, alle Welt folgt ihm nach — nicht blos die Juden, sondern auch die Griechen! Diese schickten schon damals gleichsam ihre Abgeordneten, und in Folge ihres Begehrens spricht Jesus in V. 32 das Wort: „und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, werde

Alle zu mir ziehen." Schon Bengel bemerkt: hyperbole indignabunda. Si totus mundus inquiunt noster esset, ad illum descisceret. Latet quiddam prophetiae simile.

V. 20—36: Jesus und die Griechen.

Es war eine merkwürdige Fügung, daß grade an dem Tage, da Jesus von den Juden Abschied nimmt und sich in die Verborgenheit zurückzieht, einige Griechen das Verlangen aussprachen Jesum zu sehen und daß Jesus durch dies Verlangen veranlaßt wurde, die nahe bevorstehende Ausdehnung seines Reiches auch über die Heiden auszusprechen. Wie die Weisen aus dem Morgenlande bei Jesu Geburt, so sind auch diese Griechen als Typen und Repräsentanten der zur Aufnahme in das Reich Christi bestimmten Heidenwelt zu betrachten. Nicht ganz richtig aber bezeichnet Bengel den Vorgang als „Vorspiel des Ueberganges des Reiches Gottes von den Juden auf die Heiden." Ein solcher Uebergang ist in der That nicht erfolgt. Das zeigt schon ein Blick auf die Hosianna rufende Menge aus den Juden im vorigen Abschnitte. Die Gläubigen aus den Heiden treten nicht an die Stelle der Juden überhaupt, sondern der ungläubigen Masse des Judenvolkes. Der Stamm des Reiches Gottes besteht aus Gläubigen aus den Juden und in diesen Stamm sollen die Heiden eingepfropft werden: das wird durch das Kommen der Griechen vorgebildet. *) — Daß die Scene im Tempel ist, folgt daraus, daß dort der gewöhnliche Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Christi in den letzten Tagen war, vgl. Luc. 21, 37, speciell aber aus V. 36 vgl. mit Mc. 13, 1.

V. 20. „Es waren aber einige Griechen von denen, die hinaufgezogen, daß sie anbeteten auf dem Feste." Daß durch Ἕλληνες nie hellenistische Juden bezeichnet werden, immer nur

*) Ganz die richtige Auffassung findet sich bei Augustinus: Ecce volunt eum Judaei occidere, gentiles videre: sed etiam illi ex Judaeis erant, qui clamabant: benedictus, qui venit in nomine Domini rex Israel. Ecce illi ex circumcisione, illi ex praeputio, velut parietes duo de diverso venientes et in unam fidem Christi pacis osculo concurrentes.

heidnische Griechen wurde schon zu C. 7, 35 bemerkt. Auch an beschnittene Heiden darf man nicht denken. Diese wurden eben durch die Beschneidung zu Juden. Nur bei gebornen Heiden, die nicht durch die Beschneidung in die Volksgemeinschaft Israels aufgenommen waren, sind die Bedenken des Philippus und des Andreas erklärlich, nur auf solche paßt die Antwort Christi, welche die nachgesuchte Audienz ablehnt unter Hinweisung darauf, daß die Scheidewand bald durch seinen Tod beseitigt werden soll. Die wahre Religion übte schon in ihrer unvollkommnen alttestamentlichen Gestalt einen mächtigen Einfluß auf tiefere Gemüther in der Heidenwelt aus, welche Gelegenheit hatten sie näher kennen zu lernen. Salomo sagt in dem bei Einweihung des Tempels gehaltenen Gebete 1 Kön. 8, 41 f.: „Und auch wenn der Fremde, welcher nicht aus deinem Volke Israel ist, kommt aus fernem Lande wegen deines Namens — denn hören werden sie von deinem großen Namen und von deiner starken Hand und von deinem ausgestreckten Arm und werden kommen und anbeten in deinem Hause —: so mögest du hören im Himmel und thun nach Allem, darum der Fremde dich anruft, auf daß erkennen alle Völker der Erde deinen Namen." In der Zeit Christi war die Zahl dieser der Israelitischen Religion zugeneigten Heiden bei dem damaligen tiefen Verfall der heidnischen Religionen größer als je zuvor. Sie erscheinen unter dem Namen der σεβόμενοι in Apgsch. 13, 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17. In ihnen war eine treffliche Brücke bereitet für den Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden. Es konnte nicht anders seyn, als daß von diesen „Gottesfürchtigen" die Kunde von den großen Thaten Gottes mit besonderer Begierde aufgenommen wurde. Daß durch Griechen überhaupt die Heiden Griechischer Zunge und Bildung bezeichnet werden zeigt Mc. 7, 26: ἦν δὲ ἡ γυνὴ Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει. Danach wird man auch hier nicht an Griechen aus Griechenland zu denken haben. Daß sie sich an Philippus aus Galiläa wenden, schon von Jesaias als Galiläa der Heiden bezeichnet, legt nahe anzunehmen, daß auch sie dort, wo es ganz Griechische Städte gab, ihren Wohnsitz hatten. Das Partic. Präs. ἀναβαινόντων steht hier ebenso wie

in C. 9, 8 in hebräiſcher Weiſe ohne Zeitbeſtimmung. Den Begriff des Pflegens darf man nicht hineinlegen. Der hätte beſtimmter ausgedrückt werden müſſen. Gemeint ſind einige aus der Zahl derer, welche damals zum Feſte gekommen waren. Das: damit ſie anbeteten, zeigt, daß die Gattung nicht die Feſtbeſucher überhaupt ſind, ſo daß 11, 55 zu vergleichen wäre, ſondern die heidniſchen Feſtbeſucher, deren Antheil am Feſte ſich auf das ſchon von Salomo ihnen zugewieſene προσκυνεῖν beſchränkte und die an dem Sacramente nicht Theil nahmen. Von dem Kämmerer der Kandake heißt es in Apgſch. 8, 27: ἐλήλυθει προσκυνήσων εἰς Ἰερουσαλήμ.

V. 21. „Dieſe nun kamen zu Philippus, dem aus Bethſaida in Galiläa und baten ihn und ſprachen: Herr wir wollen Jeſum ſehen.“ Warum wenden ſie ſich grade an Philippus? Die Antwort gibt uns ſein Name. Er iſt der einzige unter den Apoſteln, welcher einen Griechiſchen Namen führt. Griechiſcher Name und Griechiſche Bildung gehen Hand in Hand. Die reſpectvolle Anrede κύριε zeigt, wie ſehr ihnen die Gewährung ihres Geſuches am Herzen liegt. Κύριε, ſo redet allerdings Maria auch den Gärtner an, aber nur in einem Momente, wo ſie in Bezug auf ihr Liebſtes von ihm abhängig zu ſein meint. Direct Jeſum anzugehen wagen die Griechen nicht, ſie meinen den Zipfel eines Jüdiſchen Mannes ergreifen zu müſſen, Sach. 8, 23 um zu ihrem Wunſche zu gelangen, gleich dem heidniſchen Hauptmann, der zu Jeſu Aelteſte der Juden ſendet, Lc. 7, 3. Ihr eigentlicher Wunſch geht auf eine vertrauliche Zuſammenkunft. Da Jeſus öffentlich lehrte, ſo konnten ſie ihn leicht im Vorbeigehen ſehen. Aber ein ſolches ſehen iſt ihnen nicht der Rede werth.

V. 22. „Es kommt Philippus und ſagt es Andreas und wiederum Andreas und Philippus ſagen es Jeſu.“ Philippus und Andreas kommen auch in C. 1, 45 verbunden vor. Daß Philippus es nicht wagt ohne Weiteres Jeſum anzugehen, daß er die Sache erſt Andreas vorlegt und mit ihm berath — woraus kirchliche Ausleger die Lehre ziehen, daß es rathſam ſey in ſchwierigen Fällen den Rath wenigſtens eines bewährten Freundes einzuholen — zeigt, daß in Bezug auf den Wunſch der Griechen

ein Für und Wider vorhanden sein muß. Was das Erstere betrifft, so wird die Theilnahme der Heiden an dem Reiche Christi von der ganzen Prophetie einstimmig bezeugt. Man vgl. z. B. Jes. 55, 4. 5: „Siehe zum Zeugen der Völker gebe ich ihn, zum Fürsten und Gesetzgeber der Völker. Siehe Volk, das du nicht kennst wirst du einladen und Volk, das dich nicht kennt wird zu dir laufen", C. 56, 3—7. Schon nach der ersten persönlich Messianischen Verkündung 1 Mos. 49, 10 werden dem Silo die Völker anhangen. Christus hatte auf das Nachdrücklichste die Ausdehnung seines Reiches auf die Heiden angekündigt, Matth. 8, 11, er hatte sich mit dem heidnischen Hauptmann, mit dem Kananäischen Weibe, mit der Samariterin eingelassen. Aber auf der andern Seite hatte Christus den Aposteln die Vorschrift ertheilt: „gehet nicht auf der Heiden Straße und betretet nicht eine Stadt der Samariter", Matth. 10, 5, er hatte zu dem Kananäischen Weibe gesagt: „ich bin nicht gesandt als nur zu den verlornen Schafen des Hauses Israel", er hatte noch kurz vorher in Joh. 10, 16 die Berufung der Heiden von seinem Versöhnungstode abhängig gemacht, und dadurch indirect erklärt, daß bis dahin die Scheidewand fortdaure, welche ihn mit seinem Volke von den Heiden trenne. So erklärt es sich also, daß Philippus erst die Sache mit Andreas beredet und daß beide nicht einen bestimmten Antrag an Jesum stellen, sondern ihm nur den Wunsch der Heiden referiren. Die Antwort Christi fällt verneinend aus. Die Ausschließung der Heiden war bis zu seinem Versöhnungstode, welcher die Scheidewand durchbrach, Regel. Diese Regel erlitt allerdings einzelne Ausnahmen um die zukünftige Berufung der Heiden vorzubilden. Aber diesem Zwecke war schon genügt, und grade zu Ende war es besonders angemessen die Trennung aufrecht zu erhalten, damit der Unterschied der beiden Zeitalter recht scharf hervortrete. — Daß Philippus die Sache mit Andreas bespricht, darin liegt nicht grade, daß dieser der geistlich mehr Geförderte war. Doch finden sich andere Stellen, in denen Andreas mehr hervortritt, Mc. 3, 18. 13, 3. Apgsch. 1, 13. Da folgt sein Name auf den der drei vertrautesten Jünger Jesu.

V. 23. „Jesus aber antwortete ihnen und sprach: die Stunde ist gekommen, daß des Menschen Sohn verherrlicht werde." „Ihnen", dem Andreas und Philippus. Von einer Mitnahme der Griechen ist keine Spur. Dagegen spricht die spezielle Beziehung auf die Jünger in V. 26, welche zeigt, daß Jesus es allein mit ihnen zu thun hat, dagegen auch das Endresultat der Antwort Christi: sie läuft darauf hinaus, daß die Zeit, die Heiden zuzulassen jetzt noch nicht gekommen sey. Die behauptete „Unklarheit, daß nicht ersichtlich wird ob der Wunsch der Heiden erfüllt wurde und an wen sich die Rede richtet", fällt bei tieferem Eindringen in den Text von selbst weg. — „Die Stunde ist gekommen", die Heiden dürfen sich also nur ein klein wenig noch gedulden, da mit der Verherrlichung des Menschensohnes ihre Verbindung mit Christo unmittelbar zusammenhängt, worin die ganze Rede in V. 32 ausläuft. Ueber den Grund, warum Christus hier und anderwärts nicht von der Zeit im Allgemeinen redet, sondern von der Stunde gibt Beza eine sehr feine Bemerkung, aus der man abnehmen mag, mit welchem Rechte neulich von Erlangen aus behauptet worden ist, es sey endlich Zeit die Veteranen der Exegese in den verdienten Ruhestand zu setzen: horae nomine videtur expressius illa Dei non tantum universalis, sed singularissima in rebus omnibus ac praesertim in nostrae salutis mysterio providentia, qua Deus non tantum annos, menses, dies, sed ipsa etiam temporum singula momenta ab aeterno disposuit. Et certe haec doctrina, ut certissima est, et cum Dei natura, potentia et voluntate immutabili consentiens, sic nos in fide et patientia adversus diffidentiam et impatientiam mirifice confirmat. — Den Commentar zu dem: „daß des Menschen Sohn verherrlicht werde", gibt C. 17, 5: „Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte ehe die Welt war." Zu der Verherrlichung Christi gehört nach dem Folgenden auch, daß er viele Frucht bringt, V. 24, daß er alle zu sich zieht, V. 32, aber das ist nicht die eigentliche Substanz. Diese ist vielmehr das Aufhören der Knechtsgestalt und die Aufnahme in die Herrlichkeit des Vaters. Ganz das Richtige findet sich schon bei Bengel: apud Patrem, C. 17, 5, et in con-

spectu omnis creaturae. Christi glorificatio et gentium conversio in unum tempus incidit.*)

V. 24. „Wahrlich wahrlich ich ſage euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde gefallen erſtirbt, bleibt es allein, wenn es aber erſtirbt, bringt es viele Frucht.“ Im Vorigen, daß die Verherrlichung Chriſti unmittelbar bevorſteht, hier wie ſie zu Stande kommt: der nothwendige Durchgangspunct, die unerläßliche Grundlage iſt der Tod. Weil das gegen alle natürliche Vernunft iſt und weil der Sinn der Jünger ſich um ſo mehr dagegen ſträubte, als das Leiden Chriſti die Weiſſagung ihres eignen Leidens, ein factiſcher Zuruf an ſie war: per aspera ad astra, ſo ſchickt Chriſtus eine ſtarke Bekräftigung voraus. Es findet ein Ineinander des Bildes und der Sache ſtatt. Das geiſtliche Weizenkorn iſt Chriſtus. Daß ſein Tod unbedingt nothwendig iſt, wenn er Frucht bringen, Alle zu ſich ziehen ſoll, V. 32, hat zur Grundlage die ſündentilgende, ſtellvertretende Bedeutung ſeines Todes, vgl. C. 10, 11. 15. In der Thatſache der durch Chriſtum vollbrachten Sühnung wurzelt der ganze Fortſchritt ſeiner Herrſchaft. Das wird ſchon in Jeſ. 53 klar gelehrt, beſonders in V. 10: „Wenn ſeine Seele Erſtattung gegeben, wird er Samen ſehen.“ „Der Gedanke iſt der, daß in dem Opfertode des Knechtes Gottes eine belebende Kraft liegen, daß er grade dadurch ſeine Kirche gründen wird.“ Das: „er bringt viele Frucht“ weiſt zurück auf Jeſ. 11, 1, wonach das Reis aus den Wurzeln des Stumpfes Iſai, der anfänglich in Niedrigkeit erſcheinende Meſſias „Frucht tragen wird“, und auf Ezech. 17, 23: „Auf dem hohen Berge Iſraels will ich es (das zarte Reis V. 22) pflanzen und es treibt Zweige und trägt Frucht.“

V. 25. „Wer ſeine Seele liebt, wird ſie verderben, und wer ſeine Seele haßt in dieſer Welt, wird ſie bewahren zum ewigen Leben. V. 26. Wenn jemand mir dient, ſo folge er mir,

*) Auguſtinus ſagt: Videbat ipsos gentiles post passionem et resurrectionem suam in omnibus gentibus credituros. Ex occasione igitur istorum gentilium, qui eum videre cupiebant, annuntiat futuram plenitudinem gentium; et promittit jam jamque adesse horam glorificationis suae, qua facta in coelis, gentes fuerant credituras.

und wo ich bin, da wird auch mein Diener seyn; wenn jemand mir dient, so wird der Vater ihn ehren." Nach dem Vorbilde Christi sollen auch seine Diener ihrem Berufe willig Alles aufopfern, so werden auch sie an seiner Herrlichkeit theilnehmen. Die beiden V. bilden eine Digression. Es ist nach allen Evangelisten die Weise Christi, daß er jede Gelegenheit benutzt sich als Vorbild für die Seinen hinzustellen. Der Tod Christi unterscheidet sich nach der einen Seite von seiner Diener willigen Dahingabe des Lebens. Nur der Tod Christi hat welthistorische Folgen, bringt viele Frucht, bewirkt daß Alle zu ihm gezogen werden; die Folgen des Todes der Diener sind nur persönliche, sie erhalten das ewige Leben, gelangen dahin wo Christus ist, werden vom Vater geehrt. Aber in dem Allgemeinsten, der Nothwendigkeit des Opfergeistes und daß der Tod nicht Schaden sondern Gewinn ist, stehen sich der Herr und die Diener gleich. Nur dies Allgemeinste wird hier ins Auge gefaßt. — Aussprüche, die sich mit V. 25 nahe berühren, hat der Herr nach den ersten Evangelien schon bei anderer Gelegenheit gethan, zum Beweise wie wichtig es war diesen Gedanken tief und unauslöschlich dem Gemüthe der Jünger einzuprägen, vgl. Matth. 10, 25. 26. 39. Luc. 14, 26. — „Wer seine Seele liebt", das ist s. v. a. wer seine individuelle Existenz, sich selbst liebt. Die Seele steht hier nicht wie in Matth. 10, 28. Lc. 12, 22 im Gegensatze gegen den Leib, sondern sie repräsentirt die ganze Person. In Matth. 16, 24 heißt es: ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, und dann folgt: denn wer seine Seele retten will u. s. w. Da wird also die Seele dem Selbst gleichgestellt. Daß in Luc. 14, 26 die eigne Seele die eigne Person ist, erhellt aus der Zusammenstellung mit lauter Personen, dem Vater, der Mutter u. s. w. Schon im A. T. steht die Seele häufig für die ganze Persönlichkeit, z. B. in 1 Mos. 14, 21: gib mir die Seelen (die Personen), die Habe nimm dir, 2 Mos. 1, 5 vgl. Act. 2, 41. Der Grund dieses Sprachgebrauches ist im Allgemeinen darin zu suchen, daß die Seele, als der Hauch aus Gott, 1 Mos. 2, 7 die „Ehre", 1 Mos. 49, 6, der bessere Theil des Menschen ist, und daher wohl geeignet den Menschen zu repräsentiren. Vielleicht liegt aber hier noch ein besonderer

Grund für die Bezeichnung der ganzen Person als Seele darin, daß es sich hier um Erhaltung und Verlust des Lebens handelt, Seele und Leben aber im biblischen Sprachgebrauche sich nahe berühren. — Die Situation ist die, wo die Seele oder die individuelle Existenz und der Beruf, die von Gott gestellte Aufgabe im Widerspruche stehen. Da schließt das erste und vornehmste Gebot Gott zu lieben von ganzer Seele jede Liebe zu dem eignen Ich aus, da gilt es das eigne Ich, so weit es sich gegen den Beruf stellen will, zu hassen.*) Dieser eigentlich nicht gegen die Seele an sich, sondern gegen ihre ungebürlichen Ansprüche gerichtete Haß ist zugleich die wahre Liebe gegen die eigne Seele. Er sichert ihr den rechten Platz da, wo ihre eigentliche Heimath ist. Μισεῖν heiß einfach hassen, weniger lieben bedeutet es weder hier noch sonst irgendwo in der Schrift. Der Vater, die Mutter u. s. w. in Luc. 14, 26 sollen, wenn sie das Verhältniß zu Christo beeinträchtigen wollen, nicht blos weniger geliebt, sie sollen gehaßt und energisch zurückgestoßen werden. „In dieser Welt", die so arm ist an wahrhaftigen Gütern, die so wenig geben und so wenig nehmen kann und um derentwillen die zukünftige Welt mit dem ewigen Leben, das allein des Namens des Lebens würdig, preiszugeben, der Thorheiten größte ist. — In V. 26 zuerst in den Worten: „wenn jemand mir dienet, so folge er mir", die Pflicht, das von den Dienern zu leistende, dann die Belohnung. Ein Dienen Christi kommt in gewissem Sinne auch den Laien zu. Daß aber hier ein amtliches Dienen gemeint ist, das erhellt zuerst daraus, daß die Anrede hier an eigentliche Diener Gottes in seinem Reiche gerichtet ist, noch entschiedner aber aus dem Folgenden: „da wird auch mein Diener sein." Διάκονος bezeichnet immer eine Amtsstellung, vgl. Matth. 22, 13. 2 Cor. 3, 6. 6, 4. Mit Recht bemerkt Grotius: „Er nennt sich hier stillschweigend einen König der viele Diener habe zur Verwaltung der Angele-

*) Augustinus: Cum ergo causae articulus venerit, ut haec conditio proponatur, aut faciendum esse contra Dei praeceptum, aut ex hac vita emigrandum, quorum duorum cogatur homo alterum eligere, comminante mortem persecutore, ibi eligat Deo dilecto emori, quam offenso vivere, ibi oderit in hoc mundo animam suam, ut in vitam aeternam custodiat eam.

genheiten seines Reiches." „Der folge mir": auf dem Wege der Selbstverläugnung und der Hingabe des Lebens.*) Den Commentar zu dem ἐμοὶ ἀκολουθείτω bildet Matth. 10, 38: „und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der ist mein nicht werth", 16, 24: „wenn jemand mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir"; wo ὀπίσω μου ἐλθεῖν dem διακονεῖν hier entspricht. Hinter der Aufforderung: „der folge mir", hier, liegt eine Weissagung verborgen. Es wird vorausgesetzt, daß der Weg der Diener nicht minder wie der des Herrn ein Weg des Kreuzes ist, zu dessen williger Uebernahme das ἀκολουθείτω auffordert. Parallel ist nach dieser Seite hin Mc. 10, 38. 39, wo Jesus den Söhnen Zebedäi voraussagt, daß sie den Kelch trinken werden, den er trinke und getauft werden sollen mit der Taufe, da er getauft werde. — „Und wo ich bin, da wird auch mein Diener seyn": den Commentar haben wir in C. 14, 2. 3. 17, 24. Christus nimmt seine Diener auf in die himmlischen Wohnungen, wohin er ihnen vorangegangen die Stätte zu bereiten. Sofort mit dem Ausgange aus diesem elenden Leben kommen sie zu ihm in das Paradies, Luc. 23, 43, den Zustand der himmlischen Seligkeit, 2 Cor. 12, 4 vgl. V. 2. Von einem Zwischenzustande, einem Hadesleben weiß der Herr nichts, vgl. 2 Cor. 5, 8. Phil. 1, 23.

V. 27. „Jetzt ist meine Seele erschüttert und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde! Aber deshalb kam ich in diese Stunde. Vater verherrliche deinen Namen"! Der Ausspruch Christi hier knüpft an V. 24 an. Zwar mit dem Sterben des Weizenkornes geht es nicht leicht ab. Die Seele Jesu ist Angesichts desselben tief betrübt. Aber das darf nicht anders seyn, es ist unzertrennlich verknüpft mit dem großen Werke, das Christo zu vollbringen obliegt, und Betrübniß und Sterben ist der Weg zur Verherrlichung. Die Worte ἡ ψυχή μου τετάραχται sind aus Ps. 42, 6: ἱνατί περίλυπος εἶ ἡ ψυχή

*) Augustinus: Quid est me sequatur nisi me imitetur. Christus enim pro nobis passus est, ait Apostolus Petrus, relinquens nobis exemplum ut sequamur vestigia ejus.

μου καὶ ἵνατί συνταράσσεις με, V. 7 ὁ θεός μου πρὸς ἐμαυτὸν ἡ ψυχή μου ἐταράχθη, vgl. V. 12. Ps. 43, 5. Auf denselben Psalm, den Ausdruck der tiefsten Klage Davids in seinem Elende, bezieht sich Jesus auch in Matth. 26, 38. Marc. 14, 34. Die Einsicht in das Wesen und den Grund dieser tiefen Betrübniß Jesu läßt sich nur dann gewinnen, wenn man die richtige Erkenntniß von der Bedeutung des Todes Christi gewonnen hat. Wenn der Tod Christi ein bloßes „Widerfahrniß" wäre, das ihn auf dem Wege seines Berufes traf, so würde er mit heiterer Zuversicht demselben entgegengehen. Sonst würde er tiefer stehen als seine Märtyrer, als ein Ignatius z. B., der im Angesichte des Todes schrieb: „Herrlich ists unterzugehen der Welt zu Gott hin, damit ich aufgehe zu seiner Anschauung. — Laßt mich die Speise der Thiere werden, durch die ich Gott finden darf. Gottes Korn bin ich, durch die Zähne der Thiere will ich zermahlen werden, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde." Daß aber Jesu Tod etwas ganz anderes ist als ein Tod der Aufopferung im ordinären Sinne zeigt V. 24, wonach in dem Tode Christi die ganze Kraft zur Ausdehnung seines Reiches wurzelt, V. 31. 32, wonach er durch seinen Tod den Fürsten dieser Welt besiegt und Alle zu sich zieht, die Scheidewand aufhebt, wodurch bis dahin die Heiden von dem Reiche Gottes ausgeschlossen waren. Als der Kern und Mittelpunct des Werkes Christi erscheint überall die durch seinen Tod vollbrachte stellvertretende Büßung und Sühnung, mit der unzertrennlich verbunden ist, daß er für uns den Zorn Gottes getragen hat. Johannes bezeichnet ihn in C. 1, 29 als das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt auf sich nimmt. In C. 3, 14 bezeichnet sich Christus als das Gegenbild der Schlange in der Wüste in sofern, als er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde auf sich nahm und stellvertretend büßte. In C. 10, 11 f. bezieht sich Jesus auf Jes. 53, 10, wonach der Knecht Gottes durch seinen Tod Erstattung geben soll. Nach Matth. 20, 28 gibt Jesus seine Seele als Lösegeld anstatt Vieler, er leistet für die Sünden des menschlichen Geschlechtes, die ohne Erstattung nicht vergeben werden können, den Ersatz, der von den Sündern selbst nicht gewährt werden kann

und wirkt dadurch die Rechtfertigung der Sünder vor Gott. Gott hat Christum zur Sünde gemacht, 2 Cor. 5, 21, er hat ihn gesandt als Sündopfer, Röm. 8, 3, er ist die Versöhnung für unsere Sünden, Röm. 3, 25. — Wir haben hier das Vorspiel zu dem Kampfe Jesu in Gethsemane. Die Betrübniß Christi hier bildet mit der dortigen eine Einheit, ein Schlüssel muß beide aufschließen. In Bezug auf jene Thatsache aber wurde anderweitig bemerkt: „Die Aufgabe ist hier die zu erklären, nicht etwa wie tiefer Schmerz überhaupt, und wie er speciell kurz vor seinem Tode den Heiland ergreifen, sondern überhaupt wie dieser Schmerz sich gerade als der höchste Grad der Todesfurcht äußern konnte: um Abwendung der Todesfurcht bittet der Heiland; Todesfurcht preßt ihm blutigen Schweiß aus. Dergleichen findet sich in der Geschichte keines christlichen Märtyrers oder Dulders wieder. Und doch findet grade in dieser Beziehung ein so unendlicher Unterschied zwischen dem Heilande und seinen Dienern statt. Der Stachel des Todes ist die Sünde. Je mehr der Mensch von der Sünde frei wird, desto mehr wird ihm der Tod süß, Hingang zum Vater. — — Aufschluß gewährt hier allein die stellvertretende Bedeutung von Jesu Leiden und Tode. Lag die Strafe auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, so mußte sich auch in ihm aller Todesschauder concentriren. Er trug der Welt Sünde und dieser Sünde Sold ist der Tod. So mußte ihm dieser in der furchtbarsten Gestalt erscheinen. Das physische Leiden war nichts im Verhältniß zu diesem unermeßlichen Seelenleiden, welches Christo bevorstand und dessen ganze Größe und Tiefe er klar erkannte. Darum wird in Hebr. 5, 7 f. die Furcht als dasjenige bezeichnet, was mit drückendem Gewichte auf Christo lastete. Indem Gott ihn hiervon befreite, half er ihm aus vom Tode. Wird also das Leiden Christi als stellvertretend und demnach als freiwillig übernommen aufgefaßt, so erklären sich auch leicht die begleitenden Umstände. So namentlich der rasche Uebergang der Stimmung, aus der das hohenpriesterliche Gebet hervorging, zu der bei dem Kampfe in Gethsemane. Mit gleicher Freiheit genügte der Heiland hier der einen und dort der anderen Seite seiner Bestimmung. Dann, daß der Heiland, weit

davon entfernt von dem Kampfe überrascht, von dem Schmerze übermannt zu werden, Alles dazu vorbereitet und daß er die geförderten Jünger dazu mitnimmt, damit sie Zeugen seyn sollten nicht etwa seiner Schwachheit, sondern desjenigen was er für uns gethan." Mit vollem Rechte bemerkt also Augustinus: Christi perturbatio nos tranquillat et infirmitas firmat und Beza: Causa vero hujus longe maximae et summe horrendae conturbationis in Christi mente fuit irae divinae proximae sensus, quo nihil terribilius cogitari potest. Hätte die Betrübniß nicht sachliche Bedeutung, wäre sie eine bloße Anwandlung der Schwäche, so würde Jesus sie nicht so geflissentlich kundgeben. — Τί εἴπω ist Ausdruck der Ueberlegung, weist darauf hin, daß die Sache zwei Seiten habe, daß, was sich von der einen Seite empfiehlt, von der andern Bedenken unterliegt, vgl. Matth. 21, 25. 26. 1 Cor. 11, 22. Das vorausgeschickte: was soll ich sagen, mildert das folgende: „Vater rette mich aus dieser Stunde", zeigt, daß es sich nur einseitig empfiehlt und nicht ohne Bedenken ist, und bereitet die folgende Zurücknahme vor. — Man hat keinen Grund das: „Vater rette mich aus dieser Stunde", fragend zu fassen, wogegen Stier mit Recht bemerkt: „Schon unschicklich im tiefsten Ernste der Gemüthsbewegung klingt unserem Gefühle ein Gebet, das erst fragt: soll ich so bitten?" Es hat kein Bedenken, daß in solcher Umschließung sich die Seelenangst in einer wirklichen Bitte ausspricht. Das ist das nächstliegende und wäre die Entscheidung sonst noch zweifelhaft, so würde sie durch Matth. 26, 39 gegeben werden, wo Jesus auch bittet, daß der Kelch bei ihm vorübergehen möge. Für die Auffassung ohne Frage spricht auch Hebr. 5, 7: δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας. — „Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen": διὰ τοῦτο, damit meine Seele erschüttert werde. Die Seelenangst, welche die Bitte Jesu hervorgerufen hat: „rette mich aus dieser Stunde", ist grade der Grund, welcher diese Stunde, die Leidenszeit herbeigerufen hat. Sie ist die Grundlage des Erlösungswerkes. Christus mußte für uns zagen, damit er uns von dem Zagen befreie. Was den Zweck der Ver-

hängung der Stunde bildet, das darf nicht veranlassen um die Beendung derselben zu bitten. Das διὰ τοῦτο ist wichtig, weil es den innigen Zusammenhang des Zagens Christi mit seinem Erlösungswerke darlegt. Diejenigen, welche das Zagen in Lücke's Weise erklären: „Auch als heiliges Naturgesetz hat der Tod für den Menschen ein Grauen, zumal der Tod des jugendlich frischen Lebens" wissen mit dem διὰ τοῦτο nichts anzufangen. — Die Bitte: „Vater verherrliche deinen Namen", erhält ihre nähere Bestimmung durch den Gegensatz gegen die Bitte: „rette mich aus dieser Stunde", und ebenso auch durch das vorhergehende: „deshalb bin ich in diese Stunde gekommen." Verherrliche deinen Namen dadurch, daß du meine Seelenangst und meinen Tod nicht vergeblich seyn, sondern zu meiner Verherrlichung, zum Heile der Welt und zur Ausbreitung deines Reiches dienen lässest. Laß mich leiden was ich leiden muß, laß mich zittern und zagen, nur laß zuletzt diese Frucht aus meinem Leiden hervorgehen. Da diese Bitte eine definitive, unbedingte ist, so hat sie die Aussage zur Grundlage: der Herr wird auf diese Weise seinen Namen verherrlichen. Die tiefste Tiefe des Leidens ist für Christum der Weg zur Verherrlichung.

V. 28. „Es kam nun eine Stimme vom Himmel: ich habe verherrlicht und ich werde wiederum verherrlichen." Gott hat seinen Namen verherrlicht durch die Werke welche Christus in seiner Kraft vollbracht hat, zuletzt die Auferweckung des Lazarus und ebenso wird er auch ferner seinen Namen verherrlichen, indem er Christi Leiden und Tod zu seiner Verherrlichung und zur Ausbreitung des Reiches Gottes über die Erde gedeihen läßt. Nach V. 29 vernahm das Volk einen Donner, und es fragt sich nun, ob die Stimme vom Himmel hier mit dem Donner identisch, oder ob vielmehr an eine vom Donner verschiedne articulirte Rede zu denken ist. Wir müssen uns für das erstere entscheiden. Es liegt kein Grund vor, eine in Worte gefaßte Stimme anzunehmen. Unter den vorliegenden Umständen, unmittelbar nach dem: „verherrliche deinen Namen" erfolgend, besagte der Donner genau dasjenige, was Johannes als seine Bedeutung angibt, wobei wohl nicht zufällig nach οὐρανοῦ das

λέγουσα fehlt. Die nächste Analogie bietet 1 Sam. 12 dar. Da haben wir nicht eine vom Donner verschiedene Stimme des Herrn, sondern den Donner selbst, der zu ungewöhnlicher Zeit und in unmittelbarem Zusammenhange mit der Rede Samuels erfolgt, ist die Stimme des Herrn. Es heißt dort in V. 18: „Da rief Samuel den Herrn an und der Herr gab Stimmen und Regen an diesem Tage und das Volk fürchtete sehr den Herrn und Samuel." — Die Bezeichnung des Donners als Stimme des Herrn war durch das A. T. eingebürgert. In Ps. 29 kehrt der Donner als Stimme des Herrn siebenmal wieder. In Hi. 37, 4 heißt es: „er donnert mit seiner erhabnen Stimme" und in Ps. 18, 14: „und es donnerte im Himmel der Herr, und der Höchste gab seine Stimme", vgl. noch 1 Sam. 12, 17. 2 Mos. 9, 23. Wollte also Johannes, daß die Verschiedenheit der Stimme Gottes vom Donner erkannt werden sollte, so mußte er beide scharf auseinander halten. Von solcher Unterscheidung findet sich aber keine Spur. Im Gegentheil, Johannes weist ausdrücklich darauf hin, daß der Donner und die Stimme identisch sind. Die Menge hört bei ihm die Stimme und sagt, daß ein Donner geschehen. Also in der Stimme selbst erkennt das Volk einen Donner. Es findet sich keine Andeutung, daß das Volk weniger gehört hätte als vorlag, daß es wegen der Stumpfheit seiner Ohren nur ein dumpfes Geräusch vernommen, die articulirte Rede nicht verstanden hätte. Die Menge ferner hatte keine articulirte Rede vernommen. Dennoch redet Jesus in Bezug auf das, was sie vernommen, von einer Stimme und ermahnt sie diese Stimme zu beherzigen. Also sprach der Donner auch für diejenigen, die außer ihm nichts vernahmen. Daß nur ein Donner vorhanden war, darauf deutet uns Johannes selbst hin durch das dem Donner und zwar einem wiederholten Donner, קולות nachgebildete ἐδόξασα und δοξάσω. Der von Jesu dem Johannes beigelegte Name Donnerskind, Mc. 3, 17, hält zu seiner Voraussetzung den Sinn für die Symbolsprache der Natur. Es ist natürlich, daß der Donnersohn dem Donner besondere Bedeutung beilegt, daß er ihn minder prosaisch betrachtet wie Stier, welcher bemerkt: „Ein bloßer wirklicher Donner als Stimme

des Vaters für Jesum — — wäre etwas durchaus Unwürdiges: wer das nicht fühlt, mit dem ist nicht zu streiten." — Himmlische Stimmen ohne Donner kommen auf dem Gebiete der Schrift allerdings vor, vgl. 1 Sam. 3, Matth. 3, 17. 17, 5. Apgsch. 9, 4. 22, 7. Aber es findet sich kein probehaltiges Beispiel von einer Verbindung des Donners und der articulirten Rede Gottes. In 2 Mos. 19, 19: „Mose redete und Gott antwortete mit Stimme", ist die Stimme nach V. 16 der Donner, denn da werden die Stimmen und die Blitze zusammengestellt. Bei der Gesetzgebung beruht die Annahme einer articulirten Stimme Gottes neben dem Donner (praemissa tonitrua, quae attentionem quasi excitabant et deinceps articulatae voces) nur auf Willkür der Ausleger. Die articulirte Stimme gehört dort nur Moses an, der als Interpret Gottes auftritt und als solcher durch den Donner legitimirt wird. Was Moses nach 2 Mos. 19, 25 sprach, können nur dieselben zehn Gebote seyn, die in C. 20, 1 auf Gott zurückgeführt werden, welcher durch seine „Stimmen" Moses als seinen Redner legimirte. In 2 Mos. 20, 19 bittet das Volk, daß Moses ferner allein reden möge, nicht wie bis dahin in Begleitung der furchtbaren Donnerrede Gottes. In 5 Mos. 5, 4 heißt es allerdings: „von Angesicht zu Angesicht redete der Herr mit euch auf dem Berge aus mitten des Feuers." Aber wie das zu verstehen sey, daß der Herr nur durch „die Stimmen", die Donner redete und die Fassung in Worte Mose angehörte, das wird in V. 5 deutlich gesagt: „ich stand zwischen dem Herrn und zwischen euch an diesem Tage, anzuzeigen euch das Wort des Herrn — sprechend." Daß grade in Bezug auf die zehn Gebote Moses als Dolmetscher fungirte, zeigt das: sprechend, worauf unmittelbar die zehn Gebote folgen. In Apoc. 10, 4 kommen allerdings Donnerstimmen mit bestimmtem Inhalte vor. Aber ein bestimmter Inhalt liegt auch hier vor, er wird gegeben durch die Umstände, unter denen der Donner erfolgt, und wenn dort die Donner selbst zu reden scheinen, so gehört das der Vision an. An allen andern Stellen der Apocalypse ist der Donner selbst die Stimme Gottes, 4, 5. 8, 5. 11, 19. 16, 18. In der ganzen Schrift liegt kein einziger Fall vor, wo hinter dem Donner articulirte Rede

verborgen ist. — Der Donner ist nach seiner Natur und nach dem Eindrucke, den jedes Menschenherz von ihm empfängt, nicht blos im Allgemeinen Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn, sondern er trägt drohenden, furchtbaren Character. Schrecken und Furcht ist die ihm correspondirende Empfindung. Diesen Character trägt der Donner bei der Gesetzgebung. Er ruft dem Volke zu, daß sein Gott ein eifriger Gott ist, der seine Sünden unerbittlich heimsuchen wird, stellt ihm die Alternative zwischen Gehorsam und Gericht, weist darauf hin, daß wer das Gesetz bricht sterben muß. Denselben Character trägt der Donner in Ps. 18 und in Ps. 29. Nach V. 7 dort haut die Stimme des Herrn mit Feuerflammen: der Donner erscheint als eine symbolische Drohung an die Welt und also zugleich als eine symbolische Verheißung an die Gemeinde des Herrn, die von ihr untergetreten wird. In der Apocalypse, deren Vergleichung bei dem Evangelium des Johannes am nächsten liegt, hat der Donner stets polemischen Character, er steht immer in Beziehung auf erschreckliche Gerichte, sey es nun daß sie angedroht oder wirklich vollführt werden, vgl. 4, 5. 8, 5. 10, 3. 11, 19. 16, 18. Daß auch hier die „Stimme" nicht blos imponirenden, sondern auch drohenden Character trägt, daß sie eine Verherrlichung des Namens Gottes durch die Niederlage der Feinde Gottes und seines Gesandten in Aussicht stellt, zeigt V. 31, wo der Donner als Vorbedeutung des Gerichtes über diese Welt und ihren Fürsten erscheint.

V. 29 und 30 bilden eine Zwischenscene. Jesus aber stellt den Zusammenhang sofort wieder her. Indem er in V. 31 und 32 die Bedeutung des Donners näher entwickelt, kommt er zu dem Gedanken, welcher den Abschluß der Antwort an Philippus und Andreas und indirect an die Griechen bildet: daß die Zeit zu den Heiden in nähere Beziehung zu treten zwar unmittelbar bevorstehe, daß sie aber augenblicklich noch nicht da sey, so daß das Gesuch der Griechen nicht gewährt werden könne. Wäre die Zwischenrede des Volkes nicht erfolgt, so würde Jesus gleich mit V. 31 begonnen haben. So ist der Schluß der Antwort an die Heiden formell zunächst Bestandtheil der Antwort an das Volk.

V. 29. „Die Menge nun, welche da ſtand und hörte, ſagte, es ſey ein Donner geſchehen. Andere ſagten: ein Engel hat ihm geredet.“ Die Menge faßte zunächſt die materielle Erſcheinung ins Auge. Was ſie nicht läugnete und unter den vorliegenden Umſtänden, deren Gewalt wie bei der Auferweckung des Lazarus Alle mit ſich fortriß, nicht läugnen konnte — ſie ſprachen ohne Zweifel das: es hat gedonnert erbebend und nichts würde verkehrter ſeyn als wenn man ihnen den Sinn unterlegen wollte: ein ordinärer Donner — die Bedeutſamkeit der materiellen Erſcheinung, das heben Einzelne ausdrücklich hervor, dem was Alle fühlten Worte leihend. In dem Engel verkörpert ſich ihnen die göttliche Wirkung, vgl. zu C. 5, 4. Sie meinen Gott habe durch den Donner Chriſto Zeugniß gegeben und ihn der Erhörung ſeines Gebetes verſichert. *)

V. 30. „Antwortete Jeſus und ſprach: nicht meinetwegen iſt dieſe Stimme geſchehen, ſondern euretwegen.“ Jeſus faßt in ſeiner Antwort das αὐτῷ, ihm ins Auge. Er weiſt ſie darauf hin, daß er nach dem innigen Verhältniß, in dem er zum Vater ſteht eines ſolchen äußeren Zeichens nicht bedarf, daß ſie an ſich ſelbſt denken ſollen. Der Donner iſt ein großes Zeichen der Zeit, wehe dem, der dies Zeichen nicht erkennt und zu Herzen nimmt. Die Stimme kündigt ein Gericht an: wer ſich nicht durch ſie warnen läßt, geht in dem Gerichte zu Grunde. Was hier und in V. 31 nur angedeutet wird, das findet ſeine weitere Ausführung, ſo weit es ſich auf die Juden bezieht, in V. 35. 36. 44—50.

V. 31. „Jetzt iſt Gericht dieſer Welt, jetzt wird der Fürſt dieſer Welt herausgeworfen werden. V. 32. Und ich, wenn ich erhöht werden von der Erde, werde Alle zu mir ziehen.“ Wir haben in V. 31 die Ausdeutung der Stimme. Sie kündigt an, daß über dieſe Welt Gericht gehalten werden ſoll. Dies

*) In welche Schwierigkeiten man ſich bei der Annahme der Verſchiedenheit der Stimme Gottes von dem Donner verwickelt, zeigt die Bemerkung von Lampe zu d. V.: difficulter decidi potest an populus revera audierit tonitru a voce prolata distinctum, vocem autem non audiverit? an vocis ipsius sonum, prout illorum auribus est allatus, tonitru appellaverit.

Gericht ergeht zunächst über den Fürsten dieser Welt, aber daß es bei ihm nicht stehen bleibt, daß es zugleich über diejenigen ergeht, die mit ihm in einem Gesinnungszusammenhange stehen, die welche von dem Vater dem Teufel sind, 8, 44, erhellt daraus daß vor dem Fürsten der Welt, der Welt als Object des Gerichtes gedacht wird (offenbar unrichtig Stier: die ungöttliche Welt wird selbst gewissermaßen in ihrem Fürsten gerichtet, indem sie gerettet wird), besonders aber aus V. 30, welcher die Juden warnt, daß sie nicht dem Gerichte verfallen, dann V. 35. 44 f. — Daß das Gericht in dem Tode Christi seine Wurzel hat, zeigt V. 32. Wenn dort Christus in Folge seines Todes Alle zu sich zieht, so hat diese positive Thätigkeit die negative des Gerichtes zur unzertrennlichen Begleitung. Christus kann nicht zu sich ziehen ohne zugleich zu richten, den Fürsten, dem sie bis dahin angehört haben und der sie nicht loslassen wird ohne daß er gerichtet und seine Macht gebrochen ist, und sie selbst nach der ihnen einwohnenden Sünde, deren Austilgung durch das Gericht die Bedingung ihres Gezogenwerdens zu Christo bildet, zu dem sie in dem befleckten Rocke des Fleisches nimmer kommen können. Gericht und Erlösung gehen Hand in Hand. — Der Tod Christi hat nach einer doppelten Seite hin richtende Bedeutung. Zuerst für diejenigen, welche ihn gläubig annehmen. Ihnen geht ein richtendes Schwert durch die Seele, der Schmerz der Buße ist die Vorbedingung des Glaubens, das Gericht über ihre Sünde, das am Kreuze Christi vollzogen worden, kann seine heilsame Kraft an ihnen nur dann bewähren, wenn sie durch diesen schweren Proceß hindurchgehen. Dann hat der Tod Christi richtende Bedeutung für die, welche ihn ungläubig verschmähen. In dem Tode Christi hatte die Zerstörung Jerusalems ihre Wurzel. Das Blut Christi kam über sie und ihre Kinder. Wer das Blut des Bundes für unrein achtet, Hebr. 10, 29, der ist unausbleiblichem Gerichte verfallen. — Unter den Gesichtspunkt des Gerichtes wird die Erscheinung Christi schon in Ps. 97 gestellt. „Die Bedeutung eines Gerichtes hatte die Erscheinung Christi auch für diejenigen unter den Heiden, welche dem Evangelio gehorsam wurden: die Nichtigkeit ihrer ganzen bisherigen Existenz wurde

dadurch offenbar und an die Stelle des Stolzes, der hochmüthigen Verachtung Zions trat tiefe Scham. Bei denen, die von dem: der Herr regieret, nichts wiſſen wollten, trat die hier allein hervorgehobene Seite allein in Kraft." — „Der Fürſt dieſer Welt", ſo wird der Satan allein in den letzten Reden des Herrn bei Johannes genannt, zuerſt hier, dann in 14, 30. 16, 11. Die Würde wird ihm nur da zugetheilt, wo ihre Beſeitigung unmittelbar in Ausſicht ſtand. Der Sache nach entſpricht Matth. 4, 8. 9, wo der Teufel Chriſto alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt und zu ihm ſpricht: ταῦτα πάντα σοι δώσω ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι. Was er zu geben verheißt, muß er ſelbſt beſitzen. Dann entſpricht auch die Bezeichnung des Teufels als ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου in 2 Cor. 4, 4, am genaueſten aber Epheſ. 2, 2, wo der Satan als der Fürſt bezeichnet wird, der Gewalt hat über die Luft. Die Luft, entſprechend dem τοῦ κόσμου τούτου im Vorhergehenden, die Atmosphäre der Erde, bezeichnet die den Menſchen überall umgebenden Einflüſſe des Satans, der gleichſam die von ihm eingeathmete Luft inficirt. — Das Dichten und Trachten des menſchlichen Herzens iſt böſe von ſeiner Jugend an, das iſt das Fundament der Herrſchaft des Satans. Dieſe beruht nicht etwa auf einem auch von Gott zu reſpectirenden Rechte des Satans, das würde eine ganz ſchriftwidrige Vorſtellung ſeyn, ſondern ſeiner Gewalt unterworfen zu ſeyn iſt nur die verdiente Strafe und nothwendige Folge der Sünde, ſo daß mit der Urſache ſofort auch die Wirkung aufhört. Der Menſch iſt zu ſchwach und zu niedrig um eine ſelbſtſtändige Mittelſtellung zwiſchen Gott und dem Satan einzunehmen. Er muß entweder mit Gott wandeln oder mit dem Satan. Seit dem Sündenfall iſt er der Knechtſchaft Satans anheimgefallen. Durch Chriſti Erſcheinung und beſonders durch ſeinen Verſöhnungstod iſt die Kraft der Sünde gebrochen worden. Es iſt von da an ein Anachronismus, wenn ein Volk oder ein Einzelner noch der gebrochenen Macht des Satans unterworfen bleibt. Seit die Sünde am Holze gebüßt wurde, hat die Strafe aufgehört für Alle, welche in die neue Ordnung eingehen und es ſind ihnen neue Kräfte des Lebens erworben worden. Und ſo hat der Satan

nichts mehr an ihnen. — „Er wird herausgeworfen werden“: nicht aus der Herrschaft, sondern aus der Welt, denn das geht unmittelbar vorher und darauf führt auch das correspondirende ἐκ τῆς γῆς, von der Erde hinweg in V. 32. Die Beseitigung Christi von der Erde, die ihn von der Herrschaft über dieselbe ganz auszuschließen scheint, wird zu ihrer Folge die Beseitigung des Satans von der Erde haben. Das ἐκβληθήσεται ἔξω, die Ausschließung des Satans von der Welt, ist virtuell in dem Kreuzestode Christi enthalten. Die Verwirklichung geht nach und nach vor sich. Vollkommen ist sie eingetreten, wenn der Satan in den Feuersee geworfen wird, Apoc. 20, 10. Ein wichtiger Moment in der Verwirklichung ist die Bindung Satans in Apoc. 20, 2, die Zerstörung des heidnischen Staates, des festesten Bollwerkes Satans auf Erden. Die Verwirklichung beginnt aber gleich nach dem Tode Christi. Es zeigte sich sofort, daß Kräfte wider den Satan wirksam waren, welche das menschliche Geschlecht bis dahin nicht gekannt hatte. — Hier wird der Satan aus der Welt geworfen, in Apoc. 12, 7—9 wird er in Folge des Sieges, den Christus über ihn durch Sterben und Bluten gewonnen hat, aus dem Himmel geworfen. Die Differenz ist nur eine formelle. Denn daß der Satan sich im Himmel nicht behaupten kann, das bedeutet in der Apocalypse einfach, daß seine Macht gebrochen ist, nach V. 11 durch das Blut Christi. Alles Mächtige wird in den Himmel versetzt. — „Und ich, wenn ich erhöht worden von der Erde“: nach der gangbaren Auffassung soll in diesen Worten ein Doppelsinn liegen, sie sollen sich zugleich auf die Kreuzigung und auf die Verherrlichung beziehen, die Kreuzigung selbst soll als der Anfang der Verherrlichung angesehen werden, Bengel: in ipsa cruce iam fuit quiddam ad gloriam tendens. Aber wir müssen solchen Doppelsinn verwerfen und bei der Beziehung auf den Tod Christi stehen bleiben. Für sie spricht die Erklärung des Apostels in V. 33. Für sie das Verständniß der Juden in V. 34: sie finden in dem ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς den Gegensatz gegen das nach ihrer Meinung von Christo geltende μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, bleiben in Ewigkeit, und Christus bestätigt ihre Auffassung, indem er sie ermahnt, das Licht, das

nur noch eine kurze Zeit unter ihnen bleiben werde, zu benutzen. Für dieſe Auffaſſung ſpricht auch das Verhältniß zu V. 31: durch dieſelbe Thatſache, welche dem Fürſten dieſer Welt die Vollgewalt über dieſelbe zu ſichern ſcheint, wird er hinausgeworfen, und durch dieſelbe Thatſache, welche Chriſtum ganz von der Erde zu beſeitigen ſchien, wird er zum Herrſcher über dieſelbe erhoben, befähigt alle zu ſich zu ziehen. Der Mitbeziehung auf die Erhöhung widerſpricht auch die Symbolik des Kreuzes. Der hohe Platz iſt für den Gehängten nicht ein Beweis der Ehre, er weiſt darauf hin, daß er nicht würdig iſt von der Erde ferner getragen zu werden, daß er der Rache des erzürnten Gottes geweiht iſt, vgl. 5 Moſ. 21, 23: „ein Fluch Gottes iſt der Gehängte", Gal. 3, 13. Nicht auf die Erhöhung, ſondern nur auf die Kreuzigung bezieht ſich ὑψοῦν in den Reden Chriſti immer, vgl. zu 3, 14. 8, 28. Daß das Kreuz die Erhöhung Chriſti abbildet, davon findet ſich im ganzen N. T. keine Spur. Auf den gewaltſamen Tod geht auch die altteſt. Grundſt. Jeſ. 53, 8: „hinweggenommen ward er aus dem Lande der Lebendigen", vgl. Apgſch. 8, 33. In V. 24 entſpricht dem erhöht werden von der Erde hier einfach das Sterben. — „Ich werde Alle zu mir ziehen": auch die Heiden, welche der Fürſt dieſer Welt bis dahin ſo völlig in ſeiner Gewalt hatte, vgl. 10, 16. Mit dem πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν (Lampe: sic docetur illos, quos Jesus trahit, simul abstrahi a capite et corpore, cujus antea pars et membra fuerant) iſt die Antwort an Philippus und Andreas und indirect an die Griechen vollendet: Ihr ſollt zu Jeſu kommen, aber jetzt iſt noch nicht die Zeit dazu. Das Weizenkorn muß erſt in die Erde fallen. Die Gewalt des Fürſten dieſer Welt, der bis dahin noch euer ſo zu ſagen legitimer Souverän iſt, muß erſt durch meinen Tod durchbrochen werden. Dann werden die Heiden meine ziehende Gewalt erfahren. — Die ziehende Gewalt iſt für Alle vorhanden, der Unglaube iſt das Einzige, was ſie fortan von dieſer herrlichen Wohlthat ausſchließen kann, 3, 15. 16, hier V. 36. Anton: „Zwar nicht als könnte man nicht widerſtehen, denn des Menſchen Wille iſt frei, aber doch ſo kräftig, daß, wo der Menſch will widerſtehen, er ſich recht muß angreifen,

daß er sich widersetze." Derselbe bemerkt in Bezug auf den Zug Christi: „Was in V. 24 die Fruchtbringung des Weizenkörnleins ist, aber unter der Bedingung, daß es vorher ersterbe, das ist hier der Zug. Denn nach dem Tode ging der Zug erst an. Es ist auch das sofort nach Christi Tode geschehen. Da sind die Gemüther kräftig gezogen worden. Da die Welt dachte, nun hätten sie seinen Namen ausgetilgt, da ging der Zug erst an. Und das haben wir nicht nur so anzusehen, daß es blos so darauf erfolgt wäre, sondern wir müssen merken, daß dies eben eine Wirkung gewesen seines Todes als der causae meritoriae, dazu sich Christus hier zum voraus erbietet und darstellt: ich will sie also zu mir ziehen und nunmehr meine Hände nach ihnen ausstrecken." — Der Zug Christi besteht nicht etwa blos in der Anziehungskraft, welche der Tod Christi selbst ausübt, wie Anton bemerkt: „Da wird mein Tod die Gemüther kräftig ziehen und ihnen die zarteste Obligation ans Herz legen." Vielmehr ist die Hauptsache der Zug durch den Heiligen Geist, welcher durch den Versöhnungstod Christi erworben wurde und der die Bedeutung desselben den Herzen aufschließt, vgl. C. 7, 39. Auf eine innerlich ziehende Macht führt C. 6, 44 und daß er durch den Geist die hier bezeichnete Thätigkeit ausüben werde, sagt Christus in C. 16, 8.

V. 33. „Das sagte er aber anzeigend, welches Todes er sterben würde." Σημαίνειν ist einfach anzeigen und bedeutet nicht ein bloßes „andeuten." So steht es in Apgsch. 11, 28. 25, 27. Apoc. 1, 1 und ebenso stets in den LXX und Apokryphen.

V. 34. „Antwortete ihm die Menge: wir haben gehört aus dem Gesetze, daß Christus in Ewigkeit bleibt, und wie sagst du: des Menschen Sohn muß erhöhet werden? wer ist dieser Menschensohn"? Der Herr spricht in Matth. 8, 11. 12: „Ich sage euch, daß Viele von Sonnenaufgang und von Sonnenuntergang werden kommen und zu Tische liegen mit Abraham, Isaac und Jakob in dem Himmelreiche, die Söhne des Reiches aber werden hinausgestoßen werden in die äußere Finsterniß." Dies Wort Christi wurde bei der Schlußscene seines öffentlichen Lebens unter den Juden in plastischer Anschaulichkeit abgebildet. Griechen kommen und wollen Jesum sehen. Jesus erklärt ihnen

als den Repräsentanten der Heidenwelt, daß bald die Zeit kommen wird, in der er die Heiden zu sich zieht. Die anwesenden Juden entnehmen aus dem, was er auf das Begehren der Heiden antwortet, Grund zur Opposition gegen ihn: Jesus weist sie warnend darauf hin, daß ihnen nur noch eine kleine Frist gelassen ist, daß bald das Licht sich entfernen und dann die Finsterniß Macht über sie gewinnen wird. — Die Opposition der Juden geht aus üblem Willen hervor. Daß das Bleiben in Ewigkeit keinen wirklichen Gegensatz bildet gegen das Erhöhtwerden von der Erde, das konnte ihnen die Rede Christi selbst zeigen, in der das Erhöhtwerden von der Erde als bloßer Durchgangspunct erscheint, als Grundlage der Verherrlichung, der Vertreibung des Fürsten dieser Welt aus seiner Machtstellung, der Ausdehnung der Herrschaft über die ganze Erde. Dasselbe konnten sie auch aus dem A. T. erkennen. In Jes. 53 erscheint das stellvertretende Büßen und Sterben des Messias als die nothwendige Grundlage seines Bleibens in Ewigkeit: „wenn seine Seele Erstattung gegeben, wird er Samen sehen, lange leben.“ Und bei Daniel selbst, auf den sie sich berufen, wird in C. 9, 26 der gewaltsame Tod des Messias verkündet. Durch Leiden zur Herrlichkeit, das ist ein Gesetz, welches sich auch schon in dem Leben aller großen Männer des A. B. kundgibt, der Vorbilder Christi, vor Allen Davids. Daß es sich um eine bloße Chicane handelt, (Anton: „das ist so der sogenannten Gelehrten Lumpenhandwerk, daß sie so ein Wörtchen ergreifen gegen eine ganze Sache“) oder um ein auf sündhafter Neigung beruhendes Vorurtheil (Quesnel: „Das Gesetz kündigt die Erniedrigung und den Tod des Messias ebenso wohl an, wie seine Herrlichkeit und die Ewigkeit seines Reiches, aber die Eigenliebe bleibt stehen bei dem, was ihrer Eitelkeit und ihrer Weichlichkeit schmeichelt, und geht vorüber bei dem, was nicht mit ihren Vorstellungen und fleischlichen Neigungen übereinstimmt“), nicht um ein durch die Sache selbst nahe gelegtes Bedenken Gutwilliger, erhellt schon daraus, daß Christus in der Antwort auf ihren Einwand gar nicht eingeht, sondern sie nur ermahnt die Zeit ihrer Heimsuchung zu erkennen. — Sie sagen, wir haben aus dem Gesetze gehört.

Die Stelle, die sie vor Augen haben, ist aus Daniel. Daß sie diese unter dem Namen des Gesetzes citiren, weist darauf hin, daß das Buch als Bestandtheil des Canon nicht minder wie das gewöhnlich so genannte Gesetz für sie verpflichtende Bedeutung hat, daß sie sich wegen der zweifelhaften Auctorität Christi dieser sicheren nicht entschlagen dürfen, mit der sein Wort in Widerspruch steht, vgl. über νόμος zu C. 10, 34. Die Ausführung zu dem betonten νόμος haben wir in C. 9, 29: „wir wissen, daß zu Moses (Daniel) Gott geredet hat, von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist." Unsere St. zeigt, daß unter den Juden zur Zeit Christi das Buch Daniel die vollste canonische Geltung hatte, was ja auch durch Josephus mannigfach verbürgt ist. „Wir haben gehört": was die Schrift sagt, wurde damals mehr durch Hören als durch Lesen erkannt. — Der Gedanke, daß Christus ewig bleibt, kommt im A. T. mehrfach vor. In Jes. 9, 5 wird er „Ewig-Vater" genannt, Luther: „der allezeit sein Reich und seine Kirche ernähret", in V. 6 heißt es in Bezug auf den Messias: „der Mehrung der Herrschaft und des Friedens ist kein Ende — von nun an bis ewig." Nach Ps. 110 wird der Messias Hoherprieſter in Ewigkeit seyn. Nach Dan. 2, 44 wird Gott vom Himmel ein Königreich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zu Grunde geht. Und in Dan. 7, 13. 14 heißt es von dem, der mit den Wolken des Himmels kommt wie ein Menschensohn: „seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nicht vergeht." Vgl. in Bezug auf die Ewigkeit der Herrschaft noch Ps. 72, 5. 7. 17. 89, 37. 38. Daß sie unter diesen Stellen vorzugsweise Dan. 7, 13. 14 im Auge haben, erhellt daraus, daß nur dort der Messias als Menschensohn bezeichnet wird. Die Juden sagen statt: ich muß erhöht werden, des Menschen Sohn muß erhöht werden, um den Contrast desjenigen, was Christus von sich ausgesagt hatte, mit dem, was bei Daniel über den Menschensohn ausgesagt war, um so mehr ins Licht zu stellen. Den Menschensohn zu substituiren hielten sie sich um so mehr für berechtigt, da Christus sich so oft, und noch im Eingange der letzten Rede, V. 23, in Hinweisung auf jene Stelle Daniels als den Menschensohn bezeichnet hatte. Die Berufung darauf

allein aber kann die Substitution nicht erklären. Dies zeigt besonders das: „wer ist dieser Menschensohn", welches auf die Differenz des leidenden Menschensohnes, den Christus ihnen aufdringen will, von dem ewig herrlichen bei Daniel hinweist, bei dem sie bleiben und von einem andern nichts wissen wollen. — Δεῖ ὑψωθῆναι, er muß erhöht werden, daß hatte der Sache nach Jesus gesagt, wenn er die Erhöhung von der Erde als die nothwendige Vorbedingung seiner Herrschaft über dieselbe dargestellt hatte.

V. 35. „Jesus nun sprach zu ihnen: noch eine kleine Zeit ist das Licht unter euch. Wandelt so lange ihr das Licht habt, damit nicht die Finsterniß euch ergreife, und wer in der Finsterniß wandelt, weiß nicht wo er hingeht." Anton: „Christus sagt, es sey nicht Zeit zu tändeln und Schulfüchserei zu treiben mit solchen Phrasen. Es sey ernst. Ach wie solltet ihr euch in den Rest der übrigen Zeit besser schicken und die Zeit nicht mit affectirtem Contradiciren hinbringen! Ach wie solltet ihr eure Zuflucht ernstlich nehmen zu dem Lichte, euch gegen die Finsterniß zu wahren." Ueber Licht und Finsterniß = Heil und Unheil vgl. zu C. 8, 12. Das Licht geht von Christo aus, daß aber an sich das Licht nicht die Person des Heilandes bezeichnet, zeigt die entgegengesetzte Finsterniß. Nicht präcise mit dem Momente des Todes Christi hörte das Licht auf unter ihnen (Bengel: lux ipsa manet, sed non semper est in vobis) zu seyn. Das zeigt die große Bewegung am ersten Pfingstfeste. Die Gnadenfrist, die ihnen nach dem Ausspruche Christi noch gestellt ist, kann nicht blos in den zwei Tagen bestehen, die zwischen dieser Rede und dem Tode Christi liegen. Erst mußten der Versöhnungstod Jesu und seine Auferstehung ihre Kraft entfalten und was in V. 32 gesagt wird auch an den Juden wahr werden. Dennoch aber ging die Zeit des Lichtes für die Juden mit raschen Schritten zu Ende, und daß sie Christum dem Tode übergaben, war der Anfang dieses Endes. Sie riefen dadurch sein Blut über sich und ihre Kinder herbei. Der Zeit, da das Licht bei den Juden ist hier entspricht die Zeit ihrer Heimsuchung in Luc. 19, 44. — Das wandeln steht der trägen und gleich-

gültigen Ruhe entgegen. Es bezeichnet die Activität, und auf welche Weise sich die Activität unter den vorliegenden Umständen bewähren soll, sagt näher das: „glaubet an das Licht" in V. 36. — Statt ἕως so lange, vgl. das ἕως ἡμέρα ἐστί 9, 4, haben sehr gewichtige Zeugen hier und in V. 36 ὡς. Aber für ὡς in dem Sinne von demgemäß oder in Uebereinstimmung damit daß, findet sich bei Johannes keine Parallele. — Ausführung in Bezug auf die Finsterniß hier ist Lc. 19, 43: ἥξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σὲ, καὶ περιβαλοῦσι οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσί σε καὶ συνέξουσί σε πάντοθεν. Doch das ist nur die äußere Seite der Finsterniß. Mit der äußern Heilslosigkeit geht die geistliche Hand in Hand. Die altteſt. Grundst. ist Jer. 13, 16. Der Prophet sagt dort im Angesichte der chaldäischen Catastrophe: „Gebt dem Herrn eurem Gotte Ehre ehe er es dunkel macht und ehe sich eure Füße an den finstern Bergen stoßen und ihr wartet auf Licht und er hat an seine Stelle Todesdunkel gesetzt, es gewandelt in Finsterniß." — „Und (damit ihr wisset, was es mit der Finsterniß auf sich hat) wer in Finsterniß wandelt, weiß nicht wo er hingeht", in welche Abgründe des Elendes er gerathen kann, vgl. C. 11, 10. Prov. 4, 19: „der Weg der Bösen ist in Finsterniß, sie wissen nicht woran sie anstoßen."

V. 36. „So lange ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, auf daß ihr Söhne des Lichtes werdet. Dies redete Jesus und ging hinweg und verbarg sich vor ihnen." So lange ihr das Heil habt, glaubt an das Heil und seinen Träger und Mittler. Söhne f. Angehörige ist eine Christo nach allen Evang. gewöhnliche Redeweise, Matth. 8, 12. 12, 27. 13, 38. Mc. 2, 19. In Luc. 16, 8 finden sich neben den Söhnen dieser Welt auch unsere υἱοὶ φωτός. — Es heißt auch in C. 8, 59: „Jesus verbarg sich und ging hinweg aus dem Tempel." Aber der Fall dort ist von dem hier wesentlich verschieden. Dort verbarg sich Jesus weil die Juden ihn steinigen wollen. Er geht einer momentanen Gefahr aus dem Wege, und so wird auch sein sich verbergen nur ein momentanes seyn. Hier aber liegt eine augenblickliche Gefahr nicht vor. Und so wird auch das sich verbergen

Jesu ein definitives seyn. Er zieht sich in die Verborgenheit zurück, damit die Catastrophe nicht vor der Zeit einbreche. Er sollte und wollte als das Passalamm sterben. Es wird anzunehmen seyn, daß Jesus von nun an aus dem öffentlichen Leben ganz zurücktrat. Dies dient zur Bestimmung des Zeitverhältnisses des Auftrittes von V. 20—36. Daß der Einzug in Jerusalem dem Sonntage angehörte, sahen wir schon. Am folgenden Tage, also Montags, verfluchte Jesus den Feigenbaum auf dem Weg von Bethanien nach der Stadt, Mc. 11, 12. Als Jesus in der Frühe des nächsten Tages, also des Dinstages, wieder nach der Stadt zog, sahen die Jünger den Feigenbaum vertrocknet, Mc. 11, 20. An diesem Tage betrat Jesus zum letzten Male den Tempel. Ihm muß auch das hier Berichtete angehören, vgl. das Nähere bei Wieseler S. 393 f. Lichtenstein Lebensgesch. Christi S. 341 f. Johannes gibt hier die chronologische Bestimmung nicht, weil sie aus seinen Vorgängern mit Bestimmtheit entnommen werden konnte. Es waren nur noch zwei Tage bis zum Passa. Diese brachte Jesus im Kreise seiner Jünger zu. Die altteſtamentliche Grundst. für das: „er ging weg und verbarg sich“ ist 5 Mos. 32, 20: „Und er sprach: ich will mich verbergen vor ihnen, will sehen, was ihr Ende ist. Denn sie sind ein verkehrtes Geschlecht, Kinder auf die kein Verlaß.“

V. 37—50.

Wir haben hier das Schlußwort für den ganzen ersten aus vier Gruppen bestehenden Haupttheil des Evangeliums. Es zerfällt in zwei Theile. In dem ersten redet der Evangelist selbst. Er stellt Betrachtungen an über ein Problem, das aus den in dem ersten Haupttheil berichteten Thatsachen hervorging: wie ist der Unglaube der Juden zu erklären? Muß er nicht an der göttlichen Sendung Christi irre machen? Um dies aufsteigende Bedenken zu beseitigen, führt der Apostel zuerst aus, daß dieser Unglaube, weit entfernt gegen Christum zu zeugen, vielmehr von der Weissagung des A. T. zuvorbezeugt und unter den Gesichtspunct eines auf der Verderbtheit des Volkes beruhenden göttlichen

Verhängnisses zu stellen ist, V. 37—41. Dann weist der Apostel darauf hin, daß der Unglaube nur ein theilweiser ist: nicht blos aus dem Volke, auch aus den Oberen glaubten Viele an Christum, wenn sie auch aus leidiger Menschengefälligkeit mit dem Bekenntniß nicht frei hervortraten. In dem zweiten Theile des Schlußwortes führt der Apostel Jesum selbst redend ein. Er hat zu dem Ende das Schlußwort, welches Jesus selbst vor seinem Weggange an die Juden richtete, in V. 36 abgebrochen. Hier theilt er den zweiten Theil desselben mit. Jesus stellt sich als den wahrhaftigen Repräsentanten des Vaters und den einzigen Heiland dar, und proclamirt das Gericht, welches hienach des Unglaubens unzertrennlicher Begleiter seyn muß. Das ist der passende Abschluß, so wie des ganzen Verhältnisses in dem Jesus zu den Juden gestanden, so auch des evangelischen Berichtes über dies Verhältniß. Die Theilung des ursprünglich Verbundenen konnte der Evangelist um so mehr vornehmen, da der Grundgedanke der ganzen letzten Rede schon in V. 35. 36 vollständig enthalten war.

V. 37. „Da er aber so viele Zeichen gethan hatte vor ihnen, glaubten sie nicht an ihn, V. 38, damit das Wort Jesaia's des Propheten erfüllt würde, welches er sprach: Herr wer glaubte dem was wir hörten und der Arm des Herrn, wem ward er offenbaret?" Die ersten Worte von V. 37 spielen an auf Ps. 78, 11. 12: „Sie vergaßen seiner Thaten und seiner Wunder, die er sie sehen ließ. Vor ihren Vätern that er Wunder, im Lande Aegypten, auf dem Gefilde Zoan." Diese Anspielung ist bedeutsam, sie hat ein apologetisches Moment. Es ist die angestammte Art des Volkes trotz aller Wunder und Zeichen ungläubig zu seyn. Auf dieselbe Stelle wurde schon in 10,32 angespielt. Dort ist das Stichwort, aus dem die Anspielung erkannt wird, das ἔδειξα, hier das ἐμπροσθεν αὐτῶν. Es wird nur Altes neu, wenn die Juden ungläubig sind. So wenig ihr Unglaube eine Instanz bildet gegen die Gottheit Jehovas, ebenso wenig auch gegen die göttliche Sendung Christi, in dem der Jehova des A. B. im Fleische erschien. — Da τοσαῦτα nur heißen kann so viele, nicht so große, vgl. 6, 9. 14, 9. 21, 11,

dung gestellt wird, sondern des göttlichen V
das „damit erfüllt würde", wonach ihr Ungl
des prophetischen Wortes dienen, also unter
stehen muß. Man wird nicht mit Ebrard
dürfen durch die Bemerkung: „Von einer Ab
nicht die Rede, sondern was die Juden durc
als Folge herbeiführten, wird unter der Form al
tigt hätten angefügt." Man wird vielmehr sage
Juden nicht die Absicht gehabt haben können du
die Weissagung des Jesaias wahrzumachen,
ἐπίστευον auf ein göttliches Verhängniß z
Dafür entscheidet auch V. 39, wo dem: sie g
das: sie konnten nicht glauben entspricht. –
Unglaube unter den Gesichtspunct göttlichen
stellt wird, ist die Schuld nicht ausgeschlossen,
vorausgesetzt. Gott hat die menschliche Na
daß der Mensch, wenn er den Anfängen nicht n
nicht mehr in seiner Gewalt hat, vgl. zu 8,
auf Verschuldung ruhendes Verhängniß ist, die
Gerichtes Gottes, das kann und darf nicht
Nachtheile Christi benutzt werden. Das sollte
veranlassen in sich zu schlagen und auszuru
Sünder gnädig, verhärte nicht ferner mein

ſchon die LXX hinzufügen, dient zur Abgränzung gegen 52, 13—15. Dort redet der Herr. Mit 53, 1 beginnt die Rede des Propheten. Der Ev. hat κύριε nicht mechaniſch aus den LXX herübergenommen, in willkürlichen Zuſätzen und Abweichungen folgt er nie den LXX. Der Prophet beginnt die weitere Auseinanderſetzung desjenigen, was in C. 52, 13—15 im Grundriſſe von dem Knechte Gottes geſagt worden war, mit der Klage, daß ſo Viele nicht glauben an die Kunde von dem Knechte Gottes, ſo Viele die in ihm offenbar gewordne Herrlichkeit Gottes nicht ſchauen. Die Worte beziehen ſich nach dem Zuſammenhang ſpeciell auf die Juden: über der Juden Unglauben, der ſo weit geht, daß die Gläubigen nur eine verſchwindende Minorität ſind, wird in ihnen geklagt. Der Freude über die vielen Heiden, welche nach C. 52, 13—15 mit Wonne die Kunde von dem Knechte Gottes vernehmen und verſtehen, tritt der Schmerz über die Vielen aus Iſrael zur Seite, welche dieſer Kunde nicht glauben. Schon in dieſer St. des Jeſaias ſelbſt wird der Unglaube unter den Geſichtspunct des Verhängniſſes geſtellt. Sie glauben deshalb nicht weil der Arm des Herrn, die Entfaltung ſeiner göttlichen Kraft in Chriſto, ihnen nicht geoffenbaret wird, weil Gott ihnen die Erkenntniß ſeiner in Chriſto offenbar gewordenen Kraft entzieht. Object der Weiſſagung ſind überhaupt gewöhnlich nicht die freien Thaten der Menſchen, ſondern die göttlichen Rathſchlüſſe, und daß ein ſolcher in dem angeführten Worte des Jeſaias vorliegt, zeigt ſchon der Ausdruck: die nicht glauben ſind darauf geſetzt nicht zu glauben, 1 Petr. 2, 8. Daß שמעה in der Grundſt., ἀκοή hier das Gehörte iſt, unſer Gehörtes ſ. v. a. das was wir hören, was uns, den hier durch Jeſaias repräſentirten Propheten, durch das Wort Gottes kund gemacht worden, wurde in der Chriſtologie nachgewieſen. Den Commentar bildet C. 21, 10: „was ich gehöret von dem Herrn thue ich euch kund.“ Für dieſe Auffaſſung ſpricht auch die Correſpondenz der beiden Glieder. Wie dem Propheten, ſo kommt auch ſeinen Hörern die Erkenntniß nur aus übernatürlicher Offenbarung. Anton: „Herr wer glaubt unſerem Gehör. Wir ſagen ja nicht das Unſrige den Leuten vor, ſpricht der Prophet, ſondern wie wirs ordentlich

gehört haben und wirs durch das Hören zuerst selbst an uns wahr erkannt haben. Wir bringen ihnen ja keine Träume vor, oder wir schütteln ihnen ja nicht so etwas aus dem Aermel vor. Nein, es ist ἀκοὴ ἡμῶν." — Scheinbar selbstständig waren die Juden in der That nur ein Spielball in Gottes Hand. Unter diesen Gesichtspunct gestellt war ihr Unglaube nicht ferner eine Instanz gegen Jesum, sondern eine Bestätigung seiner göttlichen Sendung, zu deren begleitenden Umständen sie nach der Weissagung gehörte.

V. 39. „Deshalb konnten sie nicht glauben, weil Jesaias wiederum sagte: V. 40 er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, damit sie nicht sehen mit den Augen und verstehen mit dem Herzen und sich bekehren und ich sie heile." Deshalb, wegen des von Jesaias in C. 53 verkündigten göttlichen Rathschlusses. Das ὅτι führt dann eine zweite Begründung ein oder eine Erläuterung der früheren Begründung aus dem Munde desselben Jesaias, vgl. 5, 16. 18. Matth. 24, 44. Die gezwungene Annahme, daß διὰ τοῦτο sich nicht auf das Vorherg., sondern auf das folgende ὅτι beziehe — dann sollte man nach der richtigen Bemerkung de Wettes ein Uebergang andeutendes δέ oder καί erwarten — ist nur aus falscher Auffassung von V. 37. 38 hervorgegangen, nach der dort nur das Factum des Unglaubens der Juden ausgesprochen seyn soll. Richtig Anton: „Denn wiederum hat Jesaias ex eodem fundamento gesagt." — Die angef. Stelle des Jesaias, C. 6, 10, lautet nach dem Grundtexte: „Verstocke das Herz dieses Volkes und beschwere seine Ohren und verklebe seine Augen, damit es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre und sein Herz verstehe und es sich bekehre und geheilt werde." Die Anführung bindet sich nicht streng an die Worte, stimmt aber der Sache nach genau mit dem Grundtexte überein. Die Anrede ist dort an den Propheten gerichtet, dieser aber dient dort dem göttlichen Rathschlusse nur als Werkzeug, und was ihm oder der Gesammtheit der Diener Gottes aufgetragen wird, die er repräsentirt, geht auf Gott zurück. Diese göttliche Causalität hervorzuheben, lag in dem Zwecke des Evangelisten, der den Unglauben der Juden unter den Gesichtspunct

des göttlichen Verhängnisses und Gerichtes stellen will. An die Stelle des Imperatives hätte nun eigentlich die erste Person treten müssen: ich habe verblendet. Allein dann hätte es nahe gelegen den Propheten als Subject zu nehmen, um so mehr da in dem Grundtexte an diesen die Rede gerichtet wird. So setzte Johannes also zuerst die dritte Person, daß er sie aber nur zu dem bezeichneten Zwecke gewählt hat, deutet er dadurch an, daß er zum Schlusse die erste Person setzt, ἰάσωμαι oder nach anderer Lesart ἰάσομαι. Das ist nicht eine „Negligenz" sondern es zeigt im Gegentheil wie sehr Alles bis auf das Kleinste bei Johannes berechnet ist. — Die Schuld liegt bei den Juden. Aber damit sie sich nicht einbilden, daß sie Christo einen Strich durch die Rechnung gemacht haben und sich mit ihrem Unglauben brüsten, wird hier die göttliche Causalität bei ihrer Entscheidung hervorgehoben. Was sie nicht wollen, das sollen, dürfen und können sie auch nicht. So wie sie sind, muß Alles was bei den Gutwilligen den Glauben fördert, sie in ihrem Unglauben bestärken. Das ist das göttliche Verhängniß, welches über ihnen waltet und sie in ihr Verderben fortreißt.

V. 41. „Dieses sagte Jesaias, da er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete." Αὐτοῦ geht auf V. 37 zurück. Die Abgränzung gegen den Herrn, V. 38, der auch in V. 40 noch Subject ist, war um so weniger nothwendig, da Johannes, wie er in unserm V. selbst sagt, auch in dem Jehova des A. T. Christum erkennt. — Jesaias sieht „den Herrn" sitzen auf seinem Throne. Er sagt in V. 5: „den König Jehova, der Heerscharen sahen meine Augen." Nach der Anschauung des A. T. selbst aber ist alles Sichtbarwerden, alle Offenbarung des Herrn durch seinen Engel, den Abglanz seiner Herrlichkeit vermittelt, vgl. Th. 1. S. 8, und dieser erschien in Christo im Fleische. — „Und von ihm redete": auf Christum bezieht sich also auch, was in V. 40 als Handlung des Herrn aus Jesaias angeführt wurde. Er ist es somit der die Augen der Juden verblendet u. s. w. Die Juden, während sie wähnen ihm durch ihren Unglauben einen bösen Streich zu spielen, ihn als einen „Verführer" zu brandmarken, stehen unter seinem Verhängniß. Die Widerlegung

des Wahnes der Juden, daß Christus ein falscher Messias sein müsse, weil sie ihn dafür halten, wird hier zur schneidenden Ironie. — Man wird sich hüten müssen die Bemerkung hier so zu fassen, daß sie zu der vorliegenden Frage in keiner Beziehung steht und einen rein beiläufigen Charakter erhält. Der Grundgedanke der ganzen Stelle ist das Gericht der Verstockung, welches der Herr über sein abtrünniges Volk verhängt und dieser Herr, darauf weist hier der Prophet hin, ist kein anderer als Christus selbst. Was er herbeigeführt, das kann nicht als Zeugniß gegen ihn geltend gemacht werden.

V. 42. „Dennoch aber glaubten auch von den Oberen viele an ihn, aber wegen der Pharisäer bekannten sie nicht, damit sie nicht in den Bann gethan würden. V. 43. Denn sie liebten die Ehre der Menschen mehr als die Ehre Gottes." Der Unglaube der Juden, das war bisher ausgeführt worden, kann nicht als Instanz gegen Christum geltend gemacht werden. Allerdings aber gehört zur Bewährung der göttlichen Sendung Christi, daß neben dem Unglauben auch Glauben sich findet. Denn so tief kann das Volk des Bundes nimmermehr sinken, daß es sich wie ein Mann gegen die herrlichste Offenbarung seines Gottes erheben könnte. Von dieser Anschauung aus hat der Evangelist schon früher geflissentlich den Ausbrüchen des Unglaubens bei der Majorität die Aeußerungen des Glaubens bei einer Minorität entgegengestellt. Daß diese nothwendige Bedingung der göttlichen Sendung Christi vorhanden ist, darauf weist er auch hier hin. Nicht blos aus dem Volke (Augustinus: eorum autem qui crediderunt alii usque adeo confitebantur ut palmarum ramis acceptis venienti occurrerent etc.), auch unter den Oberen, die besonders schwere Hindernisse zu überwinden hatten, in denen sich die verderbte Volksrichtung concentrirte und denen ihre Stellung es so nahe legte sich durch Rücksichten bestimmen zu lassen, glaubten Viele an Christum, und wenn sie durch Menschenfurcht sich noch von dem Bekenntniß zurückhalten ließen, so legt doch ihr Glaube Zeugniß ab für die imponirende Hoheit der Erscheinung Christi und für den mächtigen Zug des Vaters zum Sohne, vgl. 6, 44. — Durch ἐπίστευσαν, sie glaub-

ten, kann nach dem Sprachgebrauche des Johannes nur ein wahrhaftiger Glaube bezeichnet werden. Nur ein solcher konnte auch für den vorliegenden Zweck des Johannes in Betracht kommen. Daß ihr Glaube noch nicht die völlige Energie hatte, zeigt freilich ihre Bekenntnißlosigkeit. Aber so standen eine Zeitlang auch Nikodemus und Joseph von Arimathia, deren Glaube später durch alle Hindernisse hindurchdrang, vgl. zu C. 3, 2. — Wenn Augustinus bemerkt: principes hos habuisse ingressum fidei, quo si profecissent, amorem quoque humanae gloriae superassent, so ist das wahr aber doch einseitig. Auch der schwache Glaube muß bekennen. Die starke Betonung der Nothwendigkeit des Bekenntnisses in Matth. 10, 32. 33 zeigt, daß wir nicht meinen dürfen, das Bekenntniß werde mit dem Starkwerden des Glaubens von selbst kommen. Der nicht bekennende Glaube kann nicht zur Kraft gelangen. Und wer sich der Pflicht zu bekennen entzieht, ist in Versuchung, daß er um den Mahnungen des Gewissens zu entgehen den Glauben erstickt. — „Damit sie nicht in den Bann gethan würden", vgl. zu 9, 22. — Die Ehre der Menschen ist nach C. 5, 44 (vgl. 1 Thess. 2, 6) die Ehre, die von den Menschen ausgeht, erwiesen wird, die Ehre Gottes, die Ehre die von Gott kommt. Wie muß das Bild Gottes in einem solchen Menschen verblichen seyn! Gott ist nach seinem altt. Namen Jehova, der Seyende, das persönliche Seyn, außer dem nichts ist als Nichtigkeit und Tod, der Einzige um den man sich zu kümmern, nach dessen Gnade man zu ringen hat; die Menschen, deren Name Schwachheit, können nichts gewähren, nicht wahrhaft schaden, nicht wahrhaft nutzen.

V. 44. „Jesus aber rief und sprach: wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. V. 45. Und wer mich siehet, siehet den der mich gesandt hat." Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Johannes hier eine wirklich von Christo gehaltene Rede mittheilt. Es fehlt an jedem Beweise dafür, daß er eigne Reden Jesu in den Mund legt, vgl. zu 3, 16, es streitet dies gegen die tiefe Ehrfurcht, welche er gegen Christus hegte, und hier spricht noch speciell dagegen das ἔκραξε, welches auf die Weise des Vortrages Jesu bei

dieſer Rede hinweiſt, ganz in gleicher Weiſe wie in C. 7, 28. 37. Wenn man für die Hypotheſe den wenig originellen und faſt nur recapitulirenden Character der Rede geltend macht, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß formell dieſe Rede durchaus nicht als eine Zuſammenſtellung aus früher bei Johannes mitgetheilten Reden Chriſti betrachtet werden kann, aus denen auch nicht ein einziger Ausſpruch wörtlich entlehnt iſt (V. 48 enthält ſogar eine Berührung mit Luc. 10, 16 und auch für καὶ μὴ φυλάξῃ in V. 47 läßt ſich keine Johanneiſche Parallele beibringen), materiell Neues aber zu geben würde für eine Schlußrede Chriſti wenig paſſen. V. 35. 36 trägt genau denſelben Character der materiellen Abhängigkeit von früher ſchon dageweſenem verbunden mit formeller Selbſtſtändigkeit. Wenn ferner geltend gemacht worden iſt, es fehle hier der organiſche Zuſammenhang, der ſonſt in den eignen Reden Chriſti bei Johannes wahrzunehmen ſey, ſo iſt es wohl nur Schuld der Ausleger wenn ſie den klar vorliegenden Gedankenfortſchritt nicht wahrnehmen. Die Gliederung iſt folgende: Ich bin der wahrhaftige Geſandte, V. 44 und das ſichtbare Ebenbild des Vaters, V. 45 und weil ich dies bin der Heiland der Welt, V. 46. Eben deshalb muß der Unglaube, ſo wenig auch der eigentliche Zweck meiner Sendung das Gericht iſt, V. 47 doch der Natur der Sache nach das Gericht herbeiführen: das in mir verſchmähte Gotteswort, welches die herrlichſte aller Wohlthaten, das ewige Leben darbietet, muß richtend auf den Kopf desjenigen kommen, welcher es verſchmäht. „Was ich rede, das rede ich wie mein Vater mir geſagt hat", in dieſen Worten, in denen der Schluß der Rede Chriſti zu dem Anfang zurückkehrt (οὖν) haben die Juden einen Maßſtab, an dem ſie ihre Zukunft bemeſſen können, ihre Zukunft in dem Dieſſeits und ihre Zukunft in dem Jenſeits. Ein tiefes Wehe liegt hinter ihnen verborgen. — Ein dem hier vorliegenden ganz analoges Factum bietet Richt. 2, 1—5 dar. Da wird eine Rede des Engels des Herrn an das verſammelte Iſrael, ohne Angabe der geſchichtlichen Verhältniſſe und des Organes durch welches der Engel redete, in die Einleitung verwoben, in welcher der Verfaſſer des Buches auf eigne Hand die Geſichtspuncte darlegt, aus denen die Richterpe-

riode zu betrachten ist. — Wann hat Jesus diese Worte geredet? Da Johannes keine Zeit angibt, so liegt es am nächsten an die zunächstliegende Veranlassung zu denken und zu dieser paßt auch allein der ganze Character der Rede, welchen Jo. Gerhard mit den Worten bezeichnet: voluit Christus hac gravi et seria contestatione ingratis et incredulis Judaeis clara voce publice valedicere et culpam judicii unice in ipsos conferre. Wir haben hier also die Fortsetzung zu 36ª und die Worte: „dieses redete Jesus und ging weg und verbarg sich vor ihnen" würden nach: was ich also zu euch rede u. s. w. in V. 50 stehen, wenn der Evangelist nicht es für angemessen gehalten hätte seinen Epilog mit einem Theile des Schlußwortes Christi zu beschließen. Für diese Annahme spricht noch, daß V. 35. 36 für den wichtigen Moment des Abschiedes von dem Volke doch gar zu kurz sind, dann daß das Bild des Lichtes und der Finsterniß, welches in V. 35. 36 gebraucht wurde, gleich in V. 46 wiederkehrt, nachdem Jesus in V. 44. 45 durch die Hinweisung auf die Hohheit seiner Person und sein Einsseyn mit dem Vater seiner Behauptung, daß in ihm dem Volke das Licht gegeben sey, mit seinem Weggange die Finsterniß einbrechen werde, die Unterlage gegeben hatte. — „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den der mich gesandt hat": die Juden suchten Christum zu isoliren, eine Scheidewand zwischen ihm und dem Vater aufzurichten, wir glauben dir nicht, wir glauben nur Gott und eben weil wir an Gott glauben, wollen wir von dir nichts wissen. Auf diesen ihren Wahn eingehend sagt Jesus: der glaubt nicht an „mich." Ewald, nach dem Jesus sagen soll „wie er wenn er Glauben an sich fordere, damit nicht Glauben an sich als diesen sterblichen Menschen, sondern Glauben rein an Gott und sein Wort fordere" verwandelt den Sinn in sein grades Gegentheil. Jesus negirt hier wie in Mc. 9, 37 jede Scheidung zwischen sich und Gott. — Der Satz in V. 45 ist diesem Schlußworte ganz eigenthümlich, erläutert sich aber aus dem, was zu 1, 18 bemerkt wurde. Gläubigen und Ungläubigen war in Christo der Vater vor Augen gestellt und das grade war die Ursache des Unterganges der Juden, daß sie in Christo den Vater

geſehen und ihm freventlich widerſtrebt hatten, vgl. über θεωρεῖν zu C. 6, 40. Bengel fälſchlich: ea visione, quam fides comitatur.

V. 46. „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder der an mich glaubt, in der Finſterniß nicht bleibe.“ Licht und Finſterniß bedeuten hier wie in V. 35. 36 Heil und Unheil. Jeſus iſt als das perſönliche Heil in die Welt gekommen damit jeder der an ihn glaubt, in der Finſterniß nicht bleibe, in der vor Chriſto und ohne Chriſtum Alles begraben liegt, vgl. zu C. 1, 4. 8, 12.

V. 47. „Und wenn jemand meine Worte höret und ſie nicht bewahret, ſo richte ich ihn nicht, denn ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, ſondern daß ich die Welt ſelig mache.“ Φυλάξῃ iſt weit ſtärker bezeugt als πιστεύσῃ. Der Ausdruck iſt aus der Geſetzesſprache entlehnt, vgl. z. B. 2 Moſ. 12, 17. 15, 26. Chriſtus ſtellt durch den Gebrauch deſſelben ſeine Worte denen des höchſten Geſetzgebers gleich. Das Bewahren bildet den Gegenſatz gegen das in den Wind ſchlagen. In dem ἀκούσῃ liegt nicht das gläubige Anhören. Der Herr hat es nur mit den entſchieden Ungläubigen zu thun. Dem μὴ φυλάσσειν hier entſpricht in V. 48 μὴ λαμβάνειν. „Ich richte ihn nicht“, das beſagt nur im Einklange mit C. 3, 17 daß nicht die Richter- ſondern die Heilandsſtellung die Chriſto eigenthümliche iſt, das Gericht ſich nur gleichſam nebenbei und von ſelbſt entwickelt, aus der Verſchmähung des Heilandes hervorwächſt. Das Gericht hat ſeine Wurzel nicht in Chriſto und einer Freude deſſelben am Richten und Verurtheilen, es hat ſeine Wurzel vielmehr in dem Ungläubigen und in der falſchen Stellung in die er ſich zu der Wahrheit aus Gott geſetzt hat. Er iſt αὐτοκατάκριτος Tit. 3, 11. Aber eben darum iſt das Gericht nur um ſo unvermeidlicher und Thorheit iſt es, wenn man meint ihm entfliehen zu können.

V. 48. „Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, der hat ſchon der ihn richtet: das Wort, das ich geredet, das wird ihn richten an dem jüngſten Tage.“ Ein Vorſpiel dieſes jüngſten Tages trat für die Juden bei der Cataſtrophe Jeruſalems ein. Da kam das ſcheinbar ſo ohnmächtige Wort Chriſti

über sie wie ein gewappneter Mann. Angespielt wird hier wie in C. 8, 50 auf 5 Mos. 18, 19.

V. 49. „Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesendet, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich sagen und was ich reden soll." Es ist kleinlich einen Unterschied zwischen εἰπεῖν und λαλεῖν zu setzen. Die Verbindung der beiden Wörter weist nur darauf hin, daß was Christus nur immer redet in Gottes Auftrage von ihm geredet wird.

V. 50. „Und ich weiß, daß sein Gebot das ewige Leben ist. Was ich also rede, das rede ich wie mir mein Vater gesagt hat." Sein Gebot: die Frucht der von ihm gebotenen Lehre, wenn sie gläubig angenommen und ins Herz geschlossen wird. Das practische Resultat ist, daß Christus dem Volke, welches er wegen seines Unglaubens verlassen muß, nichts zurücklassen kann als Tod und Verderben. Sie haben sich in ihm von dem Vater losgesagt und das verschmähte Wort des Vaters muß unter ihnen nachwirken bis daß es ihnen nicht übrig läßt Wurzel und Zweig. Es ist für sie der Wurm, der nicht stirbt.

C. 13—17.

Von den sieben Theilen der Hauptmasse des Evangeliums erzählen die vier ersten, wie Jesus die Werke Des der ihn gesandt hatte wirkte so lange es Tag war, die drei letzten beschreiben den Ausgang Jesu. Der erste unter diesen, C. 13—17, berichtet wie Jesus die Seinen bis ans Ende liebte, erzählt wie er Angesichts seines Leidens die Jünger auf seinen bevorstehenden Abschied vorbereitete und damit der Kirche aller Zeiten einen reichen Schatz des Trostes gewährte. Die alttestamentlichen Vorbilder für diesen Theil sind das Deuteronomium, in dem der scheidende Moses seinem Volke die Wegezehrung darreicht, die Reden Josuas vor seinem Tode, C. 23. 24, und „die letzten Worte Davids" in 2 Sam. 23, ein Nachbild der Abschied des h. Paulus von den Aeltesten der Gemeinde in Ephesus Apgsch. 20.

In dem Anfange, dem Berichte über die Vorgänge bei dem

letzten Male, verhält sich Johannes zu den früheren Evangelisten nur ergänzend. Von C. 14 an theilt er solches mit, was die früheren Evangelisten ganz übergangen, woran sie sich nicht gewagt hatten, in demüthiger Anerkennung der Gränzen ihrer Gabe und Mission und im Hinblicke auf den Jünger, der einst an der Brust Jesu lag und vor den Uebrigen in seine Geheimnisse eingeweiht war.

C. 13 zerfällt in drei Theile, das Fußwaschen, V. 1—20, das Gespräch über den Verräther, V. 21—30, das Gespräch mit den Jüngern nach der Entfernung des Verräthers, V. 31—38.

Das Fußwaschen, C. 13, 1—20.

V. 1. „Vor dem Feste des Passa aber, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen, weil er liebte die Seinigen, welche in der Welt, liebte er sie bis ans Ende." Das δέ weist darauf hin, daß wir nicht ein neues Buch, sondern nur einen neuen Abschnitt vor uns haben. Daß die Verbindung durch eine particula adversativa bewirkt wird, stellt den Ernst Jesu gegen die Juden und die Liebe gegen die Seinen in Contrast. Dieser erste V. gibt den Grundriß, V. 2f. geben die Ausführung. Das εἰδώς, wissend, hier wird in V. 3 wiederaufgenommen. Da dort nicht erklärt werden kann: weil, sondern nur: obgleich er wußte, so wird auch hier so erklärt werden müssen. Das wird auch noch dadurch nahe gelegt, daß das Motiv der Handlung durch das: da er liebte die Seinen u. s. w. bezeichnet wird. Erklärt man: weil er wußte, so erhält man ein doppeltes Motiv für dieselbe Handlung, verbindungslos und unvermittelt nebeneinander gestellt, was kaum erträglich ist. Erklärt man: obgleich er wußte, so wird zuerst auf das Hinderniß der letzten Liebeserweisung hingewiesen und dann in dem: weil er liebte, auf das lebendige Princip, durch welches dies Hinderniß überwunden wurde. Ἀγαπήσας allein enthält das Motiv, das vorausgeschickte εἰδώς weist darauf hin, was dem Motiv entgegenstand und durch die Energie desselben besiegt werden mußte. Der Liebesbeweis, den Jesus den Seinen noch zuletzt gab, strahlt in um so hellerem Lichte, da Jesus sich klar bewußt war, daß sein Uebergang in den Stand der Herrlichkeit nahe bevorstand. Daß er sich trotz dieses

Wiſſens noch ſo tief gegen ſeine Jünger erniedrigte, ihnen die Füße wuſch, das muß ganz beſonders mit dankbarer anbetender Liebe erfüllen. War es doch als wenn Gott vom Himmel ſelbſt unmittelbar herabkäme um ſterblichen Menſchen die Füße zu waſchen! Und das that er an Menſchen, die ſich unmittelbar vorher um ein bischen ärmliche Ehre gezankt hatten! „Kann wol — ſagt Heumann — einer der dieſe Geſchichte lieſt, ein Fünkchen Hochmuthes in ſeinem Herzen behalten? Oder, wo er dennoch hochmüthig bleibt, iſt er nicht des Namens eines Chriſten höchſt unwürdig?“ — Man wird nicht erklären dürfen: da er bisher geliebt hatte. Denn das bisher, worauf es ankäme, was den Gegenſatz gegen εἰς τέλος bilden würde, ſteht eben nicht da. Und das: „in der Welt“, zurückſehend auf das: „aus der Welt“, und hinweiſend auf die gefährdete Situation, in der ſich die Jünger nach dem unmittelbar in Ausſicht ſtehenden Weggange ihres Herrn befinden werden, vgl. C. 17, 11: καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ οὗτοι ἐν τῷ κόσμῳ εἰσὶ καὶ ἐγὼ πρός σε ἔρχομαι (Grotius: quos relicturus erat in hoc rerum salo, Jo. Gerhard: „weil ſie noch in der Welt waren und blieben, in dem Jammerthal, wo ſie nichts als nur Trübſal zu erwarten hatten“) führt ganz beſonders auf die Liebe, die ſich in dem letzten Liebesbeweis kund gab, wodurch Jeſus die Herzen zum voraus für die bevorſtehende Situation ſtärkte. Man wird alſo annehmen müſſen, daß ἀγαπήσας die Liebe im Ganzen bezeichnet, ἠγάπησεν den einzelnen aus dieſem Quell hervorgehenden Liebesact. — Ἀγαπᾶν kann an ſich nur den Affect der Liebe bezeichnen. Da dieſer aber nur aus dem aus ihm fließenden Handeln erkannt werden kann, ſo wird in ἠγάπησεν indirect ein ſolches bezeichnet. Daß ἠγάπησεν ſich zunächſt nur auf das Fußwaſchen beziehen kann, zeigt das: „vor dem Paſſafeſte.“ Die übrigen Liebeserweiſungen, über welche in unſerer Gruppe berichtet wird, fallen ſchon in das Paſſafeſt. Doch können wir das Uebrige füglich als Anhang zu dem Fußwaſchen betrachten. Daß der Evangeliſt es ſo anſah, darauf ſcheint das: bis zu Ende, zu führen. Dies hat keine Schwierigkeit, wenn man das Uebrige nur als Entfaltung des in dem Fußwaſchen bereits Gegebenen und Commen-

tar zu demſelben betrachtet. Trennt man es aber ab, ſo will das εἰς τέλος nicht recht paſſen. Das Uebrige, welches doch gewiß eine Bewährung der zärtlichen Liebe Jeſu zu den Seinigen iſt, lag dann jenſeits des τέλος. Man wird nicht ſagen dürfen, daß die höchſte Liebeserweiſung des Herrn, ſein Tod, doch jedenfalls jenſeits des τέλος hier liege. Denn hier iſt von ſolchem die Rede, was ſpeciell den Jüngern zu Theil wurde, nicht von dem, was der Herr als Heiland der Welt that.

Es bleibt uns jetzt noch die Erörterung über die chronologiſche Beſtimmung zu Anfang des V.: „vor dem Feſte des Paſſa“ übrig. Nach der Weiſe des Johannes bei Zeitbeſtimmungen, vgl. noch C. 12, 1, kann gar kein Zweifel darüber ſeyn, daß dieſe zu dem Ereigniß gehört, über das berichtet werden ſoll, zunächſt zu ἠγάπησεν, der Sache nach zu ἐγείρεται, oder daß das Fußwaſchen in die Zeit vor dem Paſſafeſte geſetzt wird.

Das: vor dem Paſſafeſte, iſt entweder nichtsſagend — und das kann um ſo weniger angenommen werden, da Johannes der einzige unter den Evangeliſten iſt, der entſchieden chronologiſche Tendenzen verfolgt und da alle ſeine andern chronologiſchen Beſtimmungen durchaus präciſe ſind, da noch die nächſt vorhergehenden, ſechs Tage vor dem Paſſa C. 12, 1, am folgenden Tage, V. 12 ſolchen Character tragen — oder es weiſt darauf hin, daß die Handlung, der dieſe Beſtimmung angehört, das Fußwaſchen, der Zeit unmittelbar vor dem Beginne des Paſſafeſtes angehört, daß zwiſchen dem Paſſa und dem Fußwaſchen gar nichts Anderes lag, daß mit der Vollendung des Fußwaſchens für die zunächſt Betheiligten das Paſſafeſt ſofort ſeinen Anfang nahm. Gehen wir ab von der unmittelbarſten Nähe des Paſſafeſtes, ſo wird jede andere nähere Beſtimmung willkürlich ſeyn. An den Tag vorher hat man eben ſo wenig Recht zu denken, wie an jeden andern. Bei der hohen Bedeutung aber welche der Evangeliſt ſelbſt den hier vorliegenden Ereigniſſen, dem Fußwaſchen und demjenigen, was ſich an daſſelbe bis zu Ende von C. 17 anſchließt, beilegt, iſt es von vornherein undenkbar, daß er ſie chronologiſch ſo gut wie gar nicht beſtimmt haben ſollte, um ſo mehr, da ſie bei den chronologiſch viel ſorgloſeren früheren Evan-

geliſten ſchon eine genaue chronologiſche Beſtimmung erhalten hatten. Es liegt am Tage, daß das letzte Mal Jeſu, dem Alles in C. 13 des Johannes angehört, nach ihnen das Paſſamal war, und daß Jeſus daſſelbe zu gleicher Zeit mit den Juden genoſſen hat, ganz nach dem Geſetze und der allgemeinen Feſtordnung. Es iſt dies zuletzt von Wichelhaus Leidensgeſch. S. 214 f. mit eingehender Gründlichkeit nachgewieſen worden. Bei der von Mehreren dem Evangeliſten beigelegten Abſicht, dieſer chronologiſchen Beſtimmung entgegenzutreten, konnte er nicht verkehrter verfahren. Ihrer chronologiſchen Beſtimmtheit hätte er eine völlig in der Luft ſchwebende Unbeſtimmtheit entgegengeſtellt.

Daß vor dem Paſſafeſte nur heißen kann: unmittelbar vor demſelben, ebenſo wie in Luc. 11, 38 πρὸ τοῦ ἀρίστου von ſolchem ſteht, was unmittelbar dem Mittageſſen vorangeht, dafür hat Lange noch mit Recht geltend gemacht, ſolche ſpecielle Acte, wie das Aufſtehen vom Tiſche, V. 4, hier berechne man nicht nach Tagen, ſondern nur nach Stunden und Minuten. Danach könne der Sinn hier nur ſeyn, unmittelbar vor dem Feſtbeginn ſtand er auf.

Wird die Handlung nun unmittelbar vor das Paſſafeſt geſetzt, ſo fragt ſich wann das Feſt begann. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Hauptmalzeit des Paſſafeſtes, die am 14 Niſan, nicht von dem Paſſafeſte ausgeſchloſſen werden darf. Die das verſucht haben, ſind nur durch Verlegenheit beſtimmt worden. Was dem ganzen Feſte den Namen gab, das muß nothwendig innerhalb deſſelben liegen. Die Frage aber iſt, ob das Feſt erſt mit dem Beginnen dieſes Males ſeinen Anfang nahm, oder ob, wie Wieſeler und Wichelhaus behaupten, ſchon das Schlachten der Lämmer innerhalb des Feſtes fällt.

Wir entſcheiden uns für das Erſtere, nehmen an daß der Feſtanfang mit dem Anfang des Males zuſammenfiel. Dafür ſpricht ſchon der Begriff des Feſtes. Ἑορτή entſpricht im N. T. immer dem altteſt. חג, kommt nie anders vor als von Freudenfeſten, ſolchen, bei denen man ſich vor dem Herrn freute. Die Wurzel חגג bedeutet urſprünglich tanzen, dann ein Feſt feiern, „von den heiligen Chören und Tänzen, mit welchen die Feſte

begangen zu werden pflegten", Gesen. Die Freude, welche hienach nothwendig zu dem Begriffe des Festes gehört, hat die geschehene Versöhnung zur Voraussetzung, die beim Passa durch das Schlachten der Lämmer erworben wurde. Der große Versöhnungstag wird trotz seiner hohen Bedeutung (3 Mos. 16, 31) doch nie ein Fest genannt, so wenig wie unser Charfreitag unter den biblischen Begriff eines Festes fällt. Das Passafest ferner war nach Jes. 30, 29 (vgl. 2 Mos. 12, 42) ein Nachtfest, begann also erst nach eingetretener völliger Dunkelheit, die Schlachtung der Lämmer gehörte aber noch dem Tage an. Dieselbe St. des Jesaias zeigt, daß Fest und Gesang unzertrennlich verbunden war. Nach Ps. 81, 2—4 gehörte das Fest dem Gebiete des Mondes an und wird unter Sang und Klang begonnen, vgl. 2 Chron. 30, 21. 22. Endlich, das Fest wird in den Büchern Mose's stehend das Fest der ungesäuerten Brote genannt. Das Essen der ungesäuerten Brote begann aber nach 2 Mos. 12, 18 erst „am Abend", dem Abend, der den 15 Nisan eröffnete, 3 Mos. 23, 6. Am 14. Tage zwischen den beiden Abenden, also am Nachmittage, war zwar Passa dem Herrn, aber das war das Passaopfer, nicht das Passafest, um das es sich hier handelt. Beides wird scharf unterschieden in 4 Mos. 28, 16. 17: „Im ersten Monat am 14. Tage ist Passa dem Herrn. Und am 15. Tage dieses Monates ist Fest", vgl. auch 2 Chron. 35, 17.

Das steht also fest, daß das Passafest mit dem Passamal seinen Anfang nahm. Wodurch aber wurde der Anfang des Passamales bestimmt? Bei einem Male von so durchaus geistlichem Character wird auch der Anfang nicht ein materieller sondern ein geistlicher seyn und daran dürfen wir um so weniger zweifeln, da der Schluß desselben als durch einen geistlichen Act bedingt ausdrücklich bezeichnet wird, ὑμνήσαντες Matth. 26, 30. Das Mal hatte seine bestimmte Liturgie (Bodenschatz die kirchl. Verfassg. der Juden 2 S. 274), der auch Jesus sich nicht entzog, so weit sie sich auf dem Boden der heiligen Schrift hielt, wie eben das ὑμνήσαντες zeigt. Namentlich hatte das Mal seine feststehenden Eingangsworte. Was vor dem Momente geschah,

da dieſe geſprochen wurden, lag vor dem „Feſte des Paſſa“, wenn es auch unmittelbar vor dem Thore lag.

Es fragt ſich nun noch: gehört das Fußwaſchen Jeſu in die Zeit vor dem bezeichneten Anfangspuncte des Paſſamales?

Daß das Mal und ſomit das Feſt ſchon vor dem Fußwaſchen begonnen hatte, will man aus V. 2. 4 erweiſen, aber nicht das materielle Vorhandenſeyn der Malzeit bedingt den Anfang deſſelben und des Feſtes, ſondern vielmehr die Liturgie und das ſich an ſie unmittelbar anſchließende wirkliche Eſſen. Daß das Mal nur in gewiſſem Sinne, dem hier nicht in Betracht kommenden, ſchon vorhanden war, darauf weiſt das καὶ δείπνου γινομένου (Tiſchend., nicht γενομένου) hin, Meyer: „während man im Begriffe iſt Abendmalzeit zu halten.“ Das Mal war noch nicht, es ward erſt. Die Ueberſetzung des Vulg.: coena peracta, und Luthers: nach dem Abendeſſen, würden ſelbſt unter Vorausſetzung der Lesart γενομένου nicht berechtigt ſeyn.

Wir können aber poſitiv erweiſen, daß das Fußwaſchen Jeſu dem bezeichneten Anfange des Males und Feſtes voranging.

Daß das Fußwaſchen bei jeder größeren Malzeit bräuchlich war, liegt in der Orientaliſchen Weiſe der Fußbekleidung, dem Orientaliſchen ſchweißtreibenden Clima und der Orientaliſchen Tiſchſitte tief begründet, nach der man mit den Füßen der Nachbarn in nahe Berührung kam und ſie vor Augen und Naſe hatte. Dem Gaſte kein Waſſer auf die Füße zu geben, erſcheint in Luc. 7, 44 als etwas durchaus ungewöhnliches und eine ſchwere Beleidigung. Daß das Fußwaſchen bei dem Male als nothwendig galt folgt aus dem Worte Jeſu in V. 10. Am wenigſten aber konnte es bei dem Paſſamale unterbleiben, das wäre im eigentlichſten Sinne eine Profanation geweſen.

Daß das Fußwaſchen der Malzeit vorangegangen, liegt in der Natur der Sache, und wird durch alle Stellen der Schrift bezeugt, welche ſeiner gedenken, von 1 Moſ. 18, 4. 19, 2 an. Ebenſo auch durch die Zeugniſſe des claſſiſchen Alterthums. Das Fußwaſchen geſchah nicht blos „in der Regel“, es geſchah immer und ohne Ausnahme vor dem Anfange des Males.

Wir erſehen aus V. 4. 5, daß der Apparat zum Fußwaſchen

vollständig vorhanden, bis dahin aber noch nicht benutzt war. Das führt darauf, daß das Fußwaschen Jesu eine besondere Veranlassung hatte, daß er that, was andere unterlassen hatten. Diese anderen können nur im Kreise der Jünger gesucht werden. Der Hausherr hatte Jesu nur das Zimmer überlassen. Er fungirte nicht wie der Pharisäer in Luc. 7 als Wirth. Die Stelle des Gastgebers nimmt bei dem letzten Male Christus ein, vgl. Matth. 26, 17. Der Hausherr war beim Passamale an seine Hausgemeinde gebunden. Wie sehr man durch das Vorhandenseyn des Apparates zum Waschen bei der Annahme, daß das Fußwaschen Jesu selbstständige Bedeutung habe, in Verlegenheit gesetzt wird, kann man z. B. bei Lampe sehen, der nach dem Vorgange des Euthymius auf eigne Hand fingirt Jesus habe das Becken vom Hausherrn verlangt, Wasser geholt u. s. w. Das mußte berichtet werden, wenn die Handlung selbstständige Bedeutung hätte, und da das Gegentheil davon vorliegt, so muß die Handlung Jesu gelegenheitlichen Character tragen.

Das Fußwaschen Jesu hat zur Voraussetzung, daß kein anderes Fußwaschen vorausgegangen war, und ist dies und steht es fest, daß ein Fußwaschen nothwendig dem Beginne der Malzeit vorausgehen mußte, so muß das Fußwaschen Jesu nothwendig in die Zeit vor dem Anfang des „Males", vor dem Passa gehören. Es wäre ungereimt, wenn Jesus die gewaschenen Füße noch einmal gewaschen hätte. „Schwerlich — sagt Schweizer mit Recht — hat er schon gewaschene Füße zum Ueberfluß noch einmal gewaschen, blos um des Beispieles willen, das in diesem Falle, weil keinem Bedürfnisse dienend, ein blos künstliches Beispiel wäre."

Daß Jesus in die Stelle anderer eintrat, denen das Fußwaschen zukam, die es aber unterlassen hatten, darauf führt uns, daß er von dem Male aufsteht, V. 4. Hätte er von vornherein die Absicht gehabt seinen Jüngern die Füße zu waschen, so würde er sich nicht erst zu Tische gelegt haben. Darauf führt uns auch der Act selbst: das Fußwaschen Jesu, losgelöst von einer ganz besonderen Veranlassung, würde einen gesuchten abenteuerlichen Character haben, und der Anstoß, den Weiße an einer solchen

„geschmacklosen Demuthshandlung" nimmt — er bemerkt, er könne sich nicht sonderlich daran erbauen, da sie für jedes unbefangene Gefühl einen Beischmack von theatralischer Absichtlichkeit habe — ist von seiner Voraussetzung aus ein gerechter. Ewald bemerkt von derselben Voraussetzung aus: „Ein seltsamer Gedanke schien plötzlich in Christus' Seele aufzusteigen" und Lücke bemerkt: „Hier ist alles ungewöhnlich, der Hausherr thut es selbst, thut es an seinen Jüngern, unterbricht dadurch das Mal." Man sieht diesen Bemerkungen die Verlegenheit an, sieht daß man mit dem Verkennen einer besonderen Veranlassung den Schlüssel zu der Thatsache verliert. Nur wenn die zufällige Bedingtheit des Fußwaschens Jesu erkannt wird, fällt auch der Schein weg, daß Jesus hier einen durch alle Zeiten der Kirche beizubehaltenden Ritus vorschreibe, erhalten wir die Berechtigung zu unterscheiden zwischen der ewiggültigen Idee des Fußwaschens und ihrer durch besondere Umstände herbeigeführten Ausdrucksform. Wenn man diese zufällige Bedingtheit verkennt, so wird man kaum die Bemerkung von Weiße abweisen können, daß die symbolische Handlung kein heiliger Gebrauch der apostolischen Kirche geworden sey, mache gegen die historische Wahrheit der Erzählung bedenklich.

Endlich, auf eine besondere Veranlassung führt die eindringliche Weise, in der Jesus in V. 14—17 die Jünger auffordert, sich einander die Füße zu waschen. Die Annahme liegt nahe, daß er sie nach gegebenem Vorbilde ermahnt in Zukunft zu thun, was sie so eben unterlassen hatten. Auch die nachdrücklichen Ermahnungen zur Bruderliebe V. 34. 35 strahlen in hellerem Lichte, wenn die Apostel sich kurz vorher eine Verletzung der brüderlichen Liebe zu Schulden kommen ließen.

Das ist es, was wir aus Johannes selbst abnehmen können. Zu weiterer Einsicht führt uns die Vergleichung des nächsten Vorgängers des Johannes unter den Evangelisten, des Lucas, an den er sich überall zunächst anschließt. Dieser erzählt in C. 22, 7—23 zuerst die Ereignisse an dem „Tage der ungesäuerten Brote, an dem das Passa geschlachtet werden mußte" in chronologischer Abfolge, im Einklange mit seinen beiden Vorgän-

gern. Dann gibt er in der Weise, die wir auch sonst mehrfach bei ihm wahrnehmen, V. 24—38 einen chronologisch nicht gebundenen Nachtrag. In diesem berichtet er in C. 24—30 einen Streit unter den Jüngern darüber, wer unter ihnen scheine größer zu seyn und über das, was Jesus in Veranlassung dieses Streites zu den Jüngern redete. Nach Eröffnung des Males werden wir uns diesen Streit nicht denken können. Die feierlich gehobene Stimmung, in der Jesus sogleich das Mal eröffnete, ließ ihn nicht aufkommen. Aber auch schon vor der Eröffnung des Males ist der Streit nach dem tiefen Ernst der Situation nur dann denkbar, wenn die Jünger von ihm überrascht wurden, wenn in den Verhältnissen selbst ein unerwarteter Anlaß dazu gegeben war. Daß diese Veranlassung nicht etwa, wie man wohl gemeint hat, durch die Wahl der Plätze bei Tische (Lichtenstein S. 399), daß sie vielmehr durch eine erwartete und nicht gewährte Dienstleistung gegeben wurde, das ersehen wir aus der auf den Streit sich beziehenden Ermahnung in V. 26: „Der Größere unter euch werde wie der Jüngere und der Anführende wie der Dienende." Wir schließen daraus, daß die Größeren unter den Aposteln, diejenigen, die der Herr vor den Uebrigen ausgezeichnet und als die eigentlichen „Säulen" hingestellt hatte, Petrus an der Spitze, von den Kleineren eine Dienstleistung erwartet hatten, welche diese nicht gewährt. Daß diese Dienstleistung keine andere war als das Fußwaschen, das ersehen wir aus den Worten Jesu in V. 27: „Denn wer ist größer, der zu Tische liegt oder der dienet? nicht der zu Tische liegt? ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende." Diese Worte stehen in unverkennbarem Zusammenhange mit V. 4 hier, wo Jesus den Habitus des Dienenden annimmt, um den Jüngern die Füße zu waschen. Ist das Dienen Jesu, welches bei Lucas das Correctiv bildet für das nicht dienen wollen der Jünger, wodurch der Streit hervorgerufen wurde, das Fußwaschen Jesu, so kann auch dies nicht dienen wollen sich nur darauf beziehen, daß die Jünger sich das Fußwaschen verweigert hatten.

Die Sache stellt sich hienach also. Jesus hatte sich zu Tische gelegt und wahrscheinlich hatte Petrus die Ehre genossen ihm

die Füße zu waſchen. Nachdem dies geſchehen, legte auch er mit den anderen Jüngern interioris admissionis ſich zu Tiſche, erwartend daß die „Jüngeren“ bereitwillig den Dienſt des Fußwaſchens übernehmen würden. Allein der Hochmuth rief den Hochmuth hervor. Die Jüngeren legten ſich einem raſchen Impulſe folgend ebenfalls zu Tiſche. So entſtand eine verlegene Situation, Murren und Streit. Wer ſoll wieder aufſtehen? Jeſus machte dem ein Ende, indem er von dem Male aufſtand und ſeinen Jüngern die Füße wuſch. Wie ſchmerzlich das Gefühl in Bezug auf dieſen fatalen Streit in dem Kreiſe der Jünger war, das gibt ſich darin zu erkennen, daß Matthäus und Marcus ganz über ihn hinweggehen, Lucas und Johannes ihn nur andeutungsweiſe berühren.

Gehört das Fußwaſchen Jeſu der Zeit unmittelbar vor dem Beginne des letzten Paſſamales Jeſu an, ſo tritt Johannes in die vollſte Harmonie mit den drei erſten Evangelien. Daß eine ſolche Harmonie vorhanden ſeyn muß, das kann demjenigen von vornherein nicht zweifelhaft ſeyn, der irgend tiefer das allgemeine Verhältniß erkannt hat, in dem Johannes zu ſeinen Vorgängern ſteht. Auch daran wird von vornherein kein Zweifel ſein können, daß dem Johannes das letzte Mal Jeſu und ſein Tod in das Paſſafeſt fallen muß. Denn dieſem Ziele ſteuert in dem Vorhergehenden alles zu, daß Jeſus ſich bis das Paſſa herangekommen ſeinen Feinden gefliſſentlich entzieht, ſo wie das Paſſafeſt herannaht nach der Hauptſtadt aufbricht, am Tage der Ausſonderung der Lämmer in dieſelbe einzieht. Eben darauf führt auch C. 19, 36, wo Chriſtus als das Gegenbild des Paſſalammes erſcheint.

V. 2. „Und da das Mal ward ſteht Jeſus, da der Teufel ſchon in das Herz des Judas, des Sohnes Simons, Iſcharioth geworfen hatte daß er ihn verriethe, V. 3. obgleich Jeſus wußte, daß der Vater ihm Alles in die Hände gegeben und daß er von Gott ausgegangen und zu Gott geht: V. 4. (Jeſus ſteht) auf von dem Male und legt die Kleider ab und nimmt ein Leintuch und umgürtet ſich.“ — Καὶ δείπνου γινομένου in V. 2 heißt eigentlich: und werdenden Males. Καὶ kündigt die weitere Aus-

führung des in V. 1 im Grundriſſe gegebenen an. Das Mal bedarf keiner näheren Beſtimmung, da es nach dem Zuſammenhange mit V. 1 nur das aus den drei erſten Evangelien hinreichend bekannte Mal ſein kann, wodurch das Paſſafeſt eröffnet wurde. Ganz ähnlich iſt Tob. 2, 1: ἐν τῇ πεντηκοστῇ ἑορτῇ ἐγενήθη ἄριστον καλόν μοι, καὶ ἀνέπεσα τοῦ φαγεῖν. Da iſt auch unbeſtimmt von einem ſchönen Male die Rede. Durch den Zuſammenhang aber wird es als die Hauptmalzeit des Feſtes bezeichnet. Die St. iſt auch inſofern analog, als das ἐγενήθη ἄριστον auch dort das Mal nach ſeiner materiellen Zurüſtung bezeichnet. Es folgt in V. 4: „und ich ſprang auf ehe ich etwas gekoſtet hatte." Im Einklange mit dieſer Parallelſt. umſchreibt Heumann hier: „Als nun die Abendmalzeit bereitet war und auf dem Tiſche ſtand." In C. 21, 20 wird derſelben Malzeit die Beſtimmtheit, die hier in dem Verhältniß zu V. 1 liegt, durch den Artikel gewährt, τὸ δεῖπνον das allgemein bekannte, berühmte Mal. — Die Tendenz der Bemerkung, daß der Satan ſchon dem Judas in das Herz gegeben Jeſum zu verrathen, muß zuerſt nach dem Grundriß in V. 1 bemeſſen werden, dann nach V. 3. V. 2 u. 3 dienen zur Ausführung der Worte des Grundriſſes εἰδὼς — πατέρα. Danach kann der ſchon beſchloſſene Verrath des Judas hier nur inſofern in Betracht kommen, als er die unmittelbare Nähe des Todes Jeſu in ſich ſchließt und des damit verbundenen Einganges in die Herrlichkeit des Vaters. Daß Jeſus im Angeſichte deſſen ſich noch ſo tief herabließ, wie noch nie zuvor die Geſtalt eines Knechtes annahm, zeigt die Energie der Liebe zu den Seinen. Für dieſe Auffaſſung ſpricht auch V. 31. 32. Da erſcheint der Verrath des Judas ebenfalls als das unmittelbare Vorſpiel der Verherrlichung Chriſti. Wenn man bei dem: τοῦ διαβόλου — παραδῷ unterläßt die Beſtimmung der Tendenz aus dem Grundriß und aus V. 3 zu entnehmen, ſo fällt man dem bloßen Rathen anheim und die Folge davon iſt das Auseinandergehen des Meinungen. Bei dem legitimen Verfahren erhält man in V. 1—3 eine große Einfachheit und Durchſichtigkeit des Gedankens. Der Apoſtel hebt es auf das ſtärkſte hervor, welche Bedeutung der Liebesbeweis Jeſu da-

durch erhält, daß er grade dem Ende angehört, der Zeit der keimenden Verherrlichung, in der wie es ſcheint die Hohheitsgedanken alle anderen verdrängen mußten. Ein geheimes Kyrie Eleiſon ſteht dabei überall im Hintergrunde. Indem der Apoſtel Chriſti demüthige Liebe ſo ſtark verherrlicht, klagt er zugleich der Jünger und die eigne hochmüthige φιλονεικία an, deren Finſterniß durch das helle Licht Chriſti beleuchtet wurde. Das iſt der eigentliche Schlüſſel zu der auffallenden Häufung der Ausdrücke. — Daß der Satan damals ſchon dem Judas den Verrath in das Herz gegeben, iſt an ſich ein innerliches Factum, was nur Gott dem Herzenskündiger bekannt iſt. Wenn es hier als geſchichtliches Moment erſcheint, ſo wird vorausgeſetzt, daß die innerliche Thatſache ſich bereits in einer äußerlichen kundgegeben hat und menſchlich erkennbar geworden iſt. Darüber nun berichten ausdrücklich die erſten Evangeliſten, wonach Judas damals ſchon ſeinen Handel mit den Hohenprieſtern abgeſchloſſen hatte, Matth. 26, 14—16. Mc. 14, 10. 11. Luc. 22, 3—6. Auf dieſe Stellen würde Johannes verwieſen haben, wenn man ihn gefragt hätte: woher weißt du das? Daß er ſpeciell die Stelle ſeines letzten Vorgängers vor Augen hatte, erhellt daraus, daß in ihr ſchon die Unterhandlung des Judas mit den Oberen auf den Satan zurückgeführt worden iſt. Die Erzählung beginnt dort mit den Worten: εἰσῆλθε δὲ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν ἐπικαλούμενον Ἰσκαριώτην, ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα, Worte auf die Joh. auch in V. 27 beſtimmt anſpielt. Er bewahrt ſich den dort gebrauchten ſtärkſten Ausdruck für das letzte Stadium auf. — Nach Apoc. 17, 17 könnte auch ſtehen, daß Gott es ihm ins Herz geworfen. Der Satan dient überall Gottes Planen nur als Werkzeug. Was Judas thut, ſteht wie alles Treiben der Gottloſen unter der geheimen Direction Gottes. Die Sünde gehört ihm an. Da er von ihr nicht laſſen, ſich nicht bekehren will, trotz der ihm freigebig dazu dargebotenen Mittel, ſo muß er als willenloſes Werkzeug den Planen zunächſt des Satan und weiterhin Gottes dienen, deſſen Knecht auch der Satan iſt, und wenn er dies gethan hat, wird er weggeworfen und geht an ſeinen Ort. — Zur bloßen Perſonalbezeichnung, zur Unterſchei-

dung des Verräthers von dem anderen Judas in dem Apostelkreise genügte das Σίμωνος. Das Ἰσκαριώτου kann nur hinzugesetzt seyn um den Verräther zu brandmarken, vgl. zu 6, 71. 12, 4.

Zu V. 3 bemerkt Heumann: „Man sehe dies nicht so von obenhin an, daß Johannes sein εἰδώς des ersten V., da er wußte oder obgleich er wußte, in diesem V. wiederholt. Seine Bewunderung dieser That Jesu nöthigte ihn was er schon gesagt hatte noch einmal zu sagen und dadurch die Aufmerksamkeit seiner Leser zu schärfen: Ich sage es noch einmal, er wußte, daß ihn sein Vater zum Herrn aller Herren gemacht hatte, und daß er nächstens im Triumphe in den Himmel kommen werde, und doch erniedrigte er sich so sehr, daß er seinen Jüngern die Füße wusch." Das δέδωκε steht vorausgreifend: die kurze Zeit, welche noch zwischen der Gegenwart und der Uebergabe der Gewalt liegt, wird ignorirt, vgl. das εὐθὺς δοξάσει αὐτόν V. 32. Daß das πάντα in seinem ganzen Umfange zu nehmen ist, zeigt Matth. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, vgl. Hebr. 2, 8. — Das Bewußtseyn Jesu, daß er von Gott ausgegangen, mußte besonders lebhaft werden zu der Zeit, da seine Rückkehr zu Gott und zu der Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte ehe denn die Welt ward, unmittelbar bevorstand.

Er legte seine Kleider ab, V. 4, so weit sie nämlich bei diesem Geschäfte hinderlich waren. Das gilt nur von dem Oberkleide. Daß Jesus sich mit dem Leintuche umgürtete oder schürzte, erhellt aus V. 5. Es war das recht eigentlich der Habitus der Knechte. Auch in Luc. 17, 8 finden wir einen Knecht, zu dem sein Herr spricht: „schürze dich und warte mir auf." Daß Jesus sich so förmlich zu seinem Geschäfte vorbereitet, diente nicht blos dem vorliegenden äußeren Zweck, es sollte zugleich die Tiefe seiner Erniedrigung recht anschaulich vor Augen stellen. Die Sache hätte auch wol formloser abgemacht werden können. Aber dann wäre die Beschämung der Jünger weniger tief gewesen, die Ermahnung minder eindringlich. Nur von dem aufgestellten Gesichtspuncte aus erklärt sich die Ausführlichkeit des Apostels in der Beschreibung der Handlung.

V. 5. „Dann gießt er Wasser in das Waschbecken und

fing an zu waſchen die Füße der Jünger und ſie abzutrocknen mit dem Leintuche, womit er umgürtet war. V. 6. Er kommt alſo zu Simon Petrus und jener ſpricht zu ihm: Herr du wäſcheſt meine Füße?" Das: er fing an, weiſt darauf hin, daß die Handlung einen weiten Kreis zu durchſchreiten hatte. Das ἔρχεται οὖν in ſeiner Beziehung auf V. 5 weiſt darauf hin, daß Jeſus mit Petrus den Anfang machte, was man nur im Intereſſe einer kleinlichen und bornirten Oppoſition gegen die Römiſche Kirche geläugnet hat. V. 5 ſagt im Allgemeinen, daß Chriſtus anfing ſeinen Jüngern die Füße zu waſchen. V. 6 fügt hinzu bei wem er anfing und das οὖν knüpft beſtimmt an das ἤρξατο an: er kam alſo oder indem er nun anfing kam er. Daß Chriſtus bei Petrus anfing iſt ſchon von vornherein wahrſcheinlich. Die Rangfolge der Apoſtel, nach der Petrus überall die erſte Stelle einnimmt, vgl. Matth. 16, 18, konnte kaum von Chriſto bei dieſer Gelegenheit ignorirt werden. Das wäre um ſo weniger angemeſſen geweſen, da Petrus ohne Zweifel bei dem Streite die erſte Stelle eingenommen hatte. Daß Chriſtus bei ihm den Anfang machte, diente zur tieferen Beſchämung ſeines hochfahrenden natürlichen Menſchen. Auch der Proteſt des Petrus führt darauf, daß Jeſus bei ihm den Anfang machte. Jeder andere Jünger würde gewiß ebenſo proteſtirt haben, und hätte etwa der eine oder der andere aus Schüchternheit geſchwiegen, ſo hätte der feurige Petrus ſich gewiß dazwiſchen gelegt. Da Jeſus ihn an die Spitze geſtellt hatte, ſo hatte er gewiſſermaßen ein Recht die Anderen zu vertreten. Dann aber würde die Erörterung, die jetzt zwiſchen Jeſus und Petrus ſtattfand, ſchon früher ſtattgefunden haben. Dieſe Erörterung iſt nur dann begreiflich, wenn Petrus die Reihe eröffnete. „Da aber — bemerkt Heumann — der Herr dem erſten befahl es durchaus geſchehen zu laſſen, ſo ſchwiegen die anderen als an ſie die Reihe kam und nahmen zwar beſtürzt aber doch gehorſam dieſen Dienſt von ihrem Herrn an." — Petrus hatte Recht, wenn es ihm unleidlich war, daß der Herr ihm die Füße waſchen wollte. So lange er die ſymboliſche Bedeutung dieſer Handlung nicht erkannte, mußte ſie ſich ihm als völlig abnorm darſtellen, und auch wenn er zum Be-

wußtſeyn ſeiner Verſchuldung gekommen war, mußte es ihm als eine zu ſchwere Strafe erſcheinen, daß der Herr ſich zu einem ſeiner ſo unwürdigen Dienſte hergab oder wegwarf. Die ſymboliſche Bedeutung durfte er aber nicht auf eigne Hand annehmen. Der Herr ſelbſt mußte ſie ihm kundthun. Sobald dies geſchehen, zieht er ſeine Oppoſition zurück. Alles iſt hier geſund und der harte Tadel, den die Ausl. gegen Petrus ausſprechen, iſt nicht begründet.

V. 7. „Antwortete Jeſus und ſprach zu ihm: was ich thue, das weißt du jetzt nicht, du wirſt es aber hernach erkennen.“ Jeſus weiſt darauf hin, daß ein Geheimniß bei der Sache iſt. Hernach: einiges Licht ging dem Petrus durch die folgende Erklärung Chriſti auf. Doch das reicht nicht hin. Die eigentliche Einſicht erhielt er erſt, da er durch ſeinen Fall die Erkenntniß der Tiefe ſeiner Sündhaftigkeit erlangt hatte und wie nöthig es ihm war von Chriſto gewaſchen zu werden, und beſonders da er durch den heiligen Geiſt, deſſen Ausgießung durch die Verklärung Chriſti bedingt war, vgl. 7, 39, die tiefſte Einſicht in ſein Elend und in die Wohlthat Chriſti erlangt hatte.

V. 8. „Spricht zu ihm Petrus: Du ſollſt mir nimmer meine Füße waſchen. Antwortete ihm Jeſus: wenn ich dich nicht waſche, ſo haſt du kein Theil mit mir.“ Petrus fährt fort zu proteſtiren. Die Hinweiſung auf das Vorhandenſeyn eines Geheimniſſes genügt nicht ſeinen Widerſtand zu überwinden. Er muß dazu wenigſtens dem Anfange nach das Geheimniß erkennen. Dieſe Erkenntniß nun gewährt ihm der Heiland durch ſeine Antwort. Das leibliche Waſchen iſt ein Abbild der geiſtigen Abwaſchung von dem Schmutze der Sünden. Nur wenn es dies iſt, hört es auf unnatürlich und Chriſti unwürdig zu ſeyn, iſt es für die Apoſtel nicht ferner ein tief verwundender Stachel, ſondern wirklich ein Beweis der höchſten Liebe ihres Herrn. Jeſus, deſſen Name bedeutet, daß er ſein Volk retten wird von ihren Sünden, iſt dann dabei recht eigentlich in ſeinem Elemente. Beides gehört zur Motivirung der Handlung, die Beziehung auf das Unterlaſſen der Fußwaſchung durch die Apoſtel, und der geiſtliche Sinn. Das letztere rechtfertigt die Handlung in ihrem Weſen, das erſtere in ihrer Form. — Daß das Waſchen in dem

geiſtlichen Sinne zu nehmen iſt, der unter Iſrael ſchon durch die Levitiſchen Reinigungen eingebürgert war, bei denen durchweg die äußerliche Unreinigkeit als Bild der Sünde ſich darſtellt, ſo daß alles, was an ihr geſchah eine ſymboliſche Handlung war, die dasjenige abbildete, was an der Sünde geſchehen ſollte, erhellt ſchon daraus, daß hier nicht mehr von dem Waſchen der Füße die Rede iſt, ſondern von dem Waſchen überhaupt, ferner aus der Folge, die an das Nichtwaſchen durch Chriſtum geknüpft wird. Kein Theil an Jemanden haben heißt nichts mit ihm zu ſchaffen haben, aus ſeiner Gemeinſchaft ausgeſchloſſen ſeyn, Joſ. 22, 24. 25. 2 Sam. 20, 1. 1 Kön. 12, 16. 2 Cor. 6, 15. Die völlige Ausſchließung aus der Gemeinſchaft Chriſti kann nur denjenigen treffen, der es unterläßt die geiſtliche Reinigung bei ihm zu ſuchen. Dazu kommt noch die unverkennbare Beziehung, in welcher der Ausſpruch Chriſti hier auf Pſ. 51, 4 ſteht. David bittet dort: „Gott waſche mich wohl von meiner Miſſethat und von meiner Sünde reinige mich.“ Jeſus, indem er ſich hier beilegt, was dort von Gott erbeten wird, ſtellt ſich auf die göttliche Stufe. Aus dieſer Grundſtelle erkennen wir auch, daß das Waſchen hier ſich direct nur auf die Ertheilung der Vergebung der Sünden bezieht — νίπτειν hier = ἀφιέναι ἁμαρτίας Mc. 2, 10. Matth. 9, 6, was dort von den Phariſäern mit Recht als göttliche Prärogative angeſehen wird — nicht direct zugleich auf die Heiligung. Den Commentar zu V. 4 haben wir in V. 9. Da entſpricht dem: waſche mich, das: entſündige mich. „In der vorläufigen Bitte, V. 3. 4, iſt nur von der Haupt- und Grundwohlthat, der Vergebung die Rede. Auch die entfaltete Bitte beſchäftigt ſich zuerſt ausſchließlich mit dieſer, V. 9—11. Dann wendet ſie ſich in V. 12—14 zu dem zweiten, was aus der Gewährung des erſten nothwendig folgt, der Ertheilung der heiligenden Gnade Gottes.“ Wenn aber auch das Waſchen zunächſt mit der Heiligung nichts zu thun hat, ſo legt doch Jeſus, indem er ſich die Kraft beilegt, Sünde zu vergeben, indirect ſich auch die Kraft bei ein reines Herz zu ſchaffen. Denn er verſetzt ſich durch das erſtere in das Gebiet Gottes, bei dem der Anfang in der Rechtfertigung nach Pſ. 51 unzertrennlich mit dem Ende in

der Heiligung verknüpft ist. — Das Wort von dem Waschen mußte bei Petrus sofort Anklang finden, der in Luc. 5, 8 spricht: „Herr, ich bin ein sündiger Mensch.“ Schon das Gesetz enthält das ernste Wort, 4 Mos. 19, 20: „ein Mann, welcher unrein ist und sich nicht entsündigt, die Seele wird ausgerottet aus der Gemeinde.“ So gewiß als Christus der dreimal heilige ist, so gewiß bleibt der in Sünden geborne und empfangene Mensch durch eine weite Kluft von ihm getrennt, wenn Er nicht die Kluft durch die Vergebung der Sünden ausfüllt. Wenn hier das Gewaschenwerden durch Christum als die Grundbedingung aller Gemeinschaft mit ihm erscheint, so weist uns das darauf hin, daß die Erkenntniß der Sünde und das Verlangen von ihr durch Christum gewaschen zu werden, das A. B. C. alles Christentums ist. „Welche Reinheit man sich auch zu besitzen schmeicheln mag — sagt Quesnel — wenn es nicht Jesus Christus ist, der uns reinigt, so sind wir unwürdig seines Tisches, der Gemeinschaft seines Leibes, der Herrlichkeit seines neuen Lebens.“ Daß die Grundlage des Wassers der Sündenvergebung das Blut der Versöhnung ist, sehen wir aus C. 19, 34. 35. 1 Joh. 5. 6. Die Vergebung, welche Christus schon während seines Erdenlebens ertheilte, hatte somit vorausgreifende Bedeutung.

V. 9. „Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht meine Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt.“ Zu ergänzen ist: wenn es sich so verhält, so wasche. Petrus hatte so eben, bei dem Streite, erfahren, wie mächtig noch die Sünde in ihm war. Es war natürlich, daß ihm entschwand, was er schon besaß, was er durch die Gnade Christi schon erhalten hatte, daß er zu Christo hinzutritt wie einer, der überhaupt von seinen Sünden noch nicht abgewaschen ist, 1 Cor. 6, 11. Jesus mußte ihn also an seinen Gnadenstand erinnern.

V. 10. „Spricht zu ihm Jesus: Wer gewaschen ist, hat nicht nöthig als nur die Füße zu waschen, sondern er ist ganz rein und ihr seyd rein aber nicht alle. V. 11. Denn er kannte den, der ihn verrieth. Darum sprach er: ihr seyd nicht alle rein.“ Jesus hatte die Sache bereits auf das geistliche Gebiet herübergeführt. In diesem Zusammenhange kann: wer gewaschen

iſt, nur heißen: wer im geiſtlichen Sinne gewaſchen iſt. Erſt die allgemeine Sentenz und dann die Anwendung derſelben auf die Jünger. — Die Reinheit erſcheint hier als Folge des Waſchens und da durch das Waſchen nach V. 8 die Ertheilung der Vergebung der Sünden bezeichnet wird, ſo kann die Reinheit nur in dem Beſitze der Vergebung der Sünden beſtehen. Wodurch waren die Apoſtel rein geworden? Die Grundlage bildete nach C. 3, 5 und den anderen dort angeführten Ausſprüchen des N. T. die Taufe. Dieſe bedurfte aber der Ergänzung um ſo mehr, da ſie die Taufe Johannis war, die ihren Zweck die Vergebung der Sünden zu gewähren Mc. 1, 4, und alſo die Reinheit zu wirken nur unvollſtändig erreichen konnte. Dieſe Ergänzung erhielten die Apoſtel durch das Verhältniß zu Chriſto, vgl. C. 15, 3. Sie wurden durch daſſelbe zu Buße und Glauben geführt, und der Glaube führte die Vergebung der Sünden, Apgſch. 10, 43 und die darin beruhende Reinigung des Herzens, Apgſch. 15, 9 mit ſich. In Folge ihres Glaubens ſprach ſie der Menſchenſohn, der auf der Erde das Recht hatte Sünden zu vergeben, von ihren Sünden los, als ſolche, die in ihm gerecht geworden. Sie konnten mit David ſprechen: „glücklich der Mann, dem die Sünde bedeckt, die Miſſethat vergeben iſt.“ — Dem Waſchen der Füße, die beſtändig mit dem Staube und Schmutze der Erde in Berührung kommen, entſpricht auf geiſtlichem Gebiete die Vergebung ſolcher Sünden, denen auch der in der Gnade der Vergebung Stehende dadurch noch unterworfen iſt, daß er, von Natur ein Sünder, unter einem Volke unreiner Lippen wohnt, oder welche der tägliche Wandel eines ſolchen in der verderbten Welt mit ſich führt. Die Apoſtel waren Menſchen guten Willens, ſie haßten die Sünde als ſolche die Vergebung erhalten hatten, und wenn ſie von ihr dennoch wider Willen und zu ihrem tiefen Schmerze überraſcht wurden, ſo hatten ſie einen Fürſprecher beim Vater, Jeſum Chriſtum, 1 Joh. 2, 1, der wenn wir unſre Sünden bekennen, wie Petrus das hier ſo eben gethan hatte, treu iſt und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von unſerer Ungerechtigkeit, 1 Joh. 1, 9. — Das: aber nicht alle, war ein Stich in das Gewiſſen des Judas, den der Heiland

nicht eher aufgibt, als bis auch die letzte gute Regung in ihm erstorben war. Jesus mußte an ihm alle Mittel der Liebe und der Zucht erschöpfen, wenn es ihm auch feststand, daß durch Schuld seiner Verhärtung Alles vergeblich seyn würde. Darum wusch er auch ihm die Füße, zum Zeichen, daß er auch jetzt noch bereit sey ihn geistlich von seiner Ungerechtigkeit zu waschen. Das Wort ist aber nicht blos für Judas gesagt. Ebenso wie die späteren entfalteteren Aeußerungen über den Verräther beugt es zugleich dem so nahe liegenden Verdachte vor, daß Jesus ohne es zu merken eine Schlange an seinem Busen genährt habe, was eine Instanz gegen seine wahre Gottheit seyn würde. Der klar erkannte und vorherverkündete Verrath sprach nicht ferner gegen, er sprach für Jesum als den wahrhaftigen Sohn Gottes, vgl. V. 19. Jesus zeigte dadurch, daß er theilnehme an der göttlichen Prärogative Prüfer der Herzen und Nieren zu seyn. Diesen Gesichtspunct hebt der Evangelist selbst in V. 11 hervor.

V. 12—17. Das Fußwaschen Jesu bot eine doppelte Seite dar. Es war eines Theils eine Handlung der dienenden Liebe, welche den Zweck hatte die durch die Schuld des Hochmuthes der Jünger unterbliebne materielle Reinigung zu bewirken. Auf der andern Seite bildete das Fußwaschen die durch Christum zu gewährende Vergebung der Sünden ab. Da Jesus jetzt dazu übergeht den Aposteln ans Herz zu legen, daß sie dem durch ihn gegebnen Vorbilde folgen sollen, so kann von den beiden bei Christo concurrirenden Momenten nur das erstere in Betracht kommen. Denn das zweite ist Christo eigenthümlich. Es ruht auf seiner Gottheit. Geistlich kann kein Mensch den anderen waschen. Das ermahnende Zusprechen, das aufmerksam machen auf die Fehler hat mit dem waschen nichts zu thun und ist zudem so großen Gefahren ausgesetzt, Matth. 7, 3 daß es nicht füglich so unbedingt empfohlen und zur Pflicht gemacht werden kann. Das erstere Moment nachdrücklich geltend zu machen lag aber um so näher, da das Fußwaschen Christi nach seiner materiellen Seite durch die Apostel provocirt war und recht eigentlich die Bedeutung hatte ihnen ein Vorbild zu geben. Beza bemerkt, durch Gottes Gnade sey es den Aposteln gegeben worden

der hier vorliegenden Ermahnung Chriſti zu entſprechen, wie das die Apoſtelgeſchichte bezeuge, in welcher keine Spur vorkomme von dem früher uns ſo oft entgegentretenden Ehrgeize, und ebenſo ihre Briefe.

V. 12. „Da er nun ihre Füße gewaſchen hatte und ſeine Kleider genommen, legte er ſich wieder zu Tiſche und ſprach zu ihnen: Wiſſet ihr was ich euch gethan habe?“ Die Frage fordert auf der Sache nachzudenken und um ſie zu dieſem Nachdenken anzuleiten, ſetzt ihnen Jeſus auseinander, was es eigentlich mit ihr auf ſich hat und worauf es dabei abgeſehen iſt. — V. 13. „Ihr nennt mich: der Meiſter und der Herr, und ihr ſagt recht, denn ich bin es.“ Der Nominativ ſteht nicht etwa ſtatt des Vocativs, ſondern φωνεῖν bedeutet nennen. Wenn die Apoſtel von Chriſto redeten, ſo ſagten ſie: der Meiſter hat dies geſagt, der Herr hat dies gethan. Der Artikel iſt wohl zu beachten. Der Meiſter und der Herr ſchlechthin, das führt uns über die menſchliche Stufe hinaus.*) Auf geiſtlichem Gebiete iſt unbedingte Unterordnung Sünde, wenn nicht der, welchem ſie gewährt wird, des göttlichen Weſens theilhaftig iſt. — V. 14. „Wenn nun ich eure Füße gewaſchen habe, der Herr und der Meiſter, ſo müſſet auch ihr euch einander die Füße waſchen. V. 15. Denn ein Beiſpiel habe ich euch gegeben, daß, wie ich euch gethan habe, alſo auch ihr thut.“ Das Fußwaſchen iſt in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Eine geiſtliche Deutung iſt durch nichts begründet und gegen ſie ſpricht die Beziehung auf die Unterlaſſung des materiellen Fußwaſchens durch die Jünger und auf die vorliegende Handlung Chriſti. Daſſelbe, was ſie eben unterließen, das ſollen ſie in Zukunft, gerührt durch das Beiſpiel Chriſti, thun. Daß es unter Umſtänden Pflicht iſt Anderen materiell die Füße zu waſchen, zeigt 1 Tim. 5, 10. Auch im Kreiſe der Apoſtel konnte es an Veranlaſſungen dazu nicht fehlen. Das Gebot iſt aber cum grano salis zu verſtehen. Hinter dem Beſonderen iſt das da-

*) Placäus bei Lampe bemerkt: Praeter Deum patrem et Dominum nostrum, Jesum Christum nemo in N. T. ὁ κύριος appellatur, excepto Caesare, qui a Festo, homine Romano et a vera pietate alieno, sic appellatur.

durch nur exemplificirte Allgemeine, die Anforderung der hingebenden Liebe verborgen, der kein Dienſt zu geringe iſt. Die Ausdrucksform für dies Allgemeine wird von der vorliegenden Veranlaſſung entnommen. Wird dies erkannt, ſo zeigt ſich daß mit der buchſtäblichen Erfüllung dem Gebote bei weitem nicht genügt iſt, ja es tritt hervor, daß die buchſtäbliche Erfüllung unter Umſtänden eine Verletzung des Gebotes ſeyn kann. Das materielle Fußwaſchen wird in ihm nur als Liebesdienſt verlangt. Das iſt es aber jetzt nur etwa im Verhältniß der Frau zum Mann. Mit Recht hat Gomarus bemerkt, in unſern Gegenden bedürfen nicht ſowol die Füße als vielmehr die Schuhe und Stiefeln der Reinigung. Mit dem Fußwaſchen würde man bei uns nur läſtig fallen. Es hat die Orientaliſche Weiſe der Fußbekleidung zur Vorausſetzung und den darauf beruhenden Anſtand. Wo die Füße zu den bedeckten Theilen des Körpers gehören, da verbietet es der Anſtand ſie vor Fremden zu entblößen. Als ſymboliſcher Act, zur Repräſentation der dienenden Liebe iſt das Fußwaſchen nicht ſchlechthin unzuläſſig. Aber zu empfehlen iſt es auch da nicht. Es hat etwas Fremdartiges und Gemachtes. Die alte Kirche iſt in der Unterlaſſung von einem richtigen Tacte geleitet worden. — V. 16. „Wahrlich wahrlich ich ſage euch, der Knecht iſt nicht größer als ſein Herr, noch der Apoſtel größer als der ihn geſandt hat.“ Den Namen Apoſtel legt Jeſus in Lc. 6, 13 ſeinen zwölf Jüngern bei. Daraus daß der Herr dieſen Namen gebraucht, erſehen wir daß der der Form nach allgemeine Satz doch in ſpecieller Beziehung auf die Jünger ausgeſprochen wird. — V. 17. „Wenn ihr dieſes wiſſet, ſelig ſeyd ihr wenn ihr es thut.“ Das Thun accentuirt der Herr in gleicher Weiſe wie hier Matth. 7, 21. Luc. 6, 46. 12, 47.

In V. 18. 19 beugt Jeſus der Anwendung des in Bezug auf die Apoſtel Geſagten auf den in ihrer Mitte befindlichen Verräther vor.

V. 18. „Nicht von euch allen rede ich, ich kenne die ich erwählte, ſondern damit die Schrift erfüllt würde: Der mit mir das Brot iſſet, hat gegen mich ſeine Ferſe erhoben.“ Ich rede nicht von euch Allen: dies bezieht ſich zugleich auf das, was Jeſus in V. 10 über den Gnadenſtand der Apoſtel ausge-

ſagt hatte, und auf die dieſe Grundlage vorausſetzende Ermahnung in V. 13—17. Vergeblich hat man in Gegenſatz gebracht, was unmittelbar mit einander zuſammenhängt. Nur ſolche, die in der Hauptſache rein ſind, können ſich einander die Füße waſchen. — Die Erwählung kann hier nicht füglich anders ſtehen, wie in 6, 70: „habe ich nicht euch zwölf erwählt?“ und es iſt auch in der That kein Grund vorhanden hier unter der Erwählung etwas anderes zu verſtehen als die Aufnahme unter die Zahl der Apoſtel. Grotius umſchreibt: non de omnibus bene spero. Novi intime eos, quos mihi in comites elegi. Dem Kennen ſteht das partielle nicht Kennen entgegen, welches aus dem Verrathe des Judas zu erhellen ſchien, vgl. C. 6, 64 und hier V. 11. — Das: ich kenne die ich erwählt habe, ſchließt den Gedanken in ſich, daß Jeſus den Verräther nicht aus Unkenntniß unter die Zahl ſeiner Jünger aufgenommen hat. An dieſe Negative ſchließt ſich die Poſition an: ſondern (ich habe ihn erwählt) damit u. ſ. w., vgl. C. 9, 3: ſondern (er iſt blind geboren) damit. Jeſus hat den Judas deshalb erwählt, damit er ihn verrathen ſollte und damit alſo die Schrift erfüllt würde, nach welcher ein ſolcher zu der nothwendigen Umgebung des Heilandes gehört. Hätte Jeſus den Judas nicht erwählt, ſo würde das Weſen der Welt, wie es in der angeführten Schriftſtelle dargelegt worden, unvollkommen in dem Apoſtelkreiſe zur Repräſentation gelangen, ſo würde dieſer ein ungetreues Vorbild der Kirche in ihrer ſpäteren Entwickelung ſeyn. Judas gehört in den Apoſtelkreis nicht weniger wie Petrus und Johannes. Wir würden ein Weſentliches vermiſſen, wenn kein Judas unter den Apoſteln wäre. Man könnte auch nach Matth. 26, 56. Mc. 14, 49. Joh. 19, 36 ergänzen τοῦτο γέγονεν. Doch würde das auf daſſelbe herauskommen. Das τοῦτο γέγονεν würde ſich auf das Factum der Erwählung des Judas durch Chriſtum beziehen. — Die angeführte Schriftſtelle iſt aus Pſalm 41. Subject dieſes Pſalmes iſt der leidende Gerechte, nicht ſpeciell David. Was von dieſem dort geſagt wird, das mußte vorzugsweiſe an Chriſto in Erfüllung gehen, in dem die Idee des Gerechten zur Wirklichkeit wurde. Wenn es nun dort, nachdem die Bos-

heit der offenbaren Feinde geschildert worden, in V. 10 heißt: „Auch mein Freund, dem ich vertraute, der mein Brod ißt, erhebt wider mich die Ferse", wie ein Thier, das gegen seinen Herrn und Ernährer ausschlägt, so liegt dabei die allgemeine Wahrheit zu Grunde, daß es in der Welt der Sünde dem Gerechten an falschen Freunden nicht fehlen kann und diese Wahrheit mußte auch an Christo sich bewähren. Die Anführung geschieht nach dem Grundtexte. Die LXX hat: ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν, Daß Christus die Stelle nicht direct Messianisch auffaßte, erhellt daraus, daß er das: „dem ich vertraute", ausläßt, was auf ihn, der wußte, was in dem Menschen war, nicht paßt. Daß μετ' ἐμοῦ nicht blos die Gemeinschaft des Essens bezeichnet, sondern ein Essen mit Christo als dem Gastgeber, erhellt aus dem Grundtexte, wo die Worte lauten: „der mein Brot ißt", aus dem Verhältnisse, in dem Judas zu Christo stand — er wurde wie alle Apostel von Christo gespeist, vgl. C. 12, 6 und Matth. 26, 17, wo die Apostel fragen: „wo sollen wir Dir das Passa bereiten?" Bengel: Jesus est ut pater familias inter discipulorum familiam — und endlich aus V. 26 hier.

V. 19. „Von jetzt an sage ich es euch, ehe es geschieht, damit wenn es geschieht, ihr glaubet, daß ich es bin." Ἀπάρτι von jetzt an (statt des ἀπάρτι Matth. 26, 64 hat Lucas C. 22 69 ἀπὸ τοῦ νῦν) weist darauf hin, daß Jesus noch öfter auf denselben Gegenstand zurückkommen wird. Mehrere erklären: grade jetzt, jetzt gleich. Aber für diese Bed. findet sich im neutestam. Sprachgebrauche kein gesichertes Beispiel, vgl. 1, 52, und von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen hat man keinen Grund, da Jesus wirklich nachher mehrfach auf den Verrath zurückkommt. — Die Vorherverkündigung beseitigt nicht blos eine nahe liegende Instanz gegen Jesum, im Zusammenhange mit ihr wird der Verrath ein positiver Beweis für Jesum. — „Daß ich es bin", nämlich die absolute, die centrale Persönlichkeit, vgl. zu C. 8, 24. Denn dieser allein gehört es an, die Herzen und Nieren zu prüfen und das Verborgene zu erkennen ehe es aufkeimt. Zu Grunde liegen die Stellen Jesaia's, in denen Jehova seine wahre

Gottheit aus seiner Vorherverkündigung der Zukunft erweist, wie C. 43, 11—13.

V. 20: „Wahrlich wahrlich ich sage euch: wer aufnimmt, wenn ich Jemanden senden werde, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat." Jesus hatte seinen Aposteln das Vorbild der Selbsterniedrigung gegeben und sie dringend aufgefordert diesem Vorbilde zu folgen. Daran schließt sich unser Ausspruch unmittelbar an. V. 18 u. 19 tragen in der Sache parenthetischen Character. Schon die Stellung am Schlusse der ganzen Verhandlung erfordert, daß der Herr hier zu demjenigen zurückkehrt, wovon sie ausgegangen war und was den Mittelpunct bei ihr bildet und schließt somit aus, daß der Herr im Hinblicke auf den Verrath des Judas die übrigen Jünger durch die Hinweisung auf die Hoheit ihres Berufes in der Treue stärken wolle. Es fehlt zudem an jedem Beweise, daß der Verrath des Judas für die Uebrigen versuchlich gewesen wäre. Das Kind des Verderbens sahen sie nur mit Entsetzen, Entrüstung und Mitleid an. Damit die Apostel nicht durch die Ermahnungen zur Demuth an der Hoheit ihrer Stellung irre würden, weist Christus hier zum Schlusse auf die letztere nachdrücklich hin, in absichtlichem nahen Anschluß an einen früheren Ausspruch, Matth. 10, 40 (vgl. Mc. 9, 37. Luc. 10, 16), dessen fortdauernde Geltung durch jene Rede gefährdet zu seyn schien. Auf diese scheinbare Gefährdung bezieht sich das nachdrücklich versichernde ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. Berleb.: „Das ist nun zum Troste gesagt für solche, die vorher eine ziemliche Lection einnehmen mußten." Man wird aber nicht dabei stehen bleiben dürfen, daß Christus hier einem Mißverstande vorzubeugen die andere Seite hervorhebt. Beide Seiten liegen nicht nebeneinander, sondern das Bewußtseyn von der Hoheit des Berufes muß vielmehr die Willigkeit sich zu erniedrigen mit sich führen. Wer davon durchdrungen ist im Besitze einer göttlichen Mission zu seyn, der wird nicht um die kleinlichen Ehren dieser Welt zanken, der wird sie gern dem überlassen, der danach verlangt, weil er nichts Besseres hat. Wahre geistliche Vornehmheit zerstört allen gemeinen Ehrgeiz und hat Fragen wie die, ob man

die Füße waſchen oder gewaſchen bekommen ſoll, tief unter ſich. Ueber ſolche Erbärmlichkeiten zu ſtreiten, iſt unter ihrer Würde. Der Ausſpruch hier ſteht in engem Zuſammenhange mit Luc. 22, 28—30 und findet darin ſeinen Commentar. Jeſus, nachdem er ſeinen Jüngern durch Wort und Beiſpiel (das Fußwaſchen) die dienende Demuth und Selbſterniedrigung empfohlen, weiſt ſie dort auf die Hohheit ihrer Beſtimmung hin, daß ſie zum Reiche berufen ſind. Die bleibt trotz der Verpflichtung zur Selbſterniedrigung, ja ſie ſoll zur Selbſterniedrigung rechte Luſt machen. Denn alle Ehre, welche die Welt darbieten kann, ſtellt ſich Angeſichts derſelben als eine rechte Bettlerehre dar. — Zu dem: wenn ich jemanden ſenden werde, bemerkt Lampe: „Chriſtus, obgleich zum Leiden ſich bereitend, ſieht doch ſeine Erhöhung zum Könige der Kirche voraus. Und als ſolcher wird er auch ſeine Legaten haben, die er ſenden wird.“ Die Apoſtel ſind nur die Erſten in dem großen Chorus. Wir haben hier die Grundlage für die Bezeichnung der Beamteten in der Apocalypſe als die Engel der Gemeinde. Das Princip von oben wird in Bezug auf das Amt in der Kirche hier ſo nachdrücklich wie möglich ausgeſprochen. Lampe, der Reformirte Theologe bemerkt: „Die Diener Gottes in der Kirche des A. B., ſowohl die außerordentlichen, wie die Propheten, als auch die ordentlichen, wie die Prieſter, wurden als von Gott geſandt betrachtet. Derſelbe Ausdruck wurde auf die Diener des N. B. übergetragen, ſowohl die außerordentlichen, deren vorzüglichſte deshalb Apoſtel genannt wurden, als auch die ordentlichen, Röm. 10, 15, die deshalb Engel heißen, Apoc. 2 u. 3.“ Das ἐάν τινα πέμψω iſt abſichtlich ſo allgemein gehalten, um darauf hinzuweiſen, daß die Sendung Chriſti ſich nicht auf die Apoſtel beſchränken ſoll.

V. 21—30.

Auf das Fußwaſchen folgt nun das Geſpräch Jeſu über ſeinen Verräther. Dies wird durch das ταῦτα εἰπών zu Anfang in die unmittelbare Nähe der Anrede geſetzt, welche Jeſus nach vollendetem Fußwaſchen und nachdem er ſich wieder zu Tiſche

gelegt, an die Seinen hielt. Damit ſtimmen auch Matthäus und Marcus überein. Nach Mt. 26, 21. Mc. 14, 18 ſprach Jeſus das Wort: „wahrlich ich ſage euch, einer von euch wird mich verrathen" gleich nachdem er ſich mit den Zwölfen zu Tiſche gelegt und das Mal begonnen hatte. Matth. und Marc. weiſen nicht undeutlich darauf hin, daß die Rede Chriſti über den Verräther mit dem Anfange des Eſſens in einem ſachlichen Zuſammenhang ſteht, beſonders Marcus, welcher zu dem εἷς ἐξ ὑμῶν hinzufügt: ὁ ἐμβάπτων μετ' ἐμοῦ. Worin dieſer Zuſammenhang beſteht, das wird uns aus V. 18 hier klar. Das: „der mein Brot ißt" der Pſalmenſtelle wurde beim Beginnen des Eſſens gleichſam in Scene geſetzt. Eine ſolche beſondere Veranlaſſung wird durch das ἐταράχθη τῷ πνεύματι in V. 21 erfordert. Lucas hat dies Geſpräch über den Verräther ausgelaſſen und dafür in V. 21—23 ein anderes von ſeinen Vorgängern übergangenes mitgetheilt, welches dem Ende der Malzeit angehört. Wir bemerkten ſchon, daß wir nach dem ἀπάρτι in V. 19 eine Reihe von Aeußerungen Jeſu über den Verräther erwarten müſſen. Für die von Lucas mitgetheilte liegt ein beſonderer Zweck vor. Sie ſoll die Entfernung des Verräthers veranlaſſen, der zwar beim Abendmale noch zugegen ſeyn mußte, deſſen Anweſenheit aber bei dem letzten Liebesverkehre Jeſu mit ſeinen Jüngern ſtörend und unpaſſend geweſen ſeyn würde. Daß die Rede über den Verräther bei Lucas ſich nahe mit der früheren berührt, iſt natürlich, da ſie eben nur Wiederholung zu einem practiſchen Zwecke ſeyn ſoll. Schon das A. T. liebt in ſolchem Falle refrainartige Wiederkehr derſelben Worte, wie man das z. B. an Pſalm 42 u. 43 ſehen kann. Die Rede ſchließt ſich aber dort zu genau an dasjenige an, was Jeſus bei Einſetzung des Abendmals geſprochen, als daß ſie von Lucas nur angereiht ſein könnte. Nicht nur das πλὴν ἰδοὺ kommt hier in Betracht, was, trotz alles deſſen, was Wichelhaus bemerkt hat, als eigne Zuthat des Lucas nicht angeſehen werden kann ohne einen Schatten auf ſeine Glaubwürdigkeit zu werfen, ſondern auch das τοῦ παραδιδόντος με in ſeiner unverkennbaren Beziehung auf das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Daß das in V. 23 bei Lucas Berichtete in die Zeit nach

Einſetzung des Abendmales nicht paſſe, konnte nur nach unrichtiger Auffaſſung der früheren Verhandlung über den Verräther behauptet werden.

V. 21. „Dieſes ſprechend ward Jeſus bewegt im Geiſte und bezeugte und ſprach: wahrlich wahrlich ich ſage euch, einer von euch wird mich verrathen.“ Das bezeugen (vgl. zu 1, 7. 3, 11) bildet den Gegenſatz gegen ein Reden aus bloßer Vermuthung, es beſagt, daß was Chriſtus ausſprach thatſächlich begründet war und auf unmittelbarer Anſchauung beruhte. Eine ſolche liegt bei Thatſachen wie die hier vorliegende außerhalb des menſchlichen Gebietes, ſie beruht bei Chriſto nur auf der Theilnahme an der göttlichen Allwiſſenheit. Hand in Hand mit dem bezeugen geht in der Rede Chriſti das: wahrlich wahrlich, darauf hinweiſend, daß er nicht vermuthungsweiſe redet, ſondern aus ſicherer Wiſſenſchaft. Daß Jeſus nur von Einem unter den Zwölfen redet, geſchieht zunächſt weil die namentliche Nennung des Verräthers eine ſtörende Aufregung in dem Apoſtelkreiſe hervorgerufen und die vorzeitige Entfernung des Verräthers bewirkt haben würde, der noch an dem heil. Abendmale theilnehmen ſollte. Zugleich aber wurden dadurch alle zu einer heilſamen Selbſtprüfung veranlaßt.

V. 22. „Es ſahen nun auf einander die Jünger, nicht wiſſend, von wem er redete.“ Sie ſahen auf einander weniger gewiß, um in den Anderen den Verräther zu erkennen, als vielmehr um in ihren Blicken zu leſen, ob ſie nicht etwa dafür gehalten würden. Wie ſchwach iſt das Fleiſch, wie trügeriſch das Herz, und wie tief waren ſelbſt mehrere unter den Gläubigen des A. T. gefallen! Hieran ſchließt ſich Matth. 26, 22—24 an. Der Ausſpruch Jeſu dort V. 23: „der mit mir die Hand in die Schüſſel taucht, der wird mich verrathen“ enthält nicht etwa eine nähere Bezeichnung des Verräthers, ſondern hebt nur in erneuerter Beziehung auf Pſ. 41 das Unwürdige hervor, daß einer von ſeinen Tiſchgenoſſen den Herrn verrathen wird. Dies tritt deutlich bei Marcus in C. 14, 20 hervor: „Einer von den Zwölfen, der mit mir in die Schüſſel taucht.“ Es folgt nun in V. 23—29 die dem Johannes eigenthümliche Scene, welche mitzutheilen der Grund war, daß er überhaupt der Verhandlung

über den Verräther gedachte. V. 21 und 22 dienen nur als Eingang und zur Anknüpfung an das von den andern Evangelisten bereits mitgetheilte, welches hier kurz resümirt wird. Was Johannes in V. 23—29 gibt, das ist gleichsam sein Privatbesitz. Er allein konnte es aus erster Quelle mittheilen und deshalb hatten es seine Vorgänger ihm überlassen.

V. 23. „Es lag aber zu Tische einer von seinen Jüngern an dem Busen Jesu, den Jesus liebte." Daß die Worte: den Jesus liebte, die Stelle des Eigennamens vertreten (Heumann: „ein Titel, eine Benennung, an welcher Johannes erkannt werden wollte") geht außer ihrem wiederholtem Gebrauche (19, 26. 20, 2. 21, 7. 20) auch daraus hervor, daß sie auch da stehen, wo die Liebe Jesu zuächst nicht in Betracht kommt. Sie umschreiben, wie schon Bengel erkannte, den Namen Johannes. Dieser bezeichnet den, welchen Jehova lieb hat. In der Liebe Jesu, des im Fleische erschienenen Jehova, ging der fromme Wunsch in Erfüllung, aus dem die Namengebung hervorging. Meyer wendet ein, es würde dann nicht immer stehen, den Jesus liebte, sondern vielmehr: den der Herr liebte. Aber Johannes redet von Jesu als dem Herrn vor seiner Auferstehung überhaupt nur zweimal, C. 4, 1. 6, 23. Jesus dagegen ist bei ihm die stehende Bezeichnung. Das ist der Name, der dem Menschensohne, dem im Fleische erschienenen Jehova als solchem eignete. Sich vorzugsweise als den Jünger zu bezeichnen, welchen Jesus liebte, würde von Seiten des Johannes eine Anmaßung (sehr unrichtig meint Grotius: hac modesta circumlocutione se designare solet Joh.) gewesen seyn, er würde sich „als ein Praler darstellen, der bei jeder Gelegenheit rühmt, daß Jesus seine übrigen Jünger lange nicht so sehr geliebt habe als ihn", wenn dieser Vorzug nicht, grade so wie der Primat des Petrus, auf einer Erklärung Christi selbst beruht hätte, und also dem Gebiete selbstliebiger Einbildung entnommen gewesen wäre. Lampes Bemerkung: „daß er von Jesus sehr geliebt wird, schließt er daraus, daß er sich von starker Liebe gegen Jesum entzündet fühlt", ist mehr schimmernd als wahr. Aller Wahrscheinlichkeit nach gab Jesus diese Erklärung in der Form der Ausdeutung des Namens Johannes, der

eben durch dieſe Ausdeutung zu einem „andern Namen“ wurde. Dafür ſpricht, daß Jeſus ſonſt mehrfach dem geiſtlichen Charakter ſeiner Apoſtel durch die Beilegung eines zweiten Namens einen Ausdruck gab, vgl. zu 6, 71. 11, 16. Wo der Eigenname ſelbſt nur ausgedeutet zu werden brauchte, da lag es nahe ihn beizubehalten und durch die Deutung zu heiligen. — Der Platz, welchen Johannes bei Tiſche einnahm, an dem Buſen Jeſu, vgl. zu 1, 18, war ſymboliſch bedeutſam, ſtand zu ſeinem Namen in Beziehung, und beruhte alſo ohne Zweifel auf einer Anordnung Jeſu. — Ganz mit Unrecht bemerkt Lampe: „die Papiſten mögen ſehen, wie ſie den Primat des Petrus rechtfertigen, da Johannes den erſten Platz ſowohl am Tiſche als auch in dem Herzen Chriſti einnimmt.“ Petrus und Johannes nehmen jeder in ſeiner Art die erſte Stelle in dem Apoſtelkreiſe ein, und jeder von beiden, welche innig unter einander verbunden waren, erkannte neidlos den Vorzug des anderen an. Petrus, von dem zu dem Papſte in Rom keine ſolide Brücke führt, ſo daß wir gar keinen Grund haben den Vorzug hinwegzudeuten, den ihm der Herr gegeben hat, iſt an die Spitze geſtellt ſofern es auf die Energie des Handelns ankommt. Der tief innerliche Johannes mit ſeiner Liebesfülle, ſeiner Verſenkung und Hingabe, ſteht dem Herzen Jeſu am nächſten. Man kann ſagen, weil ſich daß Verhältniß zwiſchen Johannes und Jeſus einſeitig als das der Liebe geſtaltete, war er *nicht* zum Primate berufen, ſo nothwendig auch zu dem Primate die Liebe iſt, vgl. C. 21, 15 f.

V. 24. „Es winket nun dieſem Simon Petrus zu fragen, wer es ſey von dem er redet.“ Characteriſtiſch iſt das Präſens νεύει. Die Scene ſteht dem Apoſtel, der ſelbſt Erlebtes und ihn ſpeciell Angehendes erzählt, unmittelbar vor Augen. Daß der bloße Wink zur Verſtändigung genügt führt auf ein näheres Verhältniß zwiſchen Johannes und Petrus, welches auch anderweitig mannigfach bezeugt iſt, C. 20, 2. 21, 7. Luc. 5, 10. 22, 8. Apgſch. 3, 4. 8, 14. Der Lachmannſche Text hat: καὶ λέγει αὐτῷ εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει. Man kann auch hier wieder Behutſamkeit im Verhältniſſe zu dieſem Texte lernen. Das Winken hat zur Vorausſetzung, daß Petrus nach ſeiner Lage bei

Tiſche ſich durch das Wort nicht mit Johannes verſtändigen kann. Das λέγει tritt mit ihm in Widerſpruch. Das εἰπέ iſt unangenehm zweideutig. Die zunächſt liegende Auffaſſung iſt, daß Johannes es auf eigne Hand ſagen ſoll. Dann entſteht die Schwierigkeit wie Johannes es wiſſen, wie Petrus vorausſetzen konnte, daß er es wiſſe. Nach der andern Auffaſſung iſt ſage ſ. v. a. frage. Aber dann mußte man αὐτῷ erwarten und ſage f. frage iſt fremdartig. Die Lesart iſt wol nur daraus entſtanden, daß man keinen Sinn hatte für den geiſtigen Rapport zwiſchen Petrus und Johannes und ſich nicht finden konnte in einen Auftrag, der durch einen bloßen Wink gegeben wird. — Petrus wird nicht durch Neugierde geleitet. Er, der Mann der That, der dem Knechte des Hohenprieſters das Ohr abhaut, denkt daß ſich vielleicht auch hier etwas thun laſſe. Daß aber Jeſus auf ſein Begehren eingeht, dient dem in V. 19 angegebenen Zwecke. Nach dieſem durfte Jeſus nicht bei dem: „Einer von euch wird mich verrathen", ſtehen bleiben, er mußte vor dem Verrathe den Namen des Verräthers nennen, wenn dieſer auch vorläufig bei dem Jünger, den Jeſus liebte, als Depoſitum liegen blieb. Er wurde in ihm dem ganzen Apoſtelkreiſe, der geſammten chriſtlichen Kirche übergeben.

V. 25. „Jener nun wirft ſich auf die Bruſt Jeſu und ſpricht zu ihm: Herr wer iſt es?" Ἐπιπεσών weiſt hin auf eine gewiſſe Gewaltſamkeit der Handlung, einen Liebesdrang, der in dem Jünger der Liebe entſtehen mußte da Jeſus das Wort geſprochen: „einer von euch wird mich verrathen." Die Lesart des Lachmannſchen Textes ἀναπεσών iſt aus gedankenloſer Vergleichung von V. 12 oder C. 21, 20 gefloſſen, wo nicht von dieſem einzelnen Acte die Rede iſt, ſondern von der Stelle, welche Joh. überhaupt bei dem letzten Male einnahm. Die Anrede κύριε zeigt, daß bei Johannes die Innigkeit der Liebe der Ehrfurcht keinen Eintrag that.

V. 26. „Jeſus antwortet: jener iſt es, dem ich eintauchend den Biſſen geben werde. Und er taucht den Biſſen ein und gibt ihn dem Judas Simons Sohn Iſcharioth." Warum wählte Jeſus dieſe Form? Nicht um blos von Johannes verſtanden zu

werden. Wenn er ihm die Worte: ἐκεῖνος — ἐπιδώσω leise sagen konnte, so konnte er ihm ebenso gut auch den Namen leise sagen. Jesus will vielmehr durch die Art und Weise der Bezeichnung auf das Abscheuliche des Verbrechens aufmerksam machen. Das: der mein Brot ißt, in Ps. 41, 10, das er in V. 18 angeführt und worauf er sich in Matth. 26, 23 bezogen hatte, bringt er hier zur Darstellung. Nach außen hin stellte sich was Jesus that als Erweisung hausväterlicher Freundlichkeit gegen Judas dar. Die übrigen Jünger, bemerkt Bengel, meinten ohne Zweifel, daß Judas vor Anderen glücklich sey. Es war dies, wie sich von selbst versteht, kein leerer Schein und ganz thörichter Weise hat man von „einer hämischen Bezeichnung durch einen Act, der als ein Zeichen der Freundschaft und des Wohlwollens galt" geredet. Obgleich der Act anklagende Bedeutung hatte, so war er doch zugleich eine Erklärung, daß Jesus den Judas noch nicht aufgegeben hatte, daß er noch immer bereit war, ihn in die Gemeinschaft seiner Liebe aufzunehmen. Er sollte und mußte sein Herz rühren, wenn er irgend noch besserer Empfindungen fähig war. Außer Johannes, dem Jesus vorher den Commentar zu der symbolischen Handlung gegeben hatte, verstand auch Judas das Zeichen. Diesem gab sein Gewissen die Deutung, anknüpfend daran, das Jesus sich schon früher auf die Psalmenstelle bezogen hatte. Um aber ganz gewiß zu gehen, fragte er nach Matth. 26, 25 Jesum noch: „bin ich es, Meister?" und Jesus antwortete ihm: „du hast es gesagt." Diese Verhandlung zwischen Jesus und Judas muß leise vor sich gegangen seyn und so daß außer dem Jesu zunächst liegenden Johannes, der schon von Jesu ins Geheimniß gezogen und also besonders aufmerksam war, Niemand etwas vernahm. Dies ist schon von vornherein wahrscheinlich, da Jesus den Verräther nicht vor dem ganzen Apostelkreise entlarven konnte ohne die größte Aufregung hervorzurufen, und namentlich Petrus zu voreiligem Handeln zu veranlassen, und wird nothwendig erfordert durch V. 28. 29. Daß Jesus heimlich mit Judas Worte wechseln kann erfordert, daß dieser in seiner Nähe zu Tische lag. Wahrscheinlich eröffnete Petrus an der einen Seite die Reihe, und Judas nahm die letzte

Stelle ein, so daß er an der andern Seite der nächste an Jesus war, obgleich der Sache nach der Fernste. Dafür spricht, daß in den Apostelverzeichnissen überall Judas die letzte Stelle einnimmt, wie Petrus die erste. Vgl. Mt. 10, 2—4. Mc. 3, 16—19. Lc. 6, 14—16. — Schon das ψωμίον an sich führt auf Brot. Im Neugriechischen heißt ψωμί Brot und Suidas bemerkt: ψωμὸς ὁ ἄρτος. Daß ψωμίον ein Stück Brotes ist ferner erhellt aus der so offenbar stattfindenden Beziehung auf die Psalmenstelle: der mein Brot ißt. Wir haben hier eine Beziehung auf den Ritus beim Passa, welcher es verbietet die Malzeit hier von der Passamalzeit loszureißen. Zu dem Passamal gehörte ein Brei Cheroseth genannt, von Feigen, Nüssen, Mandeln und andern Früchten, mit Wein oder Essig aufgekocht, Bodenschatz 2 S. 273. In diesen Brei tauchte der Hausvater und dann die ganze Gesellschaft Stücke des ungesäuerten Brotes ein, S. 276. 277. Die Brühe war nicht etwa aus dem Gebiete der gewöhnlichen Malzeiten in das des Festessens herübergenommen, sondern sie gehörte ganz speciell dem letzteren an. Sie hatte symbolische Bedeutung. Sie repräsentirte die Früchte des gelobten Landes, an welche die Theilnahme an der Erlösung das Anrecht gab, wie ja schon in dem Gesetze die Naturwohlthaten in einen Zusammenhang mit der Erlösungsgnade gesetzt werden. Auf diese Brühe bezieht sich Matth. 26, 23. Bei der Beziehung auf das Brot der gewöhnlichen Malzeit (Wichelhaus S. 150) wird der offenbar stattfindende Zusammenhang mit dieser Stelle zerstört. Es fehlt dann auch das Material für das Eintauchen.

V. 27. „Und nach dem Bissen, da ging der Satan in jenen hinein. Spricht nun zu ihm Jesus: was du thust, thue schneller." Τότε steht um den schrecklichen Moment hervorzuheben. Die Beziehung auf Luc. 22, 3 ist bei dem: „der Satan ging in ihn hinein", um so weniger zweifelhaft da die eigenthümliche Redensart weder in Bezug auf Judas noch sonst irgendwo in gleicher Weise vorkommt. In Mc. 5, 12. Lc. 8, 32 steht sie von leiblicher Besitzung oder Besessenheit. Es findet ein scheinbarer Gegensatz statt, aber dieser ist nur ein formeller: er besagt nur daß jetzt erst das von Lucas gebrauchte Wort seine

vollſte Wahrheit erhielt. Man ſollte nicht ſagen, daß Lucas „weniger genau“ rede. „Es ſind zwei Stufen — ſagt Lampe — von denen in beſonderer Weiſe gilt, daß der Teufel das Herz des Verräthers einnahm, die erſte bei der Vorbereitung, die andere bei der Ausführung des Verrathes.“ Wie die Einwohnung des Satans, ſo hat ja auch die Einwohnung Gottes durch ſeinen Geiſt ihre verſchiednen Grade, und da der Sprachgebrauch ein relativer iſt, ſo kann ſie mit gleichem Rechte von verſchiednen Momenten ausgeſagt werden. Es kommt eben darauf an, von wo man den Ausgangspunct nimmt. Die Grundlage für die Ausdrucksform des Lucas und des Johannes iſt ein Wort, welches Jeſus ſchon viel früher geredet, C. 6, 70: „habe ich nicht euch zwölfe erwählt und einer von euch iſt ein Teufel“, ein leibhaftiger Satan. — Warum erfolgte die letzte Entſcheidung grade mit dem Biſſen? Das bei Matthäus berichtete Geſpräch zwiſchen Jeſu und dem Verräther wird vorausgeſetzt. Es gehörte als Commentar zu dem Biſſen hinzu. Die Grundlage des Eingehens des Satans in den Verräther bildet die abſolute Gewißheit, daß er entdeckt war. Im Intereſſe ſeiner Leidenſchaft hatte er die leuchtenden Beweiſe für die Gottheit Jeſu, welche dieſer früher gegeben, unterdrückt — anders iſt der Verrath nicht denkbar; wer Gottes Sohn verrathen will, muß ſich vorher überreden, daß er nicht Gottes Sohn iſt. Dieſe Gottheit nun leuchtete ihm plötzlich in dem Beweiſe der Theilnahme Jeſu an der Prärogative des Prüfers der Herzen und Nieren klar entgegen. Nicht vermuthend, mit abſoluter Gewißheit ſpricht Jeſus erſt: „wahrlich wahrlich ich ſage euch, einer von euch wird mich verrathen.“ Der Strahl der Gottheit berührt ihn aber noch näher. Durch Zeichen und Wort ſpricht Jeſus zu ihm: du biſts, der mein Brot ißt und mich verräth. Da hätte er in ſich ſchlagen ſollen, wie einſt Achan in Joſ. 7, um ſo mehr, da Jeſus ihn zugleich lockte, ihm durch das Zeichen erklärte, daß er noch immer nicht aus der Zahl der Seinen geſtrichen, daß es noch Zeit zur Umkehr ſey. Aber er wollte nicht und die gewaltſame Anſtrengung, die er machte ſich gegen die himmliſchen Mächte zu verſchließen, mußte zugleich den hölliſchen die Thür öffnen, ja er

mußte die Kraft zu dieſer Anſtrengung ſelbſt aus der Verbindung mit dieſen Mächten ſchöpfen. Wie es von David heißt: er ſtärkte ſich in Gott, ſo ſtärkte Judas ſich in dem Satan. Mit dieſem Momente wurde ſein Schickſal für alle Ewigkeit entſchieden. — In dem Worte: „was du thuſt, das thue ſchneller", fordert Jeſus den Judas nicht etwa zum Thun überhaupt auf, ſondern was er einmal thun will und muß ſchneller zu thun. Er zeigt dadurch, daß er das Thun des Judas nicht fürchtet, daß ſein Trieb zu leiden und das Werk zu vollenden, das ihm der Vater übergeben hat, noch mächtiger iſt, als der Trieb, den der Satan in Judas hervorgerufen hat, ſein Verlangen nach dem Heile der Welt noch brünſtiger als des Judas Verlangen nach dem Lohne ſeiner Sünde. Judas ſieht ſich durch dies Wort Jeſu tief erniedrigt. Er hat nicht Macht über ſeinen Meiſter, wie er ſich das wol eingebildet und damit ſeine Eitelkeit gekitzelt hatte, wie noch jetzt ſo Manche, die in des Judas Fußtapfen treten, ſondern er dient nur deſſen Zwecken.

V. 28. „Keiner aber von den zu Tiſche liegenden wußte, wozu er dies ihm ſagte. V. 29. Denn einige meinten, weil Judas den Kaſten hatte, daß Jeſus ihm ſage: kaufe deſſen wir bedürfen für das Feſt, oder daß er den Armen etwas gäbe." Die Bemerkung hat inſofern ſachliches Intereſſe, als ſie zeigt, welch ein ausgemachter Heuchler Judas war und wie wenig auf natürlichem Wege die Ueberzeugung von ſeinem Verrathe gewonnen werden konnte. Seinen Mitjüngern gehen auch jetzt noch nicht die Augen auf, ſo feſt hat er alle Ausgänge ſeines Herzens verſchloſſen, nicht blos über Worte, auch über Blicke gewacht. — „Keiner", außer dem Jünger, den Jeſus lieb hatte. Dieſe Beſchränkung wird durch V. 23 gegeben. Wollte man den Buchſtaben preſſen, ſo würde es auch Judas nicht gewußt haben. — Die Vermuthungen haben nur dann „etwas Rathloſes", wenn man die Situation unrichtig beſtimmt, das Mal hier von dem Paſſamale losreißt. „Für das Feſt", das erhält ſeine nähere Beſtimmung aus C. 13, 1. Danach kann nur an denjenigen Theil des Feſtes gedacht werden, der auf die eröffnende Paſſamalzeit folgte. Jeſus hatte in der Vorausſicht ſeines Leidens

und Todes für das übrige Feſt keine Sorge getragen. Das war ohne Zweifel ſeinen Jüngern ſchon aufgefallen, und es lag um ſo näher das Wort Jeſu darauf zu beziehen, da die Bedürfniſſe ſchon mit dem nächſten Morgen ihren Anfang nahmen. Man hat gemeint, ein Kaufen in der Nacht des Paſſamales ſey gegen die gebotene Feſtruhe. Aber man war bei den Feſten, an denen man ſich vor dem Herrn freuen ſollte, weniger ſtreng als am Sabbath. Schon das Geſetz erlaubt in 2 Moſ. 12, 16 am erſten Tage des Feſtes die Speiſebereitung, welche am Sabbath verboten war. Die ungeheure Volksmenge in Jeruſalem beim Paſſa und die mannigfachen dringenden Bedürfniſſe derſelben bewirkten ohne Zweifel, daß nach der Hauptfeier eine Relaxation eintrat, damit man weiter das Feſt würdig begehen könne. Wo ſo entſchieden das Bedürfniß vorliegt, da ſteht von vornherein feſt, daß es Abhülfe gefunden haben wird. „Noth bricht Gebot“: der Talmud gibt gradezu Anleitung, wie man das Verbot des Kaufens am Feſte umgehen kann, tract. Sabbath C. 23, 1. Eine Schwierigkeit tritt nur ein, wenn man das Mal bei Johannes von dem Paſſamale losreißt. Dann hatte es mit dem Kaufen keine Eile. Man hat ſich ohne Noth um das Offenſeyn der Kaufläden in Sorge geſetzt. Das Paſſamal dauerte gewiß anderwärts nicht länger wie in dem Kreiſe der Apoſtel, und die Kaufleute, die überall eilig ſind, wo es zu verdienen gibt, zumal die Jüdiſchen, wurden nicht zögern die Läden zu eröffnen. — Andere meinten Jeſus trage dem Judas auf den Armen etwas zu geben, nämlich zu dem gleichen Zwecke, den Anſchaffungen für die weiteren Bedürfniſſe des Feſtes. Es waren gewiß Viele, deren ſpärliche Mittel durch die Ausgaben für die Reiſe und die erſte Feſtmalzeit erſchöpft waren. Sich dieſer anzunehmen, war durch die Dankbarkeit für die in dem Paſſa erhaltene Verſiegelung der Erlöſungsgnade erfordert. An den großen Feſten ſollte man ſich nach der Vorſchrift des Geſetzes vor dem Herrn freuen und in die Gemeinſchaft dieſer Freude durch Bewirthung und Almoſen die personae miserabiles aufnehmen, 5 Moſ. 16, 14: „Und du freuſt dich an deinem Feſte, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und der Levit

und der Fremdling und die Waise und die Wittwe, welche in deinen Thoren", vgl. V. 11. 12, 12. Dieser Vorschrift hatte Jesus, wie sich von selbst versteht, schon bei den früheren Festfeiern entsprochen und so lag die Vermuthung um so näher. Quesnel: „Der Erlöser heiligte die Feste durch die Barmherzigkeit und er lehrt uns reichlichere Almosen an den Tagen zu geben, an denen Gott seine Gnaden reichlicher austheilt. Es ist das eine gerechte Wiedervergeltung, aber aller Vortheil ist auf unserer Seite." Nur wenn die Malzeit bei Johannes eine Passamalzeit, ist die Vermuthung eine nahe liegende: denn dann stand die Spendung der Almosen zu dieser sonst ungewöhnlichen Zeit im Zusammenhang mit den vorliegenden Verhältnissen, sie schloß sich dann ganz natürlich unmittelbar an das Mal an. Unter gewöhnlichen Umständen war der Zeitpunct, die Nachtzeit nicht angemessen — die Passanacht war die lebhafteste Nacht im ganzen Jahre, die einzige, welche in dieser Hinsicht dem Tage gleich stand, vgl. Jes. 30, 29 — und die Vermuthung hat dann „etwas Rathloses."

V. 30. „Nachdem nun jener den Bissen empfangen ging er gleich hinaus; es war aber Nacht." Statt εὐθέως ἐξῆλθεν haben Lachmann und Tischend. ἐξῆλθεν εὐθύς nach überwiegenden Zeugen. Das ὅτε ἐξῆλθε, was Mehrere hier zu Ende des V. anfügen, zu Anfang von V. 31 weglassen, ist dort wesentlich, da es den Zusammenhang des Ausspruches Jesu mit dem Weggange des Judas hervorhebt, hier dagegen überflüssig, ja störend. — Johannes hat den Weggang mit dem Empfange des Bissens verbunden, weil zwischen beiden ein Causalnexus stattfand. Das εὐθύς wird in ungebührlicher Weise gepreßt, wenn man daraus schließt, daß der Weggang in demselben Momente statt fand. Dies zeigt gleich das εὐθύς in V. 32. Dann C. 6, 21. An ein sofortiges Weggehen im strengsten Sinne ist nicht zu denken, weil Judas sich dadurch vor allen übrigen Jüngern verrathen haben würde. Es wäre nicht anders gewesen, als wenn jetzt jemand sich aus der Reihe der Communicanten entfernen wollte, ja nach dem streng gesetzlichen Wesen des A. T. noch auffallender. Er konnte nicht eher weggehen, bis die heiligste Feier der

Nation, die Feier von der die Theilnahme an der Erlösung abhing, durch den Lobgesang ihren Abschluß erhalten hatte. Zu dem äußeren Grunde, der ihm dies gebot, kam noch ein innerer. Heuchler wie Judas sind in der Beobachtung der religiösen Bräuche besonders scrupulös. Er wollte gewiß kein ordinärer Bösewicht seyn, der sich über Alles hinwegsetzt, das paßt nicht zu seinem bisherigen Lebensgange, er hüllte sein Verbrechen in das Gewand der Gottesfurcht, die Silberlinge waren ihm nur ein kleines Accidens. Aus dieser Rolle würde er gefallen seyn, dieser Einbildung, womit er sein Gewissen beschwichtigte zuwider gehandelt haben, wenn er den so streng gezogenen Kreis der Festfeier willkürlich durchbrochen hätte. Dazu kommen noch andere Gründe, welche verbürgen, daß Judas bei der Einsetzung des Abendmals zugegen war. Von der entscheidendsten Bedeutung ist Luc. 22, 21, 22. Da sagt Jesus nach Einsetzung des Abendmales: aber, πλήν, siehe die Hand des Verräthers ist mit mir über Tische. Dann das: sie tranken daraus alle in Mc. 14, 23, nachdem die Erwähnung der zwölfe vorangegangen, V. 17. 20. Ferner, die Psalmenstelle, auf welche Jesus so entschieden Gewicht legt: „der mein Brot ißt, der tritt mich mit Füßen", würde nur unvollkommen in Erfüllung gegangen seyn, wenn Judas nicht an dem heil. Abendmale Theil genommen. Auch der vorbildliche Character dieses ersten Abendmales ist nicht außer Acht zu lassen, nach dem ein Repräsentant derjenigen nicht fehlen kann, die unwürdig und sich selbst zum Gerichte essen und trinken, 1 Cor. 11, 29. Man wird sich also die Sache so zu denken haben. Auf die Verhandlung über den Verräther und die Vollendung der Passamalzeit folgte die nur wenige Momente in Anspruch nehmende Einsetzung des Abendmales, Matth. 26, 26—29. Mc. 14, 22—25. Luc. 22, 17—20. Wenn wir den Bericht über diese bei den drei ersten Evangelisten und die nahe daran sich anschließende Relation des Paulus in 1 Cor. 11 ins Auge fassen, so werden wir von vornherein erwarten müssen, daß Johannes sie mit Stillschweigen übergehen wird. Er wollte seine Vorgänger nur ergänzen, und diese hatten die sehr einfache Handlung vollständig mitgetheilt. Nach der Einsetzung des heili-

gen Abendmales lenkte Jesus das Gespräch auf den Verräther zurück, Luc. 22, 21. 22, um diesen, dessen Anwesenheit bei dem Liebesverkehr mit den Jüngern störend gewesen seyn würde, zum Weggehen zu veranlassen. Der Weggang des Judas erfolgte, nachdem vorher der Lobgesang gesungen und damit die officielle Feier abgeschlossen war. Das Zusammenseyn Jesu mit seinen Jüngern nahm nunmehr einen freieren Character an und Judas, der Geschäftsmann der Gesellschaft, konnte sich entfernen ohne Aufsehen zu erregen, um so mehr, da das Wort Jesu: „was du thust das thue bald", ihm einen Deckmantel darbot. — Für die gegebene Auffassung spricht noch, daß jenseits von V. 30 nirgends für die Einsetzung des Abendmals sich ein Raum vorfindet. V. 31—35 schließt sich aufs unmittelbarste an den Weggang des Judas an. Das Wort des Petrus in V. 36: Herr wohin gehst du? bezieht sich auf V. 33 und gestattet keinen Zwischenraum. Mit C. 14, 1 treten wir in das Gebiet der letzten Reden Jesu an seine Jünger ein, die nirgends eine Unterbrechung gestatten. Mit C. 13, 36 sind wir auch nach den andern Evangelisten schon jenseits des Lobgesanges, während das Abendmal nach ihrer ausdrücklichen Erklärung und nach der Natur der Sache diesseits eingesetzt seyn muß. — Daß Judas am Abendmale Theil genommen, kann mit vollem Rechte als die kirchliche Ansicht bezeichnet werden. Dafür sind bei weitem die meisten bedeutenderen Autoritäten aus dem Zeitalter der Kirchenväter, ebenso aus dem Mittelalter. Für die Stellung der Lutherischen Kirche in dieser Frage ist die Bemerkung Joh. Gerhards characteristisch: qui aliter sentiat nemo mihi notus. Die Abweichenden werden von einem doppelten Interesse geleitet, einem solchen der Kirchenzucht — so eine Reihe Reformirter Theologen — und einem solchen der Sentimentalität: so die meisten Neueren, Neander an der Spitze. Das geschichtliche Material in dieser Frage findet man am besten bei Wichelhaus. Gegen die Theilnahme des Judas macht dieser geltend, der erkannte Thatbestand eines solchen Verbrechens wie das des Judas schließe von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Jesu aus. Das ist allerdings nicht ohne Bedeutung, aber diese Rücksicht wurde

durch eine andere höhere überwogen, die symbolische Bedeutung des ersten Abendmales, die Vorausdarstellung des durch die Jahrhunderte in der Kirche fortdauernden Abendmales. Unbedingt nothwendig war nur der Protest und dieser findet sich in hinreichender Stärke vor. Nicht zu übersehen ist, daß Judas auch die Füße gewaschen wurden. Dürfte man einseitig das Moment der Kirchenzucht hervorheben, so würde man auch das anstößig finden müssen. Bedeutet das Fußwaschen die durch Christum zu ertheilende Vergebung der Sünden, so scheint es auf Judas nicht zu passen. Betrachtet man ihn aber als Typus derjenigen, die trotz der ihnen von Christus dargebotenen Wohlthat der Abwaschung ihrer Sünden verloren gehen, so ist es ganz an seiner Stelle. Wichelhaus macht ferner geltend: „Nach Matth. V. 25 hat Jesus den Judas unumwunden als den Verräther vor sämmtlichen Jüngern bezeichnet; hienach konnte Judas unmöglich länger bleiben und unmöglich ist es, daß Judas als der vor sämmtlichen Jüngern entlarvte Verräther am Abendmale Theil genommen hat." Aber das „vor sämmtlichen Jüngern" ist auf eigne Hand eingeschaltet. Matth. weiß davon nichts. Ihm kommt es nur darauf an, daß Jesus das: du hasts gesagt, überhaupt gesprochen. Das hat ihm apologetische Bedeutung. Es war hinreichend, wenn es außer Judas nur einer aus dem Apostelkreise hörte. Daß Jesus es vor Allen gesprochen, ist an sich durchaus unwahrscheinlich und das Gegentheil erhellt aus Johannes.

Die Bemerkung: „es war aber Nacht", kann nicht chronologische Bedeutung haben. Die ganze Feier war eine Nachtfeier, vgl. 2 Mos. 12, 8. 42: „diese Nacht soll dem Herrn gehalten werden von allen Söhnen Israels in ihren Geschlechtern"; sie gehörte dem Gebiete nicht der Sonne, sondern des Mondes an, vgl. das: „beim Vollmond am Tage unseres Festes" in Ps. 81, 4. Sie begann בערב, nachdem das Tageslicht völlig geschwunden war. Das hing mit dem Wesen der Feier zusammen. Der Herr ging in der Nacht des Elendes seines Volkes als Sonne des Heiles auf. Die Nacht bedeutete die Aegyptische Bedrängniß, als Vorbild aller Bedrängniß, welche das Volk

Gottes von der Welt zu erdulden hatte. Hat die Nacht nun hier keine chronologische Bedeutung, so muß sie symbolisch bedeutsam seyn. Was sie bedeutet, von dem Momente an bedeutet, da Judas weggegangen ist — bis dahin war sie zwar auch schon vorhanden gewesen, aber erst mit diesem Momente gewann sie Bedeutung — das ergibt sich aus dem, was schon zu C. 9, 4. 5. 11, 9. 10 bemerkt wurde. Im Einklange mit der Symbolik des Passafestes bezeichnet die Nacht die dunkle Leidenszeit für Christum und für die Seinen, die mit dem Weggange des Judas ihren Anfang nimmt.

V. 31—38.

Mit dem Weggange des Judas begann die tiefe Erniedrigung Christi. Es galt vor Allem die Jünger gegen die Versuchung, die daraus hervorging zu stärken. Jesus thut dies, indem er in V. 31. 32 darauf hinweist, daß Leid und Erniedrigung für ihn nur ein kurzer Durchgangspunct ist zu der höchsten Verherrlichung.

V. 31. „Da er nun hinausgegangen, spricht Jesus: jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist verherrlicht in ihm. V. 32. Wenn Gott verherrlicht ward in ihm, so wird auch Gott ihn verherrlichen in sich selbst, und wird ihn bald verherrlichen." Daß ἐδοξάσθη in V. 31 sich auf eine wirklich schon vergangene Thatsache bezieht, nicht auf eine anticipirte (nach Mehreren das Leiden Christi, welches aber nie unter den Gesichtspunct der Verherrlichung gestellt wird, nach Anderen der Stand der Erhöhung) zeigt das εἰ ἐδοξάσθη in V. 32. Das Verhältniß beider V. zu einander wird völlig unbegreiflich, wenn man verkennt, daß in V. 31 von einer vollendeten Thatsache die Rede ist, in V. 32 von einer Folge, die sich daraus entwickeln soll. Der Menschensohn ist verherrlicht worden durch Alles was er gethan hat so lange es Tag war, C. 9, 4. Mit dem Weggange des Judas und dem damit verbundnen Anbrechen der Nacht, da Niemand wirken kann 9, 4. 11, 10. 13, 30, ist dieser Cursus abgeschlossen und ein neuer bricht an, ein solcher aber, der mit dem

früheren in inniger Verbindung steht. Auf die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn folgt nun die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater. — Auf die Verherrlichung des Menschensohnes durch seine Thaten bezieht sich auch das ἐδόξασα C. 12, 28. Dem δοξάσω dort entspricht hier V. 32. Nach C. 11, 4 hat die Krankheit des Lazarus den Zweck, daß der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde. Gradezu einen Commentar über unsere beiden V. haben wir in C. 17, 4. 5. Danach kann die Verherrlichung des Menschensohnes nur in der Vollendung seines Werkes auf Erden bestehen, in den Thaten, wodurch er zugleich seine und Gottes Herrlichkeit offenbarte, vgl. zu C. 2, 11. — Ueberall wo des Menschensohnes gedacht wird, steht der Sohn Gottes im Hintergrunde, nach dem Vorgange der Grundstelle bei Daniel, vgl. zu 1, 52. Die Verherrlichung stellt eben den verborgnen Hintergrund ins Licht. — Daß ἐν αὐτῷ nicht durch ihn, sondern in ihm bedeutet, zeigt schon das correspondirende ἐν ἑαυτῷ in V. 32. Da der Menschensohn der in menschlicher Gestalt erschienene Gottessohn ist, die Offenbarung Gottes im Fleische, so ist in ihm zugleich Gott verherrlicht, vgl. zu C. 11, 4.

In Bezug auf das εἰ in V. 32 gilt was schon zu C. 7, 4 bemerkt wurde. Es ist nachdrücklicher wie das da, es weist darauf hin, daß das Eine so zu sagen nach logischer Nothwendigkeit das Andere nach sich ziehen muß. In 1 Sam. 2, 30: „die mich ehren will ich ehren" haben wir den Satz, auf welchem das argumentirende wenn hier ruht. Wie das Besondere hier auf dieser allgemeinen Grundlage sich erhebt, so kann wieder aus dem Besonderen hier ein allgemeiner Satz entnommen werden, der sehr geeignet ist den Eifer zu beleben, daß wir die Ehre Gottes zum Ziele alles unseres Strebens auf Erden machen. Es liegt aber für die Jünger hier noch eine noch directere und kräftigere Ermuthigung vor. Wird Christus in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen, so sind zugleich seine Jünger geborgen, steht Ihm die Fülle der Allmacht zu Gebote, so dürfen sie nicht zagen, wenn sich auch die ganze Welt wider sie erhebt. Wie Jesu Verherrlichung den Seinen zu Gute kommt, das wird in 14, 12 f. ausgeführt. — Die durch Gott Christo zu gewährende Verherrlichung

beginnt mit der Auferstehung und vollendet sich mit dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes, mit allen damit verbundenen Vollmachten und Machtäußerungen. — Ἐν ἑαυτῷ, in sich selbst, ist stärker wie παρὰ σεαυτῷ, bei dir selbst, in C. 17, 5. Das letztere könnte auch von dem Arianischen Christus ausgesagt werden. Ἐν ἑαυτῷ führt auf das gleicher Gott von Macht und Ehren, weist darauf hin, daß der Sohn in den Kreis des Vaters selbst aufgenommen werden soll. In der Apocalypse correspondirt dem ἐν ἑαυτῷ das Lamm inmitten des Thrones in C. 7, 17. Ist während des Erdenlebens Christi das Verhältniß des Vaters zu ihm nicht ein solches des bloßen Beistandes gewesen, hat sich vielmehr in ihm Gott dargestellt, V. 31, ist er in dem Vater gewesen und der Vater in ihm, C. 14, 10. 11, so kann auch in der Herrlichkeit kein bloßes neben stattfinden, sondern Christus wird in die göttliche Herrlichkeit selbst aufgenommen. Die Gemeinschaft des Wesens, welche sich in dem Ersteren kund gab, muß auch das Letztere zur Folge haben. — „Und er wird ihn sogleich verherrlichen“: unmittelbar nach dem Tode, nicht erst in ungewisser Ferne, so daß eine Zwischenzeit einträte, in der seine Jünger sich selbst überlassen sind.

V. 33. „Kindlein, ich bin nur noch kurze Zeit bei euch. Ihr werdet mich suchen, und wie ich zu den Juden sagte: wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen, also sage ich auch euch jetzt.“ Von der Betrachtung seiner Herrlichkeit steigt Jesus herab zu seinen Jüngern. Was er hier zu ihnen spricht, bildet die Unterlage für die ernste Ermahnung in V. 34. 35. Er will durch die Hinweisung auf die nahe bevorstehende Trennung die Gemüther weich und empfänglich stimmen, daß sie diese Ermahnung aufnehmen und tief in sich schließen. Was er ihnen noch beim Scheiden so nachdrücklich ans Herz gelegt, als seine letzte Bitte, das werden sie doch nimmer außer Acht lassen. Durch diese Ermahnung erhält das letzte Mal seinen Schluß. Mit liebloſem Streite hat es begonnen, in die Ermahnung zur Liebe läuft es aus. — Es ist angemessen, daß Jesus, da er seine Jünger zur Liebe ermahnen will, selbst sich der zärtlichsten Anrede an sie bedient, τεκνία, die sonst bei allen Evangelisten nicht vorkommt —

τέκνα nur einmal Mc. 10, 24, vgl. Matth. 9, 2. Mc. 2, 5; hier redet er sie noch zärtlicher an (vgl. παιδία C. 21, 5) — die aber in dem ersten Briefe des Johannes einen lebhaften Nachhall gefunden hat, um so angemessener da Jesus seinem Gebote der Liebe die Grundlage gibt: wie ich Euch geliebt habe. — „Ihr werdet mich suchen": besonders in den Zeiten schwerer Anfechtung und Trübsal. Dies Wort und ebenso die Paralleliſirung mit dem, was Jesus zu den Juden gesprochen, vgl. 7, 33. 34. 8, 21, weist darauf hin, daß auch für die Jünger und für die wahrhaftigen Glieder der Kirche das Aufhören der leibhaftigen Gegenwart Jesu traurig und schwer zu tragen ist. Christus ist den Juden unzugänglich, so ist er es gewissermaßen auch seinen Jüngern, bis der Einzelne zu ihm aufgenommen wird in die himmlische Herrlichkeit und bis er endlich in sichtbarer Gestalt wiederkommt, vgl. Apgsch. 1, 11. Allerdings läßt Jesus die Seinen nicht Waisen seyn, er kommt zu ihnen durch seinen Paraklet, er ist bei ihnen alle Tage, wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da ist er mitten unter ihnen. Aber das kann doch für seine leibhaftige Gegenwart keinen vollen Ersatz gewähren, das kann nicht hindern, daß Christus als ein solcher erscheint, der weggezogen, ἀποδημῶν Matth. 25, 14, daß sie in der Zwischenzeit bis zu seiner Wiederkunft begehren einen der Tage des Menschensohnes zu sehen, Luc. 17, 22, daß während dieser ganzen Zeit die Wehmuth die legitime Grundstimmung der Christen ist. Es ist ihnen aber heilsam, daß es also ist. Der ringende Glaube wird dadurch mächtig hervorgerufen, vgl. C. 20, 29, und damit die beste Vorbereitung auf das dereinstige Schauen gegeben. — Jesus sagt: ich bin nur noch ein wenig bei euch. Dies ist auf die kurze Frist bis zur Gefangennehmung zu beziehen. Der Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern war schon von dem früheren wesentlich verschieden, leitete schon herüber zu der ganz dem Gebiete des Geistes angehörenden Weise des Verkehres nach der Himmelfahrt. — Es ist hier die einzige Stelle, wo Jesus zu seinen Jüngern von den Juden redet. Sonst gebraucht er diese Bezeichnung nur in dem Gespräche mit der Samariterin, mit Caiphas, mit Pilatus. Wir haben hier den

Keim des Johanneiſchen Sprachgebrauches, vgl. zu 1, 19. Grade hier, nach Einſetzung des Sacramentes des N. B., vor der Erwähnung des neuen Gebotes, und in einer ſcharfen Entgegenſetzung der Jünger Jeſu und ſeiner Feinde iſt dieſe Bezeichnung an ihrer Stelle. Wie ſtreng Johannes zwiſchen ſeinen eignen Worten und den Worten Chriſti ſcheidet, das kann man daraus lernen, daß der Juden mit Ausnahme unſerer Stelle nur da gedacht wird, wo er ſelbſt redend auftritt.

V. 34. „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch einander liebet; wie ich euch geliebt habe, daß ihr auch einander liebet. V. 35. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger ſeyd, wenn ihr Liebe habt unter einander.“ Es iſt ein willkürlich eingeſchobener Gedanke, daß die Liebe der Jünger untereinander gleichſam zum Erſatze dienen ſollte für die leibhaftige Anweſenheit Chriſti. Den wirklichen Zuſammenhang mit V. 33 haben wir bereits entwickelt. V. 33 bereitet nur den Boden für die hier zu ſtreuende Ausſaat. Auch würde es irrig ſeyn, wenn man das neue Gebot hier für das neuteſtamentliche Hauptgebot halten wollte, wie Ewald bemerkt: „daſſelbe einzige neue Gebot, welches das N. T. wie eine nothwendige Ergänzung der zehn Grundgebote des A. T. bringt.“ Das erſte und große Gebot iſt auch unter dem N. B. das der Liebe Gottes. Daß grade die Bruderliebe hier ſo ſtark hervorgehoben wird, hat ſeinen Grund in dem vorangegangenen Streite der Jünger. Mit vollem Rechte bemerkt Knapp in der Abh. de novo praecepto Christi in Bd. 1 der opusc., es liege hier ein ſtillſchweigender Tadel der Jünger vor, die dieſer Liebespflicht wenig genügt hatten. Was ſie, da Chriſtus unter ihnen war, unterließen, das ſollen ſie nachdem er geſchieden um ſo eifriger thun. Die Vergleichung der Aeußerung Chriſti in V. 15, die in offenbarer Beziehung auf die φιλονεικία der Jünger ſteht, zeigt daß auch hier dieſe Beziehung im Hintergrunde iſt. — Als neuen Geſetzgeber kündigte ſchon das A. T. Chriſtum an, Jeſ. 2, 3. 42, 4. Der Unterſchied Chriſti von Moſes auf dieſem Gebiete tritt darin hervor, daß Chriſtus hier ſelbſtſtändig als Geſetzgeber auftritt, während Moſes ſeine Geſetze gewöhnlich auf Jehova zurückführt und ſich

nur als Vermittler darstellt. In gewissem Sinne sind alle Gebote des N. T. alt. Das Gesetz des alten Testamentes hat ewige Geltung und gehört der Gemeinde des N. B. nicht weniger an wie der des A. B., vgl. Matth. 5,17—20. In gewissem Sinne sind alle Gebote des N.T. neu. Auch das erste und vornehmste Gebot des A. T., das Gebot der Gottesliebe, strahlt in neuem Glanze, seit Christus uns den Vater nahe gebracht und durch die Offenbarung seiner Liebe den Grund zu unserer Liebe gelegt hat. Es war den Jüngern als ob sie dies Gebot noch nie vernommen. Auch das Gebot der Liebe des Nächsten war unter dem A. B. in solcher Klarheit und Schärfe hingestellt, daß es rein als Gebot betrachtet nicht überboten werden kann. Den Nächsten zu lieben wie sich selbst, 3 Mos. 19,18, das gilt unter dem N. B. grade so wie unter dem A. B., Mc. 12, 31. Matth. 22, 39. Dennoch aber ist dies Gebot in gewissem Sinne ein neues. Zuerst, es hat in der Liebe Christi eine neue Fundamentirung erhalten. Dem Rathen der Ausleger, worin die Neuheit des Gebotes besteht, hat Christus vorgebeugt indem er das καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς hinzufügt. Christus stellt das Gebot als ein neues hin, nachdem diese Fundamentirung zum Abschlusse gelangt ist und der Abschied von den Jüngern bevorsteht, vgl. V. 33. Zweitens, im innigen Zusammenhang mit der neuen Fundamentirung steht die neue Abgränzung des Kreises der Liebe. Im A. T. ist der Nächste nach grammatisch historischer Auslegung der Mitgenosse des am Sinai geschlossenen Bundes, der Theilnehmer an den alttestamentlichen Bundesgnaden, im N. T. ist es der Theilnehmer an dem durch Christum vermittelten Bunde — das neue Gebot hier correspondirt dem neuen Bunde, von dem Christus bei der Einsetzung des Abendmales geredet hatte — der Theilnehmer an seiner Erlösung, der Mitgenosse seiner Liebe. Das ist ein Verhältniß, welches vor Christo noch nicht in der Welt gewesen, unter allen Banden der Liebe das innigste. — Ἀλλήλους geht auf die wahren Jünger Christi, ἐμοὶ μαθηταί V. 35. Zunächst sind die Apostel gemeint. Diese aber sind die Repräsentanten der Gläubigen, vgl. C. 17, 11. Was aber zunächst nur in Bezug auf das engere Band der christlichen Bruder-

liebe gilt, das enthält indirect zugleich die Verpflichtung zur allgemeinen Menschenliebe in sich, so gewiß als die Liebe Christi zu den Seinen, welche uns zur Nachahmung vorgestellt ist, auf der Grundlage seiner allgemeinen Liebe zu der Welt ruht. Auch den Fremden sollte man schon unter dem A. B. lieben wie sich selbst, das zeigt daß die Pharisäische Ausbeutung des Gebots der Nächstenliebe, was allerdings dem Buchstaben nach nur auf das Verhältniß zu den Mitisraeliten geht, im Interesse der Liebloſigkeit nicht im Sinne des Gesetzgebers war. Sollen wir den christlichen Bruder lieben wie Christus ihn liebt, so sollen wir auch alle Menschen lieben, weil Christus sie liebt und für sie gestorben ist. Dennoch aber ist die Verletzung der Bruderliebe eine noch schwerere Verschuldung, wie die Verletzung der allgemeinen Menschenliebe. Das Maß der Verschuldung richtet sich nach dem Maße der Größe der Liebe Christi. — Das Gebot wird zuerst nackt hingestellt und dann nach gegebener Begründung wiederholt mit eingeschobenem καί, das sich auf die Begründung bezieht: ἵνα, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Die Versetzung des ἵνα darf an dieser einfachen und auch durch die Vergleichung von V. 15 empfohlenen Auffassung nicht irre machen. Sie kommt auch sonst vielfach vor z. B. in V. 29 und 2 Joh. 6. — Zu V. 35 ist Apgsch. 4, 32 zu vergleichen, und was die Heiden von den Christen bei Tertullian in dem Apologet. C. 39 sagen: „Siehe wie sie sich untereinander lieben."

V. 36. „Spricht zu ihm Petrus: Herr wohin gehst du? Antwortete ihm Jesus: Wohin ich gehe, kannst du mir jetzt nicht folgen, hernach aber wirst du mir folgen." Was Jesus von der Liebe gesagt hatte, war Petrus gewiß tief zu Herzen gegangen, um so mehr als er an dem Streite, der diese Ermahnung hervorgerufen, einen bedeutenden Antheil genommen. Aber es ist doch etwas in der Rede Christi, was ihn noch tiefer ergreift, Christus hatte von seinem baldigen Weggange gesprochen. Darüber möchte er weitere Klarheit haben und zwar wie aus der Antwort Christi erhellt, um thätig einzugreifen, und sein Schicksal mit dem Christi zu verbinden: wo gehst du hin? gehst du zum Tode, so werde ich mit dir gehen, vgl. das Wort des Thomas in C. 11, 16, und

auch neu anfere Gründe des Leidens
Gottes Ratschlusse sollte Petrus ehe
folgte, erst seine Brüder stärken und
Daß aber hier das Können psychologisch
der Antwort des Petrus auch aus de
An das: du kannst mir nicht folgen hi
alle werdet euch an mir ärgern in

V. 37. „Spricht zu ihm Petr
dir nicht jetzt folgen? mein Leben n
Hand in Hand damit, daß Petrus
geht, daß er sich selbst noch nicht rech
zu hoch anschlägt. Die rechte Selbs
mit der Ausgießung des Heiligen Gei
Geist erforscht alle Dinge, die Tiefen
fen des eigenen Herzens. Dennoch al
gen Adler, der die Schwingen bereits
werden die Märtyrer gebildet, wenn
Geistes hinzutritt. Der Geist ist sch
Fleisch noch schwach ist, die Kraft i
August.: quid in animo ejus esset cu
rium non videbat.

V. 38. „Jesus antwortete ihm:
mich einsetzen? wahrlich wahrlich sa
nicht krähen bis du mich dreimal verl

Stärkung des Glaubens gereichen. Wie er den Hahnenschrei hörte, mußte er sich des Wortes Christi erinnern.

V. 36—38 schließen sich mit dem, was über denselben Vorgang bei den ersten Evangelisten vorkommt, trefflich zusammen. Wir haben hier in V. 36 den Ausgangspunct der ganzen Verhandlung, der in den ersten Evangelien fehlt. Die Frage des Petrus hier bezieht sich auf die von den Vorgängern nicht mitgetheilte Rede des Herrn unmittelbar nach dem Weggange des Judas. An die Antwort Jesu hier: wohin ich gehe, dahin kannst du mir nicht folgen, hernach aber wirst du mir folgen, schließt sich V. 31. 32 bei Matthäus an. Daß die Antwort auch dort von Petrus ausgeht, paßt trefflich dazu, daß nach Johannes zunächst an diesen die Rede Christi gerichtet ist. Den ersten Theil dieser Antwort theilt Johannes mit, den zweiten Matthäus in V. 33. Die Antwort Jesu ergänzt Johannes durch das vorausgeschickte: „du wirst dein Leben für mich einsetzen?" Was Petrus erwidert, hat schon Matthäus berichtet, daher Johannes es hier ausläßt. — In der Zeitbestimmung findet kein wesentlicher Unterschied zwischen Johannes und Matthäus statt. Das τότε bei dem letzteren, in seiner Beziehung auf das καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν läßt uns in der Zeit zwischen dem Lobgesange, mit dem das Passa begonnen wurde, und der Ankunft am Oelberge freien Spielraum und bringt nur diejenigen in Verlegenheit, welche den Weggang des Judas, an den sich V. 31—38 bei Johannes unmittelbar anschließt, vor die Einsetzung des Abendmals und den sich daran anschließenden Lobgesang setzen.

Marcus schließt sich eng an Matthäus an und gibt nur was der Herr vom Hahnenschrei gesagt in etwas ausgeführterer Gestalt.

Die Anrede des Herrn an Petrus bei Lucas C. 22, 31. 32 bildet die Fortsetzung zu Matth. V. 31. 32. Daß Petrus neben dem von Matth. und Johannes Angeführten auch noch das Wort sprach: „Herr, ich bin bereit mit dir in Gefängniß und Tod zu gehen" ist der Lebhaftigkeit seines Characters und Affectes angemessen. Er kann sich selbst nicht genug thun in der Ver-

καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι) entspric
nung in der Antwort des Herrn und i
Häufung der Betheurungen finden wi

Verläugnung Matth. 26, 74.

Das Evangelium

des

heiligen Johannes

erläutert

von

E. W. Hengſtenberg,
Dr. und Profeſſor der Theologie in Berlin.

Dritter Band.

Berlin.
Verlag von Guſtav Schlawitz.
1863.

Der Verfaſſer behält ſich das Recht der Ueb

Dem frommen Andenken

ſeines Sohnes Immanuel

weiland Paſtor in Jüterbog

geboren am 30. September 1830

im Herrn entſchlafen am 4. October 1863

des treuen Begleiters ſeines Vaters auch bei dieſer nunmehr mit Gott vollendeten Arbeit, die ihn noch kurz vor ſeinem Heimgange beſchäftigte.

Jeſus ſpricht zu ihr: Ich bin die Auferſtehung und das Leben. Wer an mich glaubt der wird leben ob er gleich ſtürbe. Und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr ſterben.

C. 14.

Der Herr hatte es in C. 13, 36—38 allein mit Petrus zu thun gehabt. Hier wendet er ſich ohne Weiteres an die Jünger überhaupt. Das Unvermittelte des Ueberganges veranlaßte in einer Reihe von Handſchriften den nach überwiegenden Zeugniſſen unächten Zuſatz: καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Luther: und er ſprach zu ſeinen Jüngern. Der Uebergang iſt um ſo auffallender, da Petrus im Vorigen nicht als Repräſentant der Apoſtel in Betracht kommt, ſondern nach ſeinen rein perſönlichen Verhältniſſen. Ferner, der Anfang: „euer Herz erſchrecke nicht, glaubet an Gott und glaubet an mich", und die folgende Ausführung, in der alle Mittel des Troſtes und der Stärkung aufgeboten werden, ſetzt voraus, daß unmittelbar vorher großer Gefahren gedacht worden, von welchen die Jünger bedroht waren. Dies iſt nun blos auf Johannes geſehen nicht der Fall. In C. 13, 36—38 hat der Herr blos mit Petrus zu thun und es iſt hier zunächſt nicht von einer äuſſeren Gefahr die Rede, ſondern von einer ſittlichen Verirrung. In V. 31—35 hatte der Herr allerdings von ſeinem Weggange geredet, aber der verzweifelten Lage, in welche die Jünger dadurch gerathen würden, hatte er auch dort nicht gedacht. Er hatte ihnen denſelben in V. 31. 32 in einem heiteren Lichte dargeſtellt, in V. 33 und 34 daran die Ermahnung zur Liebe geknüpft. Wie wenig das bei Johannes Vorliegende die Unterlage abgibt für C. 14, das geht ſchon daraus hervor, daß die Ausleger ſich ſo gar nicht darüber einigen können, wie das: euer Herz erſchrecke nicht u. ſ. w. mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen ſey, und daß Lampe ſich durch die Verlegenheit zu der Bemerkung fortreißen ließ: „Seine Gnade iſt ſo groß, daß er ehe die Seinen rufen ſchon antwortet, Jeſ. 65, 24,

Barben Vergangen des Gerichtes, an
zungen gewöhnlich zunächst anschließt.
nun auch in überraschender Weise sofo
Von Petrus wendet sich dort der Herr i
Jüngern überhaupt. Er erinnert sie da
überall durch Gottes so sichtbar über
wohlgegangen sey, keine Noth und kein
durfte, V. 35. Er sagt ihnen, daß je
breche, da Gottes offenbare Gnade sich
Noth und Gefahr, Feinde ringsum u
überall Hemmungen, Schwierigkeiten u
weist in V. 37 hin auf den Grund dieser
Meister bricht die Zeit an, von der bei
geschrieben steht: „er ward mit den Ueb
wenn das Haupt leidet, so müssen auch
Haupt leidet nur in Folge der Macht, 1
geben worden, und diese Macht müssen
den. Es wäre unnatürlich wenn es d
während der Herr leidet und stirbt.
Wort: „Und wer nicht hat, der verkau
ein Schwert", welches nur in sprüchwörtl
ausdrücken sollte, daß eine sehr gefährli
der nur durch die wirksamsten Mittel de
werden könne, in der man Alles aufbi

ſind zwei Schwerter." Der Herr ſpricht: „es iſt genug", und weiſt eben damit darauf hin, daß ſeine Worte mit einem Körnlein Salz zu verſtehen ſind, daß die Vertheidigung auf einem ganz anderen Gebiete zu ſuchen iſt. Denn waren zwei Schwerter genug, ſo waren auch Schwerter ſolcher Art überhaupt unnütz. Gegen die Macht des Hohen Rathes war mit zwei Schwertern nichts auszurichten. An dieſe Zurückweiſung der falſchen Waffen gegen die drohende Gefahr, der Waffen, welche in einem Kampfe nichts zu bedeuten haben können, in welchem der eigentliche Gegner „der Fürſt dieſer Welt" iſt, V. 30, ſchließt ſich nun unmittelbar die Darbietung der wahren und geiſtlichen, welche unſer Cap. gewährt. Es iſt genug, nicht das leibliche Schwert ſey eure Waffe, käme es darauf an, ſo müßtet ihr weit den Kürzeren ziehen, ſondern der Glaube. Sursum corda. Suchet eure Hülfe in der Höhe bei eurem Gott und Heiland.

Die Nachweiſung des Ausgangspunctes der Rede Chriſti in unſerm Cap. iſt von nicht geringer practiſcher Bedeutung. Die gefährdete Situation, in der ſich die Jünger in der Zeit des Leidens Chriſti befanden, iſt vorbildlich für die Kirche der letzten Zeiten. Da ſoll der Finſterniß von Neuem Macht gegeben werden, die Welt wird es wieder ſo weit treiben, daß ſie Chriſtum von Neuem kreuzigt, ſeine Kirche wird von allen Seiten von Gefahren umgeben ſeyn, und die Gnade Gottes, die durch ſo lange Zeiten mit ihr geweſen, wird ſich mehr verbergen. Da lernen wir nun aus dieſem Capitel, wie wir uns in ſolcher Zeit zu ſtellen, mit welchen Waffen wir den in ihr drohenden Gefahren zu begegnen haben, welches die Hülfen ſind, auf die wir rechnen können.

Das ganze Cap. trägt tröſtenden Charakter, im Einklange mit Jeſ. 50, 4. 61, 1, Matth. 11, 5 wonach es Chriſti eigenthümlicher Beruf iſt die Müden zu ſtärken, die zerbrochenen Herzen zu verbinden, den Armen frohe Botſchaft zu bringen. Die eingeſtreuten Ermahnungen Chriſtum zu lieben und ſeine Gebote zu halten, V. 15. 21. 23 ſind nur untergeordnet, weiſen nur beiläufig hin auf die ethiſchen Bedingungen, an welche die Realiſirung der Tröſtungen und Verheißungen geknüpft iſt, und

ten der ganzen Rede ist, zeigt die Wied
derselben gestellten Worte gegen den Sc

Wir haben hier ein genau zusamm
abgeschlossenes Ganzes vor uns. Die d
Jünger, des Thomas in V. 5, des Phili
in V. 22 unterbricht den Zusammenhan
Christi dadurch den Character der Zufä
sie gibt Jesu nur Anlaß, das durch de
hang Gegebene weiter auszuführen. D
Thomas, ist von Christo gradezu hervo

Der an die Spitze gestellte Satz: „
glaubet an Gott und an mich glaubet
die Darlegung der einzelnen Trostgrün
Herz, der einzelnen Hülfsmittel gegen A
Gott in Christo gewährt. Da ist das
Christi der Himmel gewiß ist, daß kein
dem ewigen Leben ausschließen kann: ir
Zuflucht können sie der Verwirrung der
zusehen, ihre Trübsal ist weil zeitlich n
den Himmel rauben, den mir schon G
Glauben?“ Der Weggang Jesu darf
schmerzlich seyn, da er eben dazu dien
Stätte zu bereiten und da er, wenn ih
wiederkehren wird sie in ihr ewiges Erb

haben in Chriſto den ſicheren Himmelsweg, die zuverläſſige Vorbereitung auf das ewige Leben, deren gleich der Welt entbehren zu müſſen dem dieſſeitigen Daſeyn alle Bedeutung raubt, es allen realen Gehaltes entleert. In Chriſto iſt ihnen der Vater kund geworden, in der Welt des Scheines die Wahrheit, in der Welt des Todes das Leben, im Anſchluß an ihn können ſie nimmer der Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit verfehlen, V. 4—11. Das dritte: ſie dürfen nicht fürchten, daß mit dem Weggange Chriſti ſeine Werke aufhören werden, vielmehr wird dieſer Weggang als der Eintritt in die Herrlichkeit des Vaters ſie befähigen in ſeiner Kraft noch größere Werke zu thun: das ſcheinbare Ende der Machtäuſſerungen Chriſti wird in Wahrheit der Anfang ſeyn, V. 12—14. Das vierte: müſſen ſie in dem bevorſtehenden ſchweren Kampfe mit der Welt die Vertretung des Menſchenſohnes entbehren, ſo wird er ihnen dafür einen andern Fürſprecher ſenden, den Geiſt der Wahrheit, V. 15—17. Das fünfte: ſie dürfen nicht fürchten, daß Chriſtus ihnen entſchwinde. Er verläßt die Seinen nur auf ganz kurze Zeit, dann kommt er zurück, und zwar nicht wie früher in ſichtbarer Geſtalt, ſondern heimlich und ſo daß er nur den Seinen ſich kundgibt, aber mit um ſo tiefer gehender Wirkung, ſo daß ſeine Wiederkunft das Leben mit ſich führt, V. 18—24. Das ſechſte: die Jünger dürfen nicht verzagen, weil ſie noch ſo unverſtändig ſind, ſo wenig eingedrungen in die Tiefen der Wahrheit: dieſen Mangel wird der Heilige Geiſt ergänzen, welchen der Vater in ſeinem Namen ſenden wird — derſelbe, der ihnen früher als Fürſprecher in dem Kampfe gegen die Welt, wird ihnen hier als Lehrer verheißen. V. 25. 26. Endlich das ſiebente, der Friede Chriſti, V. 27, wo nach Erſchöpfung der Troſtgründe das: euer Herz erſchrecke nicht, wiederkehrt. Nach alledem ſollte ihnen die Ankündigung des Weggangs Chriſti zum Vater nicht mehr traurig ſondern erfreulich ſeyn: Chriſtus tritt dadurch aus der Knechtsgeſtalt in die volle Gemeinſchaft der göttlichen Herrlichkeit, V. 28. Den Schluß bildet die Ankündigung, daß die in Ausſicht geſtellte Cataſtrophe nunmehr unmittelbar bevorſteht und die Aufforderung an die Jünger ihr mit Chriſto entgegenzugehen.

kürzung eine besondere Veranlassung in
verwandten Character der Rede in die
Evangelist nicht so verstanden werden,
bemerken müssen. Schon die Aufford
daß in demselben Locale nachher noch
worden seyen. Zufälligen Impulsen
erinnern an die Thürgespräche scheide
nicht der Würde Christi und der Fe
Jesus wiederholt das: stehet auf, la
Gethsemane, Mt. 26, 46. Da folgt a
der Aufbruch. Hand in Hand mit d
der geschlossene Character der Rede in
förmlichen Abschied ausläuft, vgl. beso
daraus, daß auf demselben Terrain die
werden konnte, daß wenn noch weiter
einen neuen Ansatz nehmen und einer
müssen, welche neue Impulse darbot, g
bildete, im Unterschiede von der St
Wir haben hier die eine Gränze, den
saale, in C. 18, 1 die andere, den U
Was dazwischen liegt, muß also auf d
saale zum Kidron geredet seyn, womit
Weingärten am Wege Jesu einen pas

hängnißvollen Uebergang über den Kidron, mit dem Johannes in C. 18, 1 die Reden in C. 15—17 ausdrücklich verbindet, blieb Jesus stehen und sammelte die Jünger um sich. Robinson Th. 2 S. 33 bemerkt in Bezug auf diese Localität: „Bevor das Thal die Stadt erreicht und auch ihrem nördlichen Theile gegenüber breitet es sich zu einem Becken von einigem Umfange aus, welches bebaut wird und Pflanzungen von Oliven und andern Fruchtbäumen enthält. In diesem Theile wird es schräg von einem Pfade durchkreuzt, welcher von der N. O. Ecke Jerusalems über den nördlichen Theil des Oelberges führt."

V. 1. „Nicht erschrecke euer Herz, glaubet an Gott und an mich glaubet." „Diese Worte — bemerkt Gerhard — enthalten die Summe des zu Sagenden und das Thema, welches Christus gleich an der Spitze hinstellen und am Schlusse wiederholen wollte, damit der Hauptzweck der ganzen Rede klar vorliege." Die Worte spielen an auf Ps. 42, 6: „warum betrübst du dich meine Seele und bist so unruhig in mir, harre auf Gott." Daran kann um so weniger gezweifelt werden, da der Herr auch sonst sich mehrfach auf diese Stelle bezieht, vgl. zu C. 12, 27. — Jesus selbst spricht in C. 12, 27: „jetzt ist meine Seele erschüttert" und in C. 13, 21 heißt es von ihm: „er ward erschüttert im Geiste." Er kann hiernach von den Seinen nicht eine stoische Apathie verlangen, welche das Symptom eines erstorbnen und verknöcherten Herzens ist, sondern nur, daß der Schmerz nicht die Herrschaft behauptet. Es ist wohl zu beachten daß er hier nicht zu solchen redet, die sich in tiefer Gemüthsruhe befinden, so daß die Abmahnung sich auf eine in Zukunft mögliche Erschütterung bezöge, sondern zu tief bewegten und erschütterten Gemüthern. Diese ermahnt er nicht bei der Erschütterung stehen zu bleiben, sondern sich durch dieselbe zu dem Trost von oben führen zu lassen, dessen nothwendige Vorbedingung die Erschütterung ist, dessen die stumpfe Fühllosigkeit entbehren muß. Die Christen haben zarte Herzen und deshalb tiefe Schmerzen, aber sie haben auch das Privilegium des Trostes

aus der Höhe. Die Abmahnung und die Anmahnung haben hier aber wie die Vergleichung der Grundſt. und beſonders die ganze ſpätere Ausführung zeigt, vorwiegend tröſtende Bedeutung, ſ. v. a.: ihr dürft euch nicht betrüben, ihr habt Grund zu glauben. — Die Grundſt. bleibt ſtehen bei der Hinweiſung auf Gott. Dieſer Gott iſt aber nicht der abſtracte Gott, der kein Gegenſtand wahrhaftigen Glaubens, lebendigen Vertrauens ſeyn kann, ſondern der unter ſeinem Volke durch Jahrhunderte offenbar gewordne, in ſeiner Mitte wohnende, der Gott Abrahams, Iſaaks, Jakobs, Moſe's. Dieſer Gott iſt jetzt in Chriſto vollkommen offenbar geworden und eben damit hat das: glaubet an Gott, eine ganz neue Bedeutung erlangt, Bengel: fides antiqua in Deum novo quasi colore tingitur in Jesum Christum credendo. — An ſich genügt jeder der beiden Sätze: glaubet an Gott, und: glaubet an mich. Das Nebeneinander iſt nur ein ſcheinbares. Der Gott, dem ſie vertrauen ſollen, iſt der Vater Chriſti und der Chriſtus dem ſie vertrauen ſollen, iſt die wahrhaftige Offenbarung Gottes, wer an ihn glaubt, der glaubt an den, der ihn geſandt hat, C. 12, 44. Sind Chriſtus und der Vater eins, C. 10, 30, ſo iſt es gleichgültig, ob man das Vertrauen auf Gott oder auf Chriſtus ſetzt. Nur wegen des zu beſorgenden Mißverſtändniſſes, das Gott von ſeiner Offenbarung in Chriſto loslöſt und Chriſto eine blos untergeordnete Stellung anweiſen möchte, erſcheint in der Form des Nebeneinander, was in Wahrheit ein Ineinander iſt. Gewiſſermaßen analog iſt 2 Moſ. 14, 31: „und ſie glaubten an Jehova und an Moſes ſeinen Knecht.“ Da geht der Glaube auf Jehova, der in Moſes offenbar geworden und auf Jehova, der durch Moſes große Thaten gethan. Das Nebeneinander iſt auch da nur ſcheinbar. Jehova von Moſes losgetrennt würde nicht Jehova ſeyn, ſondern ein leeres Gedankenbild, das nicht Object des Glaubens und Vertrauens ſeyn kann. Eine zweite altteſt. Parallele iſt 2 Chron. 20, 20. Da ſpricht Joſaphat zu dem ſchwer bedrängten Volke: „glaubet an den Herrn euren Gott, ſo werdet ihr bleiben und glaubet an ſeine Propheten, ſo werdet ihr glücklich ſeyn.“ Da iſt auch Jehova nicht der abſtracte Gott, ſondern wie der Zuſatz

zeigt, der unter ſeinem Volke waltende, in ſeinen Organen, den Propheten, gleichſam Fleiſch und Blut annehmende. — Diejenigen, welche trennen wollen, was hier unzertrennlich verbunden iſt, das πιστεύετε εἰς τὸν θεόν beibehalten und das πιστεύετε εἰς ἐμέ fahren laſſen, befinden ſich in einem verderblichen Irrthum. Es kommt nicht blos das in Betracht, daß der von Chriſto losgetrennte Gott ein unzugängliches Licht bewohnt, unfaßbar und nebelhaft iſt, der Glaube aber nur einen leibhaftig gewordenen Gott ergreifen kann, woraus es ſich erklärt, daß der Deismus überall in der Geſchichte ſich als bloßer Vorläufer des Atheismus zu erkennen gibt und ſich als der werdende Atheismus darſtellt. Da das πιστεύετε mehr das dürfen als das ſollen des Glaubens bezeichnet, ſo iſt von noch größerer Bedeutung, daß der von Chriſto losgetrennte Gott nichts mehr zu vergeben hat. Alle Hülfen Gottes die im Folgenden einzeln aufgezählt werden, ſind durch Chriſtum vermittelt, in ihn hat Gott die ganze Fülle ſeiner Gnaden ergoſſen, und nichts hat er ſich vorbehalten, was er denen noch geben könnte, die ohne Chriſtum ihn angehen. Es geſchieht ihnen aber recht, wenn ſie leer ausgehen. Es iſt die verdiente Strafe des Hochmuthes, welcher an der Niedrigkeit Chriſti Anſtoß nimmt (Calvin: Pudet superbos homines humilitas Christi. Ideo ad incomprehensibile Dei numen evolant.) — Daß πιστεύετε beide Male als Imperat. zu nehmen iſt (fälſchlich die Vulg.: creditis in Deum et in me credite, Luther: glaubet ihr an Gott, ſo glaubet ihr auch an mich) wird jetzt ſo gut wie allgemein anerkannt. Das Verhältniß der Poſition zu der Negation, die Vergleichung von Pſ. 42, 6 und von 2 Moſ. 14. 31. 2 Chron. 20, 20 reicht hin es zu beweiſen. πιστεύετε wird nach εἰς ἐμέ nachdrücklich wiederholt um auf die hohe Bedeutung Chriſti hinzuweiſen, der nicht etwa als Anner ſich darſtellt, ſondern als eigentlicher und wahrhaftiger Glaubensgrund gleich dem Vater. Luther: „Ihr habt gehört, daß ihr ſollt auf Gott vertrauen, aber ich will euch auch zeigen, wie ihr ihn recht treffen ſollt, daß ihr euch nicht unter ſeinem Namen einen anderen Abgott machet nach euren Gedanken. Wollt ihr ihn gewiß treffen, ſo faſſet ihn in mir und durch mich, wenn ihr mich habt,

ſo habt ihr ihn recht.“ — Unſer Ausſpruch zeigt uns auf der einen Seite die Beſchaffenheit unſerer Natur, die überall zur Furcht und Verzweiflung geneigt iſt, auf der andern Seite die Hoheit Chriſti, der ſich liebreich unſerer Schwäche annimmt, der ſelbſt dem Satan und dem Tode entgegengehend, doch über das eigne Leid ſo erhaben iſt, daß er den Seinen tröſtend beiſtehen und ſie gegen die Gefahr und Angſt waffnen kann.

In V. 2. 3 der erſte Troſtgrund, die Hinweiſung auf das ewige Leben. Dieſer Grund verdient ſchon deshalb an der Spitze zu ſtehen, weil das ewige Leben die Hauptwohlthat iſt, der alles Andere dient. Daß er den Seinen das ewige Leben geben werde, das hatte Jeſus von Anfang an als ſolche bezeichnet, vgl. C. 3, 15. 16. Dann kommt auch das in Betracht, daß, ſo herrlich auch die Gnaden und Gaben ſind, die Chriſtus den Seinen ſchon in dieſem Leben gewährt, doch ihr Zuſtand während deſſelben ein wechſelvoller iſt. Auch die göttlichen Gnaden und Hülfen erleiden da mannigfache Unterbrechungen. Die Sonne verbirgt ſich häufig unter den Wolken. Die Gemeinde Gottes muß durch das Kreuz geübt werden. Nur der eine Hoffnungsſtern, das ewige Leben ſtrahlt immer in gleicher Helle. Auf ihn hatte der Herr die Seinen im Angeſichte der bevorſtehenden Trübſale und Verfolgungen ſchon in Luc. 6, 23 hingewieſen: „freuet euch und frohlocket, weil euer Lohn groß iſt im Himmel.“ Paulus empfiehlt ihn als treffliches Gegenmittel gegen die Furcht in 2 Cor. 4, 17. 18: „denn unſere Trübſal, die zeitlich und leicht iſt“ u. ſ. w. und ebenſo der Brief an die Hebräer in C. 11, 26. Hat dieſe Hoffnung erſt in dem Gemüthe feſte Wurzel gefaßt, ſo iſt zugleich der Boden trefflich zubereitet für das Ausſtreuen des Samens der anderen Tröſtungen. Wem das Ende gewiß iſt, der kann auch vor dem Ende und auf dem Wege zu dieſem herrlichen Ziele nicht verlaſſen und verſäumet ſeyn. Die Erben des ewigen Lebens muß Gott in der Zeit ihrer Pilgrimſchaft behüten wie den Augapfel im Auge.

V. 2. „In dem Hauſe meines Vaters ſind viele Wohnungen. Wenn aber nicht, ſo ſagte ich es euch. Ich gehe euch die Stätte zu bereiten.“ Das Haus des Vaters iſt ſeine himmliſche Woh-

nung. Vgl. 5 Mos. 26, 15: „Blicke von deiner heiligen Wohnung, vom Himmel, und segne dein Volk", Jes. 63, 15: „Blicke vom Himmel und siehe von deiner heiligen und herrlichen Wohnung", Ps. 33, 13. 14: „Von dem Himmel blicket der Herr, siehet alle Menschenkinder. Von der Stätte seiner Wohnung schauet er auf alle Bewohner der Erde", 2 Chron. 30, 27: „Und es kam ihr Gebet zu seiner heiligen Wohnung, zum Himmel." Vgl. noch Ps. 20, 7. 68, 6. Jer. 25, 30. Der irdische Tempel, das Zelt der Zusammenkunft, der Ort, da Gott mit den Seinen Gemeinschaft pflegt, da er auf Erden wohnt und die Seinen bei sich gastlich aufnimmt, hat sein Gegenbild im Himmel. vgl. Ps. 11, 4. Hebr. 9, 24. Apoc. 7, 15. 11, 19. 14, 15. Da hat Gott, der zu allen Zeiten und aller Orten der Seinigen Wohnung ist, auf Erden und im Himmel, Ps. 90, 1. 5 Mos. 33, 27, seine heilige Wohnung, in der er nicht alleine wohnt, sondern die Seinen nach den Mühen und dem Streite dieses Lebens bei sich aufnimmt. — „Viele Wohnungen", so daß dort für euch alle Raum ist, wenn der Fürst dieser Welt euch auf Erden keinen Platz mehr übrig lassen will, vgl. das ἔτι τόπος ἐστί Lc. 14, 22. Luther: „Wollen sie euch nicht leiden zu Bürgern und Nachbarn oder auch zu Gästen und die Welt allein behalten, so lasset sie behalten und wisset, daß ihr dennoch auch sollt Wohnung und der viel haben." Viele müssen die Wohnungen seyn, da in das Haus des Vaters nicht blos der Haufe, den Niemand zählen kann, Apoc. 7, 9, der vollendeten Gerechten gehört, Hebr. 12, 23, sondern auch die vielen Myriaden der Engel, 5 Mos. 33, 2. Hebr. 12, 22. Die Beziehung auf die vielen Rangstufen in dem jenseitigen Leben (Augustinus: multae mansiones diversas meritorum in una vita aeterna significant dignitates) bringt ein fremdartiges Moment in die Stelle hinein. Hieher gehört nur solches was allen gemeinsam ist: hat die Erde keinen Raum mehr für euch, so ist im Himmel Platz genug. Die Ausdrucksweise spielt an auf 1 Mos. 24, 23. 25. Auf die Frage des Knechts: „Zeige mir doch an ob in dem Hause deines Vaters Platz ist für uns zu herbergen", antwortet Rebekka dort: „es ist Platz zu herbergen." Die Anspielung kann um so weniger zweifelhaft

seyn, da auch das Folgende: „ich gehe hin euch Platz zu bereiten" in unverkennbarer Beziehung auf dieselbe Erzählung steht, vgl. V. 31, wo Laban spricht: „komm du Gesegneter des Herrn, warum willst du draußen stehen, und ich habe das Haus bereitet", LXX: ἐγὼ δὲ ἡτοίμασα τὴν οἰκίαν. Wir ersehen aus dieser Anspielung, welch hohen Werth das A. T. in den Augen Christi hatte. Aus dem Ordinärsten dort entnimmt er die Darstellungsform für das Höchste. Eine sachlige Parallele zu den vielen Wohnungen hier haben wir in Mat. 25, 34, wo Jesus von dem Reiche redet, welches den Gesegneten des Vaters von Gründung der Welt bereitet worden.

„Wo nicht, so sagte ich es euch", das ist in anderer Form dasselbe, wie das: „wahrlich wahrlich ich sage euch", in V. 12. Die Jünger dürfen gewiß darauf vertrauen und es in diesem Vertrauen für nichts achten, wenn auf der Erde gar kein Platz mehr für sie zu sein scheint, vgl. 16, 2. Apoc. 13, 17, wenn das Geschrei ἄρον ἄρον Joh. 19, 15 sie von allen Seiten umgibt. Denn der es ihnen versichert, ist der Wahrhaftige, der, von dem geschrieben steht: „in seinem Munde wird kein Trug erfunden", Jes. 53, 9 vgl. 1 Petr. 3, 22, und der sicher die Seinen nicht mit falschen Hoffnungen täuschen wird. Der Himmel ist ein unbekanntes Land. Es wird den Menschen gar schwer sich mit Vollmachtsbriefen auf ihn abspeisen zu lassen. Sollen sie etwas gelten, so muß der Aussteller unbedingt zuverlässig sein und ein unumschränktes persönliches Vertrauen besitzen. V. Anton: „Da redete er zu Bekannten. So viel Glauben hatten sie, daß sie glaubten, was Christus sagt, das sey wahr, ob es gleich in der Application bei ihnen so schwer herginge."

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß nach εἶπον ἂν ὑμῖν ein Punktum zu setzen ist. Bei der Verbindung: „wenn es nicht so wäre, so wollte ich zu euch sagen: ich gehe hin euch die Stätte zu bereiten", wird das Hingehen um die Stätte zu bereiten für unnütz erklärt. Nach V. 3 aber geht Christus wirklich hin die Stätte zu bereiten. Das von bedeutenden critischen Hülfsmitteln dargebotene ὅτι πορεύομαι verdankt nur der falschen Interpunction seine Entstehung und muß mit dieser aufgegeben

werden. Setzt man nach εἶπον ἄν ὑμῖν ein Punctum, so kann man das ὅτι nur auf gezwungene Weise rechtfertigen. Daß Christus hingeht die Stätte zu bereiten, ist kein einleuchtender Grund für das Vorhandensein vieler Wohnungen.

Daß das Vorhandensein vieler Wohnungen die platzbereitende Thätigkeit nicht ausschließt, zeigt der zu Grunde liegende Vorgang in der Patriarchenzeit. Rebekka sagt da, es ist Platz zum herbergen, und doch sagt Laban nachher: ich habe das Haus bereitet und es ist Platz für die Kamele. Der Raum kann an sich vorhanden seyn, aber ehe er bezogen werden kann, müssen Einrichtungen getroffen, Hindernisse beseitigt werden.

Wodurch hat Christus die Stätte bereitet? Er sagt uns dies selber in C. 16, 10. Er hat durch seinen Hingang zum Vater die Gerechtigkeit erworben, welche die unerläßliche Bedingung für den Eingang in das Haus des Vaters ist. Durch die sühnende Heilsthat der Hingabe seines Lebens für die Schafe, C. 10, 11 ist die Scheidewand zwischen Himmel und Erde durchbrochen. Das ewige Leben ist gewonnen indem Christus, das Gegenbild der ehernen Schlange in der Wüste, die Sünde auf sich nahm und stellvertretend büßte, C. 3, 15. Neben dem versöhnenden Leiden gehörte aber zur Bereitung der Stätte auch die Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Er mußte zuerst als unser πρόδρομος in die ewige Herrlichkeit eingehen, Hebr. 6, 20. Das Haupt muß vorher im Himmel seyn, ehe die Glieder dorthin kommen können. Im Himmel seyn, das ist bei Christo seyn. Die Herrlichkeit der Gläubigen kann nur als Theilnahme an seiner Herrlichkeit gedacht werden, als ihre Aufnahme in die Gemeinschaft derselben.

Daraus, daß der Zugang zur himmlischen Herrlichkeit hier so ganz von Christo, seinem Versöhnopfer und seinem Eingange in die Herrlichkeit abhängig gemacht wird, folgt, daß in der vorchristlichen Zeit dieser Zugang noch nicht vollständig eröffnet war, daß auch die Frommen des A. T. sich in einem Zustande der Vorbereitung befanden. Erst Christus hat den Tod vollständig zu nichte gemacht und Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht, 2 Tim. 1, 10. Das Paradies, in welchem nach

nungen Mariä vom Tode, er wolle
verfolgen und ihn spöttisch fragte, wo
entweder unter dem Himmel oder im Hi
dem Cardinal Cajetan auf eine ähnliche
keinen Raum für mich hat, so wird doch

V. 3. „Und wenn ich gegangen b
bereitet habe, so komme ich wieder und
nehmen, damit wo ich bin auch ihr seyd
dritte Moment: die Wohnungen sind be
tet sie, und Er nimmt die Seinigen zu s
Kommen Christi gesagt wird, erhält Er
spiel des Stephanus. In seiner Tode
Apgsch. 7, 55 die Herrlichkeit Gottes
Rechten Gottes. In seinem letzten Wi
δέξαι τὸ πνεῦμά μου redet er ihn als
gibt ihm seine Seele, daß er sie in d
einführe. Wir haben hier die tröstliche
an jedem Sterbebette der Gläubigen p
und Hand in Hand mit dieser Zusicher
fahrungen, Fälle, in denen der Glaub
energisch war, daß er zum Schauen wurd
heit hier durch Deutelung zu beseitigen i
da nach V. 18 f. das ganze Leben der
nungen des Herrn durchzogen ist. Da

füllte, erhellt aus C. 21, 1: „und der Herr *beſuchte* Sara wie er geſagt.“ Wenn in der Geburtsſtunde der Sohn Gottes nahe iſt, warum nicht vielmehr in der Todesſtunde? Daß in dieſer die himmliſchen Mächte beſonders thätig ſind, lehrt der Herr auch in Luc. 16, 22. Da tragen die Engel den Lazarus in Abrahams Schooß. Die abweichenden Auffaſſungen ſind nur daraus hervorgegangen, daß man das: ich komme wieder, hier losriß von dem folgenden: und ich will euch zu mir nehmen, mit dem es unzertrennlich zuſammenhängt, ſo daß es nicht durch ein Comma davon zu trennen iſt, und nun andere Stellen verglich, in denen von dem Kommen des Herrn die Rede iſt und daraus das Kommen hier interpretirte. Daß das Kommen Chriſti ein mannigfaches iſt liegt in der Natur der Sache, da Chriſtus der Lebendige iſt. Wo der matte Glaube nur eine unbeſtimmte Wirkung aus der Ferne erblickt, da ſchaut der lebendige ein wahrhaftiges Kommen aus der Höhe. Es iſt das nicht verſinnlichende Ausdrucksweiſe, es iſt die Wahrheit der Sache. Der Herr wandelt nach Apoc. 2, 1 inmitten der ſieben goldnen Leuchter, er iſt überall in ſeiner Kirche auf Erden gegenwärtig und in ihr in beſtändiger Activität. Es iſt eine Grundanſchauung der Apoc., daß er überall, wo er wirkt, kommt. Mit dem Kommen in V. 18 f. hat das Kommen hier nichts zu thun. Da handelt es ſich nicht um die Heimholung der Jünger, ſondern vielmehr von den Kundgebungen, durch welche Chriſtus ſich ſeinen Jüngern während ihres Pilgerlaufes als der Lebendige erweiſt. Die eſchatologiſche Faſſung (Origenes: er meint ſeine zweite Paruſie vom Himmel, Lampe: loquitur de adventu ultimo — — visibiliter in nubibus coeli, Act. 1, 11) überſieht, daß der Ausſpruch Chriſti zunächſt an die Apoſtel gerichtet iſt, nur ſolches hieher gehört, was ihnen perſönlich zu Gute kam, überſieht auch den Zuſammenhang mit dem zu Petrus geſprochenen Worte: ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι C. 13, 36. Wir haben keinen Grund uns des ſüßen Troſtes zu berauben, welchen dieſer Ausſpruch Chriſti uns für die Zeit unſeres Heimganges gewährt, wir wollen ihn vielmehr feſt in das Herz ſchließen und mit ihm alle Schrecken des Todes überwinden, der eine freundliche Geſtalt gewinnt,

ohne alles, was nur in diesem Erden-
stellt, das ist das brennendste Verlan
Thränenthale. Das wird befriedigt we
uns zu sich heimholt.

„Nachdem Christus, bemerkt Lam
Heil aus seinem Weggange abgeleitet
verschiedenen Wohlthaten auf, welche
seinetwegen auf der Erde zu erwarten h
den Seinen ist, indem sie ihn erkann
himmlischen Seligkeit, zu jenem herr
Im Besitze des wahrhaftigen Himmels
edler Trost in dem trüben Diesseits, d
der armen elenden Welt aushalten un
ten kann, da man in das Haus de
gelangt.

V. 4. „Und wohin ich gehe wis
set ihr." Jesus leitet hier herüber zu
ten Trostgrundes. Der Weg ist bei
die folgende Erörterung, welche sich
Weg bewegt, nicht davon handelt, w
zeigt auch, daß der Weg nicht der is
hat, sondern den die Jünger einzusch
gelangen, wo Christus ist. Auf dasse
Beziehung, in welcher der Weg zu

von der gangbaren, da auch in dieſer der Nachdruck auf dem Wege liegt. Vielleicht hat dieſe richtige Wahrnehmung die Abkürzung veranlaßt. — Der Weg iſt nicht überhaupt der Weg zu Gott, ſondern der Weg zum Hauſe des Vaters, alſo der Weg zum ewigen Leben, die Art und Weiſe zu demſelben zu gelangen. Daß Chriſtus ſelbſt oder der Glaube an ihn dieſer Weg iſt, das zu wiſſen war den Jüngern hinreichende Gelegenheit gegeben. Er hatte ſich früher nachdrücklich und wiederholt als ſolchen bezeichnet, hatte z. B. in C. 5, 24 geſagt: „wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich geſandt hat, der hat das ewige Leben", in C. 6, 40 47: „wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben", in C. 11, 25: „ich bin die Auferſtehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben." Er hatte ſich im unmittelbar vorhergehenden als den bezeichnet, welcher den Seinen die Stätte in dem ewigen Leben bereiten und ſie dorthin heimholen wird. In dieſem Zuſammenhange konnte nicht an einen andern Himmelsweg neben ihm gedacht werden. — Die Beſtimmtheit, mit welcher den Jüngern die Kenntniß des Himmelsweges beigelegt wird, ſollte ſie veranlaſſen ihre Unſicherheit in dieſer Beziehung darzulegen und alſo zu einer weiteren Belehrung Anlaß zu geben und dieſer einen empfänglichen Boden zu ſichern. Die Beſtimmtheit der Vorausſetzung dient hier demſelben Zwecke, dem in Apoc. 7, 13 die Frage, durch welche das Bekenntniß der Unwiſſenheit hervorgelockt und alſo Anlaß gegeben wird die Wahrheit in wirkſamer Weiſe kundzuthun. Das ihr *wiſſet* behauptet aber dennoch ſeine Wahrheit und man hat keinen Grund mit Lampe anzunehmen, Jeſus lege ihnen das Wiſſen desjenigen bei, was ſie wiſſen konnten und ſollten. Die Jünger wußten mehr als ſie wußten. (Auguſtin: sciebant discipuli, sed se scire nesciebant.) So gewiß als ſie an Chriſtum glaubten, ſo gewiß hatten ſie auch in Chriſto den wahrhaftigen Himmelsweg erkannt. Aber der Schmerz hatte augenblicklich dieſe Erkenntniß mit einer Wolke überzogen und dieſe Wolke ſucht Chriſtus im Folgenden zu zertheilen.

V. 5. „Spricht zu ihm Thomas: Herr, wir wiſſen nicht wohin du gehſt, und wie können wir den Weg wiſſen?" Es iſt

damals danach angethan, daß die Unter-
jemmann und dem Zwillingsmann aufbe
euch an mir ärgern in dieser Nacht, ip
und dies Aergerniß fing schon jetzt an zu
wissen nicht wohin du gehst" ist seiner
sten Ausleger thun. Christus würde gan
steln geredet haben, wenn sie nicht verst
Himmel, zur Herrlichkeit des Vaters ge
klar und baar gesagt, daß er in das Ha
daß das Haus des Vaters der Himmel i
in Israel. „Der im Himmel wohnet", I
Ps. 2 eine der gewöhnlichsten Bezeichnu
Verständniß der Jünger war nur ein
ganz versunken in den Schmerz über d
sters, in die ängstliche Sorge wegen de
lassenheit und Gefahr. Der Himmel w
Land geworden, sie konnten nicht geistlic
bevorstehenden Wege dorthin begleiten.
sie auch nicht in wahrhafter Weise den
mel erkennen. Mit Christi Wege muß
dunkel werden. Nur wenn sie mit kl
die lichten Räume des Himmels begleiten
im Stande in ihm den klaren Weg zu

durchgedrungen ist zur klaren Erkenntniß der himmlischen Herrlichkeit Christi, der muß auch seine Spur auf Erden verlieren. Berleb.: „Die klare Erkenntniß kann im trüben Stündlein sehr verfinstert werden. Christus aber ist doch da als die Sonne, obwohl hinter den Wolken."

V. 6. „Spricht zu ihm Jesus: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, als nur durch mich." Wenn Christus sich den Weg nennt, so besagt das mehr als den bloßen Wegweiser. „Das Exempel — sagt Luther — ist wohl köstlich, aber uns viel zu hoch, daß wir ihm folgen könnten. Ich muß feste und sichere Steg und Brücken haben, die mich übertragen." Das Wort: ich bin der Weg, weist darauf hin, daß wer zum Himmel eingehen will, in Jesum eingetaucht und versenkt seyn muß, so daß nicht er selbst fortan lebt, sondern Jesus in ihm. Jesus zeigt nicht blos den Weg, er ist selbst der Weg. Nur im unbedingten Anschluß an seine Person, nur in der innigsten persönlichen Gemeinschaft mit ihm kann der Himmel erreicht werden. Das weist uns hin auf das tiefe Elend unserer Natur, die an sich ganz vom Himmel ausgeschlossen ist. „Viele Wege gebahnt von der Gottheit führen zum Heile", das ist der Wahlspruch der Welt. Christus erklärt diese vielen Wege für „allzumal eitel Irrwege und Umwege." Luther. Er kennt nur den Einen Weg, sich selbst, und nur Einen zu kennen, das ist das Kennzeichen seiner Jünger. Der in der Zeit der Herrschaft des Rationalismus geschmähte „Particularismus" ist die Signatur der christlichen Kirche. „Mit diesem einen Schlage — sagt ein älterer Ausleger — wirft Christus darnieder alle Gottesdienste der Heiden, der Türken und der Juden außerhalb der Kirche", und ebenso fügen wir hinzu den Wahn der Deisten, Freimaurer und Rationalisten. „Da ist — sagt Luther — abermals ein sonderliches und eben das der Evangelist Johannes pflegt immer zu treiben, daß alle unser Lehre und Glauben soll auf Christum gehen." „Ein Carthäuser Mönch baut einen solchen Weg, darauf er will zum Himmel kommen: ich will die Welt verlassen als die böse und unrein ist, und in einen Winkel kriechen, alle Tage fasten und kein Fleisch essen, meinen Leib mar-

tern; ſolch ſtreng geiſtlich Leben wird Gott anſehen und mich ſelig machen." Der Rationaliſt meint mit einem viel weniger ſorgfältig zubereiteten Wege eigner Gerechtigkeit zum Himmel gelangen zu können. Die wahrhaftige Kirche Chriſti kennt aber mit Ihm keinen andern Weg als Ihn.

Die Worte: und die Wahrheit und das Leben, müſſen im Weſentlichen daſſelbe beſagen. Denn der Satz: niemand kommt zum Vater als nur durch mich, geht auf das: „ich bin der Weg" zurück. Danach muß durch das dazwiſchen ſtehende daſſelbe Verhältniß unter einem andern Ausdrucke dargeſtellt werden, ſ. v. a.: ich bin der Weg, weil die Wahrheit und das Leben. Das iſt wichtig zur Beurtheilung der verſchiedenen Auslegungen, namentlich des καὶ ἡ ἀλήθεια. Nur diejenige Auslegung kann die richtige ſeyn, nach der die Wahrheit nicht hinter dem Wege und dem Leben zurückbleibt, nur ein ſolcher Begriff der Wahrheit gehört hieher, nach dem Chriſtus als die Wahrheit zugleich der Weg und das Leben iſt, ſo wie alle Beſtimmungen des Weges unzuläſſig ſind, welche hinter dem Begriffe der Wahrheit und des Lebens zurückbleiben.

Hienach nun kann ſich das: „ich bin die Wahrheit" nicht auf die Wahrheit der Worte beziehen, ſondern nur auf die Wahrheit des Seyns, von der freilich die Wahrheit der Worte ein nothwendiger Ausfluß iſt. Ich bin die Wahrheit, das beſagt daſſelbe als: ich bin Jehova. Denn Jehova, Jahve heißt der Seyende, das reine abſolute Seyn, außer dem nichts als Schein und Lüge vorhanden iſt, an dem jeder participiren muß, der des Seyns theilhaftig werden will, der alles Seyns in den Creaturen alleinige Quelle iſt.

„Ich bin die Wahrheit", damit ſtellt ſich Chriſtus zunächſt allem Geſchaffenen entgegen, der Welt mit allem was darin iſt. Aber die Excluſivität geht gewiſſermaßen auch auf den Vater und den Heiligen Geiſt. Für die Menſchen iſt Chriſtus die Wahrheit; wenn ſie ihn vorbeigehend die Wahrheit in Gott oder in dem Geiſte ſuchen wollen, ſo erhalten ſie nur Schein und Lüge. Nur in ihm wird der Vater und der Heilige Geiſt als Wahrheit ihnen zugänglich.

Iſt Chriſtus der Weg, ſo muß er auch die Wahrheit in dieſem Sinne ſeyn, und wäre er nicht die Wahrheit in dieſem Sinne ſo könnte er nicht der Weg ſeyn. Zum Himmel kann Niemand gelangen, der nicht in dem Anſchluſſe an die perſönliche Wahrheit die Erlöſung von dem elenden Scheinweſen dieſer Welt, den glänzenden Laſtern ihrer Tugenden, den elenden Phraſen ihrer Wahrheiten, dem hohlen Weſen ihrer Begeiſterungen, der Heuchelei ihrer guten Abſichten erlangt hat. Iſt Chriſtus die Wahrheit, ſo muß er auch der Weg ſeyn. Wer in die Wahrheit eingetaucht iſt und von ihr durchdrungen, aufgenommen in die Gemeinſchaft der perſönlichen Wahrheit, für den iſt eben damit der Himmel geöffnet, die Stätte der Wahrheit, der abſolute Gegenſatz des Scheines und der Lüge, welche ſeit 1 Moſ. 3 ihren Sitz auf der Erde aufgeſchlagen haben.

Die altteſtamentliche Grundſtelle, in der die Wahrheit in dieſem Sinne, von der Wahrheit des Seyns vorkommt, iſt Jerem. 10, 10: „Und Jehova Gott iſt Wahrheit, er iſt der lebendige Gott und der ewige König.“ Jehova als Wahrheit, Michaelis: veritas in re, bildet hier den Gegenſatz gegen die Götzen, deren Weſen nichts anderes iſt als Trug und Nichtigkeit. Die Stelle gehört um ſo mehr hieher, da auch dort die Wahrheit mit dem Leben zuſammengeſtellt wird. Als Ausfluß der Wahrheit Gottes erſcheint dort, daß vor ſeinem Zorn die Erde erbebt, und die Völker ſeinen Grimm nicht tragen können. Das zeigt, daß die Wahrheit dort nicht die Wahrheit der Worte bezeichnet, ſondern die Wahrheit des Seyns. Was dort von Jehova ausgeſagt wird, das legt ſich Chriſtus hier bei. Wahrheit und Lüge, das iſt auch nach Röm. 1, 25 das Verhältniß Gottes zu den Götzen. Die Wahrheit Gottes iſt dort, daß er als ſolcher der Inhaber des wahrhaftigen Seyns iſt und neben ſich Nichts hat als Schein und Lüge, wovon die nothwendige Folge die iſt, daß wer an der Wahrheit Theil haben will, ihrer nur durch die Gemeinſchaft mit Gott theilhaftig werden kann.

In C. 1, 14 erſcheint Chriſtus als „voller Gnade und Wahrheit“ und wird eben damit hoch über die menſchliche Stufe erhoben und in die göttliche Sphäre verſetzt, zu deren

lugen, [illegible], [illegible] das [illegible]
fen die auf die Hoffenden im Stiche.
Weſens Chriſti, welche ſeine Allmacht
Vorausſetzung hat, erſcheint da als d
ſeiner Kirche. In 1 Joh. 5, 20 wir
Weiteres mit dem wahrhaftigen Gotte
dort zuerſt der Wahrhaftige genannt u
wahrhaftige Gott und das ewige Leb

Chriſtus iſt, wie die Wahrheit,
zu 1, 4. Wer außer ſeiner Gemeinſ
Schein daß er lebe, in Wahrheit aber i
Leiche. Wahrheit und Leben gehen H
heit iſt, wahrhaftiges nicht mit Sche
tetes Seyn, da iſt auch Leben, da ſchw
mungen, welche das der Lüge und der
Daſeyn auf allen Seiten umlagern.

Man hat keinen Grund das Kor
auf das jenſeitige Daſeyn zu beziehen
überhaupt das Verhältniß zum Vater.
handen iſt, da iſt auch der Weg zum
öffnet, der unmöglich, wenn die Wallfo
iſt, diejenigen draußen laſſen kann, d
angehört haben, ſo wie es auf der a
daß diejenigen in das Haus des Vate

hier das den Vater kennen entspricht. Hand in Hand mit der Negation geht die Position: jeder der mich hat, kommt zum Vater und also auch in das Haus des Vaters.

Der vorliegende Ausspruch ist reich an Trost. Alles Kreuz, alle Trübsal, so groß sie auch seyn mag, kann den Christen das nicht rauben, daß sie in Christo den Weg, die Wahrheit und das Leben haben, das sie in ihm erlöst sind von der drückenden Herrschaft des Scheines, unter der die nach wahrhaftigen Gütern, τὸ ἀληθινόν Luc. 16, 11, durstende Seele verschmachtet, des Todes, der seit 1 Mos. 3 in allen Gestalten uns umgibt, und ebendamit auf dem Wege zum Himmel sich befinden, der in der Wahrheit und dem Leben auf die Erde heruntersteigt und zu dem die Wahrheit und das Leben als zu seiner Heimath emporstrebt. Was uns die Wahrheit und das Leben und den Himmelsweg nicht rauben kann, das ist in Wahrheit kein Unglück, das ist, wenn es uns in näheren Zusammenhang mit der Wahrheit und dem Leben bringt, sogar für ein Glück, für „eitel Freude" Jac. 1, 2, zu halten. Das ist die geistliche Betrachtungsweise alles Leidens dieser Welt, die freilich der Natur gar schwer eingeht und gegen die sie sich beständig empört.

V. 7. „Wenn ihr mich erkannt hättet, so hättet ihr auch meinen Vater erkannt, und von nun an erkennet ihr ihn und habt ihn gesehen." Zu dem: wenn ihr mich erkannt hättet, Luther: „Christum kennen heißt hier nicht nach dem Angesichte und wie St. Paulus sagt, fleischlich ihn kennen, sondern wissen wofür er zu halten, was wir an ihm haben und wie wir ihn brauchen sollen. Dazu kommt kein Rottengeist, kein hoffärtiger Heuchler, sondern allein die armen betrübten trostlosen und demüthigen Herzen und Gewissen, doch mit Mühe und Arbeit, daß sie sich darob müssen ängstigen und martern." „Wenn ihr mich erkannt hättet": das weist darauf hin, daß die Jünger noch nicht zur vollkommnen Erkenntniß Christi und somit des Vaters durchgedrungen sind, der in Christo, dem Abglanz seines Wesens, sich vollkommen offenbart, in dem wie Paulus Col. 2, 9 sagt, die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. „Von nun an kennet ihr ihn", das zeigt, daß objectiv betrachtet durch die Erscheinung

Chriſti im Fleiſche und ihren innigen Verkehr mit ihm dieſe Erkenntniß ihnen gewährt ward, wovon bei ihrer Gutwilligkeit die nothwendige Folge, daß in der Hauptſache auch ſubjectiv in ihnen dieſe Erkenntniß vorhanden iſt. Das: wenn ihr mich erkannt hättet, bedurfte nothwendig einer folgenden Beſchränkung. Sonſt würde ein Widerſpruch gegen V. 4 entſtehen (τὴν ὁδὸν οἴδατε) und die Jünger würden in wahrheitswidriger Weiſe den Juden gleichgeſtellt werden, zu denen Jeſus in C. 8, 19 ſpricht: „wenn ihr mich känntet, ſo känntet ihr meinen Vater.“ Der objective Character des γινώσκετε, daß es ſich zunächſt um eine dargebotene Erkenntniß handelt, wird dadurch bezeichnet, daß das ἑωράκατε, ihr habt geſehen, hinzugefügt wird, was unmittelbar mit der Erſcheinung Chriſti ſelbſt gegeben iſt. Was zunächſt die Herbigkeit des Tadels mildern und die Jünger von dem ſchmerzlichen Gefühle befreien ſoll, welches die Gleichſtellung mit den Juden in ihnen hervorrufen mußte, das dient zugleich zur Mahnung an ſie, daß ſie bedenken was ihnen gegeben iſt, daß ſie nicht durch Verläugnung der ihnen gewordenen Erkenntniß zu der niedrigen und traurigen Stufe der Juden herabſinken, welche mit der Verſchmähung des Sohnes auch den Vater verloren haben. ἀπάρτι, von nun an, 13, 19. Das nun iſt nicht der grade vorliegende Moment, ſondern die Zeit, da ſie Chriſtum kennen gelernt haben. Chriſtus theilt das Daſein der Apoſtel in zwei Hälften, ſonſt und jetzt. Den Theilungsgrund bildet der große Abſchnitt in ihrem Leben, das Verhältniß zu Chriſto. Ehe ſie Chriſtum geſehen hatten und kannten, kannten ſie auch den Vater nicht, in Chriſto haben ſie den Vater kennen gelernt, und damit den ſichern Weg zum Hauſe des Vaters gewonnen. Nicht von einem Momente, ſondern von einem Zeitraume ſteht ἄρτι auch in 1 Cor. 13, 12. — Bezieht man γινώσκετε ohne Weiteres auf die ſubjective Erkenntniß, ſo muß man entweder mit Lampe eintragend erklären: „ihr fanget jetzt an ihn zu erkennen“, oder man muß es mit Lücke futuriſtiſch faſſen und darin die tröſtliche Zuverſicht ausgedrückt finden, „daß die Stunde nicht mehr fern ſey, wo die bisherige Nichtkenntniß der Jünger ſich in die volle Erkenntniß verwandeln werde.“ Gegen die letztere Auffaſſung

ist zu bemerken: daß es sich um eine Erkenntniß handelt, welche den Jüngern schon jetzt zu Theil geworden, zeigt das Präsens γινώσκετε und noch mehr das Perfectum ἑωράκατε. (Beides kommt ebenso wie hier verbunden vor in der von Winer S. 245 angeführten St. des Demosthenes: ἀνθρώπῳ ὃν ἡμεῖς οὔτε γινώσκομεν οὔθ' ἑωράκαμεν πώποτε.) Aller Zweifel aber wird durch V. 9 ausgeschlossen, wo Jesus sich beklagt, daß Philippus die bereits gewährte Erkenntniß verläugnet. Daß es sich um eine solche handelt, zeigt auch das Wort des Philippus in V. 8, das nur unter dieser Voraussetzung begreiflich ist.

V. 8. „Spricht zu ihm Philippus: Herr, zeige uns den Vater und es genügt uns." Die Apostel hatten bis dahin Christum nur in der Knechtsgestalt gesehen, in der die Herrlichkeit des Vaters tief verborgen war. Bei der Verklärung war sie nur vorübergehend durchgebrochen und nicht alle Jünger waren Zeugen dieses erhabnen Schauspieles gewesen, sondern nur die geförderten. Unter diesen Umständen lag es nahe daß die Jünger, im Blicke auf die Weissagung des A.T., welche für die Messianische Zeit eine herrliche Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn in Aussicht gestellt hatte, Jes. 40, 5, im Blicke auf die bevorstehenden großen Nöthe und Gefahren, welche eines kräftigen Gegenmittels bedurften, sich nicht sogleich darin finden konnten, daß sie in Bezug auf das Verhältniß zum Vater so ganz auf Christum angewiesen wurden, daß sich in ihnen das Verlangen regte noch neben Christo eine Offenbarung des Vaters zu schauen, zur Stärkung für ihren beschwerlichen Weg, um so mehr da ihr geistliches Auge noch nicht geschärft genug war um durch die dichte Umhüllung der Knechtsgestalt hindurch die verborgene Herrlichkeit zu schauen. Ihr Verlangen wurde gestillt, da die verborgne Herrlichkeit Christi in der Auferstehung, der Himmelfahrt und den großen Siegen, welche die Kirche durch Christum über die Welt errang, V. 12, hindurchbrach. Da wurde ihnen deutlich und handgreiflich der Vater gezeigt, obgleich nicht in der von Philippus hier verlangten Weise neben Christo, sondern in Christo. Was bei den Jüngern naheliegend und entschuldbar war, wenn gleich nicht gerechtfertigt, V. 9, weil es an der Stumpf-

heit ihres Auges lag, wenn sie durch die Knechtsgestalt nicht hindurchschauen konnten, das würde jetzt, wo durch die Ausgießung des heiligen Geistes die Mittel zur Schärfung des geistlichen Auges dargeboten sind, wo wir die herrlichen Erweisungen des zur Rechten des Vaters Erhöhten und seinen Siegeslauf durch die Jahrhunderte vor uns haben, ein trauriger Anachronismus seyn. Wo jetzt ein ähnliches Verlangen sich regt, da beruht es auf schwerer Verschuldung. Christus muß durch den Glauben in dem Herzen wohnen, wenn seine geschichtliche Herrlichkeit geschaut werden soll. Bei wem er durch seine Schuld nicht Wohnung gemacht hat, der hat Augen die nicht sehen und Ohren die nicht hören. Es ist sein verdientes Gericht, daß er mit dem Sohne auch von dem Vater ausgeschlossen wird. — Ihren Glauben an Christum zeigen die Apostel dadurch, daß sie Christum bitten, die von ihnen gewünschte Erscheinung des Vaters zu vermitteln. Zu der Bitte um eine solche halten sie sich um so mehr berechtigt, da einst in der Urzeit ihren Vorgängern und Vorbildern, den Aeltesten Israels eine solche Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn zur Stärkung ihres Glaubens zu Theil geworden, vgl. 2 Mos. 24, 9—11. Sie bedachten nicht, daß der Mittler des A. B. anders wie der des N. B. ein schwacher Mensch war, welcher der Beglaubigung bei den Vertretern des Volkes durch eine unmittelbare Kundgebung Gottes bedurfte, der selbst durch eine solche Kundgebung im Glauben gestärkt werden mußte. Solch eine Kundgebung unter dem N. B. verlangen, war eine factische Verläugnung der Gottheit Christi, die als solche eine ernste Zurückweisung erfahren mußte. Freilich konnte diese Zurückweisung nicht eine strenge, sondern nur eine liebende seyn, weil die Offenbarung des Vaters in Christo ihren Lauf noch nicht vollendet hatte. Καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν weist darauf hin, daß sie durch die bis dahin geschaute Offenbarung des Vaters in Christo noch nicht zur vollen Befriedigung gelangt sind, vgl. 2 Cor. 12, 9.

V. 9. „Spricht zu ihm Jesus: So lange Zeit bin ich bei euch und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen, hat meinen Vater gesehen, und wie sprichst du: zeige uns

den Vater?" Jede unvermittelte Beziehung der Gläubigen zum Vater abschneiden, verlangen, daß man den Vater nur in ihm suche, das konnte Jesus nur, wenn die Existenzen des Vaters und des Sohnes sich vollkommen decken, wenn die ganze Fülle der Gottheit in ihm leibhaftig wohnte, wenn der Vater seinen ganzen Reichthum in ihn ergossen. Sonst wäre es Verrath an dem Vater und an den Gläubigen gewesen. Der höchste Gott kann seine Ehre keinem Anderen geben, und das menschliche Herz dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott, und kann bei keinem Quasigott, bei keinem bloßen „göttlichen Wesen" Befriedigung finden. — Die namentliche Anrede dient zur Gewissensrührung, erinnert den Jünger daran, daß er alius a se ipso geworden. — Bengel zieht aus dem Ausspruche des Herrn hier mit Recht die unverbrüchliche Regel: in omni cogitatione de Deo debemus Christum nobis proponere. Die Pflicht ist aber das Untergeordnete. Die Hauptsache ist der Trost, die große Gnade, daß der an sich verborgene Gott in Christo uns vollkommen offenbar geworden. Das: so lange Zeit bin ich bei euch, hat für uns noch eine weit umfassendere Wahrheit gewonnen.

V. 10. „Glaubst du nicht, daß ich in dem Vater und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht aus mir selbst, der Vater aber, der in mir bleibt, selbiger thut die Werke." Die beiden Sätze: ich bin im Vater, und der Vater ist in mir, beschreiben nur dasselbe Verhältniß nach zwei Seiten. Eben daraus folgt, daß die beiden Sätze, welche zur Erläuterung des Verhältnisses dienen, und von denen der erste sich formell auf das: ich bin im Vater, bezieht, der zweite auf das: der Vater ist in mir, der Sache nach auf beides gehen. Es könnte ebenso gut auch stehen: die Worte, die ich rede, redet der Vater selbst, und die Werke die ich thue, thue ich im Vater. — Die Erläuterung ist zugleich Beweisführung. Dies zeigt die Vergleichung von Parallelst. wie C. 10, 37. 38. Die Beweiskraft der Worte Jesu erhellt aus C. 7, 46, wo die Knechte der Hohenpriester sagen: „niemals hat ein Mensch geredet wie dieser Mensch", und aus C. 6, 68. 69, wo Petrus zu Christo spricht: „Herr du hast Worte des ewigen Lebens" und auf die Worte

dem Vater —, [illegible] diese den handgreiflichsten Beweis bilden der Vater sind eins." — Das Bleiben im Unterschiede von einer blos vorüberg sie die Männer Gottes unter dem A. T

V. 11. „Glaubet mir, daß ich in mir; wenn aber nicht, so glaubet m Heumann: „O wie werden die Jüng schämt worden seyn, da der Herr solchen felte er an ihrem Glauben an sich!" Die Jünger sollen zunächst der Aussa hältniß zum Vater glauben, welche gett druck seiner ganzen Persönlichkeit. Dc blicklich nicht im Stande sind, so sollen Werke glauben. Neben diesen hätten Worte genannt werden können, dat Leben athmenden Reden, im Unterschi sage über sein Einsseyn mit dem Vat sich hier allein auf die Werke zurück, lichsten Beweis liefern. Die Werke s hin, daß diese allein schon zum Bewei „Das ist die Kunst, davon Johannes geliſt in diesem Stücke und St. Paulu sie fest ineinander binden und heften

Christum gesagt sey: was machst du, daß du Gott willst anders suchen, denn in mir, oder ander Wort und Werk, denn die ich rede und schaffe, sehen und hören?"

In V. 12—14 der dritte Trostgrund. Christus hatte zuletzt mit nachdrücklicher Betonung seiner Werke gedacht. Aus dem Troste erwuchs den Jüngern neuer Schmerz. Diese Werke mußten, so schien es, mit dem Weggange Christi aufhören. Ihrer eignen Armseligkeit und Ohnmacht überlassen mußten sie der feindlichen Welt gegenüber eine traurige Rolle spielen. Es schwand dasjenige, was bis dahin der ganzen Sache Halt gegeben hatte. Christus gewährt ihnen hier Trost gegen diesen Schmerz. Die Werke werden mit seinem Weggange nicht aufhören, sie werden vielmehr eben durch denselben sich zu höherer Bedeutung erheben. Der zur Herrlichkeit des Vaters erhobene wird durch seine Jünger noch größere Werke thun. Sie dürfen nur bitten, so werden sie aus seinem unerschöpflichen Reichthum Alles erhalten, was ihnen Noth thut.

V. 12. „Wahrlich wahrlich ich sage euch, wer an mich glaubt wird die Werke die ich thue auch thun und wird größere thun als diese, denn ich gehe zum Vater." Die lebhafte Versicherung zeigt wie hoch die zu gebende Verheißung über den Gesichtskreis der Jünger hinaus lag. Als bloße Vorstufe zu größeren Werken hatte der Herr die Werke, die er während seines Erdenlebens that schon in C. 5, 20 bezeichnet. Die größten Werke, welche das A. T. dem Messias beigelegt hatte, waren auch damals noch kaum angebahnt. Er sollte das Licht der Heiden seyn, Jes. 42, 6, sollte herrschen von Meer zu Meer und vom Strome bis zu den Enden der Erde, Ps. 72, 8. Sach. 9, 10, alle Könige sollten ihn anbeten, alle Heiden ihm dienen, Ps. 72, 11. Die Wurzel Isais, welche stehet zum Panier der Völker, sollten die Heiden suchen, Jes. 11, 10. Davon lag nur noch ein gar schwaches Vorspiel vor. Auch das von den Propheten angekündigte große Messianische Werk der Gnade und des Gerichtes an dem Jüdischen Volke war noch lange nicht abgeschlossen. An die Stelle der Hunderte von Gläubigen aus den Juden, welche während des Erdenlebens Christi gesammelt waren, 1 Cor. 15, 6,

traten nach der Auferstehung Christi durch die Predigt der Apostel viele Myriaden, Apgsch. 21, 20. Und was das Gericht betrifft, so vertrocknete der Feigenbaum des Jüdischen Volkes nur im Bilde kurz vor dem Heimgange Christi und das wirkliche Ausreißen dieser Pflanze, welche der himmlische Vater nicht gepflanzt hatte, blieb der Zukunft überlassen, der Wirksamkeit des erhöhten Christus und den sie herbeirufenden Gebeten der Gläubigen, als deren Werk in diesem Sinne auch in Matth. 21, 21 das Vertrocknen des Feigenbaumes erscheint.

Der Gegensatz ist in Wahrheit nicht der Christi und seiner Jünger, sondern der des erniedrigten und des erhöhten Christus. Nur als Organe des letzteren und unter seinem Beistande vollbringen die Jünger ihre Werke. Die ganze Vollbringungskraft wird hier ausdrücklich in den Glauben der Jünger an Christum gelegt; in den Worten: denn ich gehe zum Vater, wird sie basirt auf Christi Verherrlichung und die dadurch gegebene Belehnung mit der Allmacht; in V. 13, dessen ποιήσω auf das ποιήσει in V. 12 zurücksieht, erscheint als der eigentlich Handelnde Christus und die Hauptaction der Jünger wird in das Gebet gesetzt. Ohne mich, sagt der Herr in C. 15, 5 könnt ihr nichts thun.

Es ist nicht speciell von den Aposteln die Rede, sondern überhaupt von den an Christum Glaubenden. Wir sind also berechtigt die Erfüllung in dem ganzen Laufe der Geschichte der christlichen Kirche zu suchen.

Zu dem: „der wird die Werke auch thun, die ich thue", ist Mr. 16, 17. 18 zu vergleichen. Da werden die Werke einzeln aufgezählt. Man wird aber diese Aufzählung nur als eine Individualisirung zu betrachten haben. Hinter diesen handgreiflichen Zeichen stehen andere, die verborgner und unscheinbarer, aber in der That noch größer sind, die wunderbare Kraft, welche Christus den Seinen gewähren wird zur Bekehrung der Einzelnen und der Völker, zur Wirkung der Wiedergeburt in einer bis auf die Wurzel verdorbenen Welt, zum Siege über die ganze feindliche Weltmacht und über den Fürsten dieser Welt, welcher ihren Hintergrund bildet. Daß wir daran vorzugsweise zu denken haben, zeigt das: „er wird Größeres thun." In Bezug auf die ge-

wöhnlich so genannten Zeichen wurde Christus von seinen Jüngern nicht überboten, sondern sie blieben darin weit hinter ihm zurück. Auf welchem Gebiete wir die Werke hier vorzugsweise zu suchen haben, darauf führt uns C. 12, 32: „Und ich, wenn ich erhöht worden von der Erde (das entspricht dem: zum Vater gehen, hier) werde Alle zu mir ziehen." Da erscheint als das Hauptwerk, welches nach der Erhöhung Christi und in Kraft derselben zu vollbringen ist, die Bekehrung der Welt, namentlich der Heidenvölker. Ferner C. 10, 16, wo Christus als Folge seines Versöhnungstodes und als die nach demselben zu vollbringende Aufgabe hinstellt: „Und ich habe andere Schafe, welche nicht sind aus diesem Stalle, und jene muß ich holen und sie werden meine Stimme hören und es wird Eine Heerde werden, Ein Hirte." Dann ist auch Matth. 28, 18—20 zu vergleichen. Da gründet Christus auf die ihm in Folge seines Versöhnungsleidens gegebene „Gewalt" im Himmel und auf Erden die Aufforderung πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη und verheißt, daß er zu diesem großen menschliche Kräfte weitaus übersteigenden Werke bei ihnen seyn wird alle Tage bis zum Ende der Welt. Eine Erläuterung zu dem: „und er wird größere Werke thun als diese" haben wir ferner in der Apocalypse, welche den wunderbaren Sieg Christi und seiner Glieder über die Heidenwelt und ihren Fürsten schildert, vgl. besonders C. 17, 14: „diese werden streiten mit dem Lamme und das Lamm wird sie überwinden — denn es ist ein Herr der Herren und ein König der Könige — und mit ihm die Berufenen und Auserwählten und Gläubigen." Den eigentlichen Commentar aber bildet ein Wort, das Jesus einige Tage vorher zu den Jüngern gesprochen hatte, Matth. 21, 21. 22: „wahrlich ich sage euch, wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht allein das des Feigenbaumes thun, sondern auch wenn ihr zu diesem Berge sprechet: hebe dich und senke dich ins Meer, so wird es geschehen. Und alles was ihr bittet im Gebete werdet ihr empfangen, so ihr glaubet." Diese Stelle berührt sich nahe mit der unsrigen. V. 22 stimmt ganz mit V. 13 überein. Gemeinsam ist auch die Einleitung durch ἀμήν und die Betonung des

Glaubens. Wir ſehen daraus, daß die größeren Werke hier in dem Siege über das Judenthum und über die damals in Rom concentrirte heidniſche Weltmacht beſtehen. Daß durch den Feigenbaum das jüdiſche Volk bezeichnet wird, liegt am Tage. In Bezug auf den Feigenbaum kann nur von einem gegenbildlichen Handeln die Rede ſeyn. Der natürliche Feigenbaum war ſchon abgethan. Das des Feigenbaumes thun, thun was an dem Feigenbaum zu thun iſt. Im Zuſammenhange mit dem Feigenbaume muß auch der Berg ſymboliſche Bedeutung haben, was nicht etwa dadurch ausgeſchloſſen wird, daß von dieſem Berge die Rede iſt — es iſt ja auch von dieſem beſtimmten Feigenbaume die Rede. Dieſer Feigenbaum, dieſer Berg werden zum Symbole der feindlichen Mächte geheiligt. Der Berg im Gegenſatze gegen den Feigenbaum kann nur das Symbol der heidniſchen Weltmacht ſeyn. Die Berge ſind ſchon im A. T. das gewöhnliche Symbol der Reiche. In Sach. 4, 7 iſt der große Berg vor Serubabel das Perſiſche Reich, welches ſich dem Tempelbau feindlich entgegenſtellte. Jerem. 51, 25 iſt der Berg, der die ganze Erde verderbt, das Chaldäiſche Weltreich. So iſt der Berg hier die damalige heidniſche Weltmonarchie, die Römiſche. Das Meer iſt nach der gewöhnlichen Symbolik der Schrift das Völkermeer, vgl. zu 6, 14—21. Apoc. 8, 8. 9., aus dem das Weltreich ſich in der Zeit des Glückes mächtig emporgehoben und in das es nun durch den Glauben der Jünger und die Kraft Chriſti zurückſinkt. Parallel iſt Apoc. 18, 21, wo es auf Grund von Jerem. 51, 63. 64 in Bezug auf das Römiſche Weltreich heißt: „Und ein ſtarker Engel hob einen Stein auf als einen ſtarken Mühlſtein und warf ihn in das Meer und ſprach: alſo wird mit Ungeſtüm geworfen werden Babel die große Stadt und nicht mehr erfunden werden.“ Auf Grund derſelben Stelle des Jeremias hatte Jeſus ſchon in Beziehung auf das damalige Weltreich von der Verſenkung ins Meer mit dem Mühlſtein desjenigen geredet, der die Kleinen ärgert, Matth. 18, 6.

Die Begründung für das Thun gleicher Werke wie Chriſtus und noch größerer gibt allein das: „denn ich gehe zum Vater.“ Das Folgende iſt nur weitere Ausführung des Gedankens, daß

Christi Wirksamkeit mit seinem Tode nicht aufhören wird, daß die Jünger nicht fürchten dürfen in die Dunkelheit zurückzusinken, wenn das Licht seiner Werke, durch das sie während seines Erdenlebens bestrahlt wurden, aufhört, daß sie fortan nicht ihrer eignen Ohnmacht überlassen seyn sollen. Für die Selbständigkeit des Satzes entscheidet die Vergleichung von V. 28, wo das πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα ebenfalls selbständig steht und wo in dem: „mein Vater ist größer als ich" die darin liegende tröstliche Bedeutung entwickelt wird. Die Selbständigkeit des Satzes in V. 13: und was ihr bittet u. s. w. erhellt auch aus Matth. 21, 22, der genau diesem Ausspruche entspricht. Dann auch aus der Wiederholung in V. 14. Jesus geht zum Vater, in die Herrlichkeit, die er bei ihm hatte ehe die Welt ward, C. 17, 5, und kann den Seinen nun auf das Kräftigste beistehen größere Werke zu thun, als er selbst in den Tagen seiner Knechtsgestalt zu thun vermochte. Zum Vater gehen, das ist in seine Herrlichkeit eingehen, Luc. 24, 26 und diese Herrlichkeit muß für die Seinen auf Erden von dem durchgreifendsten Einfluß seyn. Geht Christus zum Vater, so muß sich der Schmerz der Jünger in Freude verwandeln, ihre Muthlosigkeit in Zuversicht. Der Weggang Christi, der sie hülflos zu machen und sie den Wölfen als eine leichte Beute preiszugeben schien, ist die Bedingung und Grundlage ihrer Macht und ihres Sieges. Er stellt ihrem Meister die Allmacht zur Verfügung. „Wer sollte nicht Herrlicheres von dem erhöhten Christus erwarten, als von dem erniedrigten?" Luther: „Das heißt Christus zum Vater gehen, daß er zum Herrn erhoben und auf den Königsstuhl zur Rechten des Vaters gesetzt wird und ihm unterthan und gegeben alle Gewalt und Macht im Himmel und auf Erden. Das wird es thun, daher ihr die Gewalt haben werdet solche Werke zu thun, weil ihr meine Glieder seyd und an mich glaubet, daß ihr in mir seyn werdet und ich in euch seyn werde. — Jetzt bin ich schwach, weil ich noch hienieden auf Erden in diesem Fleische gehe und thue noch kleinere und geringere Werke, als daß ich etliche vom Tode auferweckt oder einer Hand voll Juden geholfen habe; und muß mich jetzt kreuzigen und tödten lassen. Danach aber, wenn ich

gekreuzigt, gestorben und begraben bin, so will ich erst einen Sprung thun aus dem Tode ins Leben, aus dem Kreuz und Grabe zur ewigen Herrlichkeit und göttlichen Majestät und Gewalt, und will alsdann, wie er anderswo gesagt, Alles zu mir ziehen, daß mir alle Creaturen müssen unterworfen seyn, daß ich kann zu euch Aposteln und Christen sagen: Du Peter und Paul, gehe hin und stürze das Römische Reich über einen Haufen, wo es nicht will mein Wort annehmen und mir gehorsam seyn, daß sie entweder müssen das Evangelium annehmen oder darüber zu Trümmern gehen."

Der vorliegende Ausspruch Christi ist nicht blos reich an Trost, er gibt auch Anlaß zur ernsten Selbstprüfung für die Kirche und für den Einzelnen. Christus hat es hier wie eidlich betheuert, daß wer an ihn glaubt, gleiche Werke thun wird wie Er während seines Erdenlebens, ja noch größere. Wo also diese Werke vermißt werden, da muß es an dem Glauben fehlen, si ergo qui credit faciet, sagt Augustinus, non credit utique qui non faciet. Die jetzt so gangbare Klage über das Verderben der Welt, das beliebte „tapfere Schmählen" über den Unglauben der Zeit wird Angesichts dieses Ausspruches verstummen müssen. Christus sitzt fortwährend zur Rechten des Vaters, mit unbezwinglicher Kraft ausgerüstet gegen alle seine Feinde. Aber „ach der Glaube fehlt auf Erden." Es gibt freilich einen Unterschied der Zeiten in dem Reiche Gottes, es gibt solche Zeiten, in denen der Finsterniß Macht gegeben ist und eine solche ist ohne Zweifel vor allen die unsere. Aber auch für solche Zeiten gilt unser Ausspruch. Je größer der Widerstand ist, desto mehr ist es die Aufgabe des Glaubens „größere Werke" zu thun, desto reicher der Beistand, der für die Realisirung dieser Aufgabe aus der Höhe geleistet wird.

V. 13. „Und was ihr bittet in meinem Namen, das werde ich thun, damit der Vater verherrlicht werde in dem Sohne." „Und", wenn ich zum Vater gegangen bin, oder Kraft meines Hinganges, durch den ich in die Gemeinschaft der göttlichen Allmacht aufgenommen werde. Es ist hier nach dem Zusammenhange mit V. 12 nur von Bitten in Angelegenheiten des Reiches

Gottes die Rede. Object der Bitten ist das Vollbringen der Werke. Das darauf gerichtete Gebet geht stets in Erfüllung, wenn wir gleich die Bestimmung von Zeit und Stunde dem überlassen müssen, der zur Rechten des Vaters sitzt und wenn es gleich durch manche Schwachheiten und scheinbare Niederlagen geht. — In dem Namen laufen alle Aeußerungen des Wesens zusammen, vgl. zu 1, 12. 2, 23. 5, 43. 12, 13. Er entspricht dem Gedächtniß, der historischen Persönlichkeit. Wer zu Christo erhörlich bitten will, der darf sich nicht irgend ein Luftgebilde seiner Phantasie vor Augen stellen, der muß die leibhaftige Gestalt des historischen Christus vor sich haben, wie sie in den Grundzügen uns das Apostolische Glaubensbekenntniß vorführt, der muß allen idealistischen Verflüchtigungen gründlich entsagen. Christus hat sich durch seine Thaten auf Erden einen herrlichen Namen gemacht, vgl. Jes. 63, 14, zunächst durch die im Stande der Erniedrigung vollbrachten, jetzt auch durch seinen achtzehnhundertjährigen Siegeslauf in der von ihm gegründeten Kirche, und die ganze Fülle dieser Aeußerungen muß derjenige glaubend umschließen, der erhörlich zu ihm beten will. Die Erfahrung zeigt auch, daß das Gebet in demselben Maße erstirbt, als der Name Christi durch Zweifel verdunkelt wird. — Der, an den die Bitte gerichtet wird, ist absichtlich nicht genannt, weil es, nachdem Christus zum Vater gegangen, gleichgültig ist und auf dasselbe hinausläuft, ob die Bitte an ihn oder an den Vater gerichtet wird. Seit Christus inmitten des Thrones ist, Apoc. 7, 17, wird, wenn wahrhaft zum Vater, auch zu ihm, und wenn zu ihm auch zu dem Vater gebetet. Daß die Bitte nicht an den Vater im Gegensatz gegen Christum gerichtet seyn kann, zeigt jedenfalls das τοῦτο ποιήσω. Fände ein entweder oder statt, so würde dies nöthigen anzunehmen, daß das Gebet an den erhöhten Christus gerichtet sey. — Das ποιήσω hier bezieht sich auf das ποιήσει in V. 12. Luther: „Er zieht nun wieder auf sich, daß er gesagt hatte, sie sollen dieselben Werke und größere thun.“ Das ist für die Jünger, die ganz von dem Bewußtsein ihrer eignen Ohnmacht durchdrungen sind, nicht niederschlagend, sondern tröstlich. Es könnte scheinen, daß die Sphäre

des Thuns Christi und die Sphäre des Thuns der Jünger eine verschiedene sey, aber diese Verschiedenheit schwindet durch die Bemerkung, daß auch da, wo die Wirksamkeit allein auf die Seite Christi zu fallen scheint, wie bei der Zerstörung Jerusalems doch in Wahrheit zugleich die Gläubigen durch das Gebet wirksam sind, so daß auch solche Ereignisse unter die Zahl der von ihnen zu vollbringenden Werke gehören, wie auf der andern Seite auch kein Werk vorliegt, das von den Jüngern allein ohne den wirksamen Beistand Christi vollbracht werden könnte. — „Damit der Vater verherrlicht werde in dem Sohne": der Zweck des Thuns Christi ist zunächst seine eigne Verherrlichung. Diese geht aber zuletzt auf den Vater zurück. Wenn sich zeigt, daß der Sohn Großes kann, sagt Theophylact, so wird derjenige verherrlicht, der einen solchen Sohn erzeugt hat.

V. 14. „Wenn ihr etwas bittet in meinem Namen, so will Ich es thun." Wir haben hier eine nachdrückliche Wiederholung, die mit dem ἀμὴν ἀμήν zu Anfang aus Einer Quelle fließt. Sie soll den Bitten eine noch festere Grundlage der Zuversicht bereiten. Luther: „Es hat wohl gesehen der Herr Christus, daß dieser Artikel würde schwer eingehen der menschlichen Vernunft und vom Teufel hart angefochten werden." Zu vgl. ist Ps. 62, 12: „Gott hat ein Wort geredet, und zwei sinds, die ich vernahm, daß Gottes ist Macht." Gott hat es nicht blos einmal, er hat es zweimal versichert und durch solche Wiederholung bekräftigt, daß sein die Macht ist. Auch in 1 Joh. 2, 14 findet sich die Wiederholung im Sinne der Bekräftigung. Das hinzugesetzte ἐγώ, was Gerhard bezeichnend ein Majestätswort nennt, hebt nachdrücklich die Machtvollkommenheit Christi in dem Stande der Herrlichkeit hervor, s. v. a. ich, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. Luther: „was ihr bittet, das will Ich thun, das ist ebensoviel gesagt, als: Ich bin Gott, der Alles kann und geben soll."

Es folgt in V. 15—17 der vierte Trostgrund. Christus hatte seinen Jüngern vorhergesagt, daß sie vor die Gerichtshöfe, vor Fürsten und Könige werden geführt werden. Das ins Auge gefaßt mußte sie sein Weggang mit lebhaften Besorgnissen erfüllen.

Ihre Zuversicht im Kampfe mit der Welt hatte bis dahin darauf beruht, daß sie ihn als Vorkämpfer und Fürsprecher in ihrer Mitte hatten. Sie waren ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται, Apgsch. 4, 13. Was sollten sie nach dem Weggange Christi anfangen, wenn der Kampf mit der Welt sich steigerte? Diesem Kummer tritt Christus hier mit seinem Trost entgegen: er will den Seinen einen andern Fürsprecher in dem Processe gegen die Welt senden, der während der ganzen Zeiten der streitenden Kirche bei ihnen bleiben und ihrer Ohnmacht aufhelfen, ihre Sache kräftig führen soll, den Geist der Wahrheit. Lampe meint die Verheißung der Sendung des Heiligen Geistes werde passend mit der vorigen verbunden, weil in ihr die Kraft gegeben sey zur Vollbringung der größeren Werke. Aber in Bezug auf die größeren Werke werden die Jünger nicht auf den Heiligen Geist, sondern auf die Kraft des verherrlichten Christus hingewiesen. Der Heilige Geist aber erscheint hier nur in seiner Eigenschaft als Fürsprecher.

V. 15. „Wenn ihr mich liebet, so bewahret meine Gebote." Das ist die Vorbedingung, an welche die Erfüllung der zu gebenden Verheißung geknüpft ist. Was hier, wo es in der Hauptsache galt zu trösten, nur angedeutet wird, das wird später in C. 15 weiter ausgeführt. Die Andeutung hier läßt von vornherein erwarten, daß noch solch ein sittlich ermahnender Theil der letzten Reden Christi folgen wird. Denn hat die Treue in der Liebe Christi und in der Befolgung seiner Gebote so durchgreifende Bedeutung, so kann eine so kurze und beiläufige Hindeutung auf sie nicht genügen. Jesus verknüpft hier auf das Innigste die Liebe zu sich und die Erfüllung seiner Gebote. Er erkennt keine Liebe an, die sich nicht in der Erfüllung seiner Gebote äußert. Diese können von der Person nicht getrennt werden. Sie sind ebenso viele Bedingungen, unter denen die Gemeinschaft mit der Person möglich ist. Auf der andern Seite erkennt Jesus keine Erfüllung der Gebote an, welche nicht ein Ausfluß der persönlichen Liebe zu ihm ist. Er verurtheilt jede andere Erfüllung, die nur aus zeitlichem Interesse, aus Furcht vor Strafe, aus Anbequemung an die öffentliche Meinung her-

vorgeht als bloßen Schein. Daß die Liebe die Bedingung der Erfüllung der Gebote sey ist Voraussetzung, daß die Liebe sich in der Erfüllung der Gebote bewähren müsse, wird ausdrücklich gesagt. — „Meine Gebote", so pflegt Moses nicht zu reden. Es führt das auf die Wesenseinheit Christi mit dem höchsten Gesetzgeber. Hand in Hand damit geht der offenbar absichtliche Gebrauch derselben Ausdrücke, welche im A. T. in Bezug auf Jehova gebraucht werden. Zu vergleichen sind hier besonders 2 Mos. 20, 6: „der Huld erzeigt denen die ihn lieben und seine Gebote bewahren", 5 Mos. 7, 9. 11: „der treue Gott, der den Bund und die Huld bewahret denen die ihn lieben und seine Gebote bewahren, auf tausend Geschlechter. — — Und du sollst bewahren das Gebot und die Satzungen und Rechte, welche ich dir heute gebiete auf daß du sie thust." Ps. 103, 17. 18: „Und die Huld des Herrn währt von Ewigkeit zu Ewigkeit über die so ihn fürchten und seine Gerechtigkeit auf Kindeskind, bei denen, die seinen Bund halten und gedenken an seine Gebote, daß sie danach thun", Ps. 25, 10. Am nächsten stehen unserer St. die beiden Aussprüche des Mosaischen Gesetzes. Da erscheint das Bewahren der Gebote des Herrn ebenso als Gewähr und Ausfluß der Liebe zu ihm und als der unzertrennliche Begleiter derselben. — Auch die Gebote des A. T. sind Gebote Christi, auch sie begreift Christus mit, wenn er hier von seinen Geboten redet. Denn er hat sie feierlich anerkannt und seine Gemeinde zur unverbrüchlichen Haltung derselben ermahnt, vgl. Matth. 5, 17—20. Er hat sie aber nicht blos äußerlich herübergenommen, er hat sie überall modificirt, ergänzt, und fundamentirt, vgl. zu 13, 34. Alles Alte ist durch ihn neu geworden. Das erste und vornehmste Gebot des A. B. z. B., das der Liebe Gottes, gestaltet sich wie wir in C. 15 sehen als das Gebot der Liebe Christi, der die Seinen zuerst geliebt hat, das Gebot der Nächstenliebe gestaltet sich als das Gebot der Liebe zu den von Christo miterlösten Brüdern. Alle altteſtamentlichen Gebote sind in Christum eingetaucht und aus ihm neugeboren.

V. 16. **„Und ich werde den Vater bitten und er wird euch einen andern Fürsprecher geben, daß er bei euch bleibe ewiglich."**

Jesus bittet den Vater nicht wie ein Knecht, sondern wie der Sohn, dem er nichts abschlagen kann. Fassen wir das τοῦτο ποιήσω ins Auge und das: „denn ich gehe zum Vater", worin Christus sich die unbedingte Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit beilegt, so könnte auch stehen: „und ich werde euch einen andern Fürsprecher senden", wie ja in C. 16, 7 wirklich steht: ἐὰν δὲ πορευθῶ πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. Die gewählte Ausdrucksweise aber fließt aus dem so vielfach wahrnehmbaren Streben (vgl. noch V. 13) Alles im letzten Grunde auf den Vater zurückzuführen, der durch den Sohn nicht verdrängt, sondern den Gemüthern nahe gebracht werden soll, unendlich näher, wie er ihnen unter dem A. B. stand. Luther meint: „Christus bittet den Vater nicht nach der göttlichen Natur und Wesen, nach der er dem Vater gleich allmächtig ist, sondern darum, daß er wahrhaftiger Mensch und Marias Sohn ist." Aber auch der Engel des Herrn, der Logos bittet den Herrn für seine Gemeinde auf Erden, Sach. 1, 12, und der Herr gewährt ihm Erhörung. „Einen andern Fürsprecher", Luther: „Denn ich kann nicht ewig dermaßen bei euch seyn. Soll ich anders zu meiner Herrlichkeit kommen, und mein Reich durch euch ausbreiten, so muß ich sterben und zum Himmel fahren und euch hinter mir lassen."

Es scheint auf den ersten Anblick auffallend, daß die Sendung des Heiligen Geistes hier von der Liebe Christi und der Haltung seiner Gebote abhängig gemacht wird, während doch nach 1 Cor. 12, 3 Niemand Christum den Herrn nennen kann ohne durch den Heiligen Geist. Aber es ist hier nicht von der Sendung des Heiligen Geistes im Allgemeinen die Rede, sondern in einer ganz bestimmten Beziehung, als Paraklet, als Beistand in dem großen Processe, den die Kirche gegen die Welt zu führen hat.

In Bezug auf den Paraklet gehen die Auslegungen auseinander. Nach der einen (Origenes, Chrysostomus, Cyrill von Jerus., Theophylact, Luther) soll das Wort, das vom Heiligen Geiste nur in den letzten Reden Christi bei Johannes vorkommt, vgl. V. 26. 15, 26. 16, 7, von Christo in 1 Joh. 2, 1, Zusprecher, Tröster bedeuten. Nach der andern ist es ein gericht-

licher Ausdruck zur Bezeichnung der Beiſtände bei gerichtlichen Verhandlungen. Dieſe ſtützen ſich auf den claſſiſchen Griechiſchen Sprachgebrauch, am beſten dargelegt in der Abhandlung von Knapp: de spiritu S. et Christo paracletis opusc. t. 1, in dem παράκλητος von παρακαλέω herbeirufen von ſolchen gebraucht wird, die ſey es als Anwalte oder als mächtige Freunde die Sache des vor Gericht Gerufenen unterſtützen.

Die Erklärung Zuſprecher nun hat nicht unbedeutende Gründe für ſich. In Apgſch. 9, 31 heißt es von den erſten Chriſtengemeinden: καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνοντο, und durch den Zuſpruch des Heiligen Geiſtes wurden ſie gemehrt, vgl. 6, 1. 7. 7, 17. Da erſcheint der Heilige Geiſt als der Zuſprechende. Es liegt nahe anzunehmen, daß wir hier eine Ausdeutung des Namens Paraklet haben, daß er wegen ſeines Zuſpruches Paraklet genannt worden iſt.

Ferner das Verbum παρακαλέω heißt im N. T. nie herbeirufen, ſo daß παράκλητος als ein Adjectivum paſſiviſcher Bedeutung davon abgeleitet werden könnte, der Herbeigerufene, advocatus, ſondern es heißt immer zuſprechen, und zwar an ſo vielen Stellen, über 100 mal, daß die Ausſchließlichkeit dieſer Bedeutung kaum zufällig ſeyn kann. In Apgſch. 28, 20, der einzigen Stelle, welche Knapp für die Bed. herbeirufen anführt, iſt die gewöhnliche Bed. zuſprechen, bitten ganz paſſend, vgl. 24, 4.

Endlich, παρακαλεῖτε παρακαλεῖτε τὸν λαόν μου, λέγει ὁ θεός, ſo beginnt der zweite Theil des Jeſaias, auf deſſen Anfang, namentlich C. 40, 3—5, ſich das N. T. wiederholt bezieht, überall von der Anſchauung ausgehend, daß die Erfüllung der Zeit des N. T. angehört, vgl. zu 1, 23. 2, 11. Lucas bezeichnet in C. 2, 25 mit Beziehung auf dies παρακαλεῖτε Symeon als προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ. Es wird ſchwer angehen von dieſem παρακαλεῖτε den παράκλητος loszutrennen. Der Aufforderung παρακαλεῖτε hatte bis dahin der Menſchenſohn entſprochen, nach ſeinem Abſcheiden ſoll der Heilige Geiſt an ſeine Stelle treten.

Das ſind recht ſcheinbare Gründe, aber ihr Gewicht wird

doch überwogen durch die, welche für die andere Erklärung sprechen.

Da ist zuerst die Form von entscheidender Bedeutung. Abgeleitet von der 3. Perf. Pass. trägt diese passiven Charakter. παράκλητος kann ebenso wenig heißen der Zusprecher, wie κλητός den Berufenden bezeichnen kann. Daß die alten Griechischen Ausleger der Form active Bedeutung beilegen, kann diesen Grund nicht aufwiegen. Ebenso wenig auch, daß Aquila und Symmachus in Hi. 16, 2 παρακλήτους setzen, wo im Hebräischen von Trōstern die Rede ist und die LXX παρακλήτορες haben, Symmachus παρηγοροῦντες. Denn auch das passivisch aufgefaßte παράκλητος gibt den Begriff der Unterstützung.

Das zweite ist, daß man den profanen Griechischen Sprachgebrauch nicht außer Acht lassen darf, in dem παράκλητος immer nur von den Gerichtsbeiständen vorkommt. Es darf dies um so weniger geschehen, da das Wort in diesem Sinne, mit einer Reihe von anderen Gerichtsausdrücken, auch in den Rabbinischen Sprachgebrauch übergegangen ist, und da es sich in ihm auch in den Schriften des Philo findet, vgl. Carpzov exerc. in ep. ad Hebr. p. 155, Lösner observ. ex Phil. p. 496, und ebenso in dem Briefe des Barnabas, der in §. 20 in der Schilderung der Bösen sie als πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί bezeichnet.

In dem Schreiben der Gemeinde von Vienne bei Eusebius in der h. eccl. 5, 2 kommt παράκλητος von einem solchen vor, der sich in einer gerichtlichen Verhandlung eines andern annimmt. Die Stelle ist um so mehr von Bedeutung, da sie die älteste Anspielung auf die Johanneischen Stellen von dem Paraklet darbietet und von der Voraussetzung ausgeht, daß der Paraklet in ihnen in dem bei den Griechischen Schriftstellern gangbaren Sinne steht. Vettius Epagathus verlangt, da die Christen vor Gericht gezogen werden, daß er gehört werde ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν. Dies wird ihm abgeschlagen und er wird hingerichtet. ἀνελήφθη — so heißt es nun — καὶ αὐτὸς εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων, παράκλητος Χριστιανῶν χρηματίσας, ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ, τὸ πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου, ὃ διὰ

τοῦ πληρώματος τῆς ἀγάπης ἐνεδείξατο, εὐδοκήσας ὑπὲρ τῆς τῶν ἀδελφῶν ἀπολογίας καὶ τὴν ἑαυτοῦ θεῖναι ψυχήν. Er erhält den Namen des Parakletes der Christen, nicht weil er ihnen zuspricht, sondern weil er als ihr Advocat und Fürsprecher auftritt, und zeigt eben durch diese mannhafte Fürsprache, daß er den von Jesus den Seinen verheißenen Paraklet in sich hat, der somit nicht ein Zusprecher und Tröster seyn kann, sondern nur ein Fürsprecher.

Der Kampf gegen die Welt stellt sich vielfach auch in der Form einer gerichtlichen Verhandlung dar und grade für diese Form hat Jesus den Seinen schon früher den Beistand des Heiligen Geistes verheißen. In Matth. 10, 17. 18 kündigt Er den Seinen an: sie werden euch den Gerichtshöfen überantworten und in den Synagogen euch geißeln und vor Herzoge und Könige werdet ihr geführt werden meinetwegen. Wenn sie euch aber überantworten — fährt er dann fort — so sollt ihr nicht sorgen, wie oder was ihr reden werdet: denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist des Vaters, der in euch redet. Da haben wir ganz den Paraklet, wie er bei den classischen Schriftstellern vorkommt, den Sachwalter und Fürsprecher vor Gericht und nur der Name παράκλητος fehlt. Der parallele Ausspruch Mr. 13, 9—11 gehört um so mehr hieher, da er in einer Rede vorkommt, welche Jesus kurz zuvor, am Dinstage vor dem Feste gehalten hatte, vgl. Th. 2, S. 334, also nur zwei Tage vorher.

Wenn man den Paraklet in dem Sinne des Tröſters nimmt, so erklärt sich nicht der so eng umgränzte Gebrauch des Wortes. Wie in unserer Stelle der Paraklet den Jüngern im Hinblicke auf ihr Verhältniß zur Welt verheißen wird, vgl. V. 17, so steht auch in C. 16, 7 die Ankündigung der Sendung des Paraklet im Zusammenhange mit der Ankündigung der Verfolgungen durch die Welt, vgl. V. 1. Ueberhaupt kommt keine Stelle vor, in der nicht der Begriff des Sachwalters oder Fürsprechers passend wäre. In 15, 26 wird der Heilige Geist als Paraklet nur in Hinweisung auf C. 14, 16 bezeichnet, s. v. a. derselbe den

ich euch schon als Paraklet, als euren Beistand in dem schweren Processe mit der Welt verheißen habe, wird euch auch in anderer Beziehung wichtige Dienste thun. In 1 Joh. 2, 1 fungirt Christus als Sachwalter der Seinen in dem Verhältniß zum Vater. Die Christen haben einen doppelten schweren Proceß zu bestehen, mit Gott und mit der Welt, und in beiden kommen sie nicht ohne einen mächtigen Sachwalter durch. Daß ein solches Verhältniß des Sachwalters zu den Clienten nicht blos dem classischen Gebiete angehört zeigt Hi. 29, 12—17. Hiob schildert dort wie er seine Machtstellung dazu verwandte, sich der Armen und Elenden vor Gericht anzunehmen, als ein rechter Paraklet.

Da nun so entscheidende Gründe dafür sprechen, daß der Paraklet den Sachwalter und Fürsprecher bedeutet, so wird man den leichteren Gründen, welche für die Bed. Tröster sprechen, keine Berücksichtigung angedeihen lassen dürfen. Der Grund aus der Bedeutung des Verbi παρακαλέω im N. T. wird durch die Bemerkung beseitigt, daß das Nomen als solches, ohne Rücksicht auf seine Abstammung, aus dem damaligen gerichtlichen Sprachgebrauche herübergenommen ist. Der Grund hat um so weniger Bedeutung, da grade Johannes, der einzige bei dem der Paraklet vorkommt, in allen seinen Schriften das im N. T. sonst so häufige παρακαλέω nie gebraucht, ein merkwürdiger Beweis für die Zusammengehörigkeit dieser Schriften. Die Berührung des Paraklet mit dem παρακαλεῖτε Jes. 40, 1 wird man für zufällig halten müssen, ebenso annehmen, daß in Apgsch. 9, 31 nicht eine Ausdeutung des Namens Paraklet vorliegt, sondern nur eine Anspielung auf denselben.

Wenn Jesus sagt: „er wird euch einen andern Paraklet geben", so führt das nicht grade darauf, daß bis dahin Jesus sich als ihr Paraklet thätig erwiesen hat. Der Sinn kann auch seyn: fürchtet euch nicht Angesichts der euch von der Welt, der jüdischen und der heidnischen, drohenden gerichtlichen Verfolgungen. Kann auch ich in ihnen euer παράκλητος nicht mehr sein, so werde ich euch an meiner Statt einen andern Anwalt verschaffen. Doch waren schon Fälle vorgekommen, in denen Jesus sich gewissermaßen als der Paraklet der Jünger im gerichtlichen

Sinne erwieſen hatte, vgl. z. B. Matth. 12, 1—8, und dann kann der ganze Kampf mit der Welt als ein Proceß mit ihr angeſehen werden, wie ſchon im A. T. ſo häufig die Bezeichnungen des Rechtsſtreites auf jeden Kampf übergetragen werden, ſo daß der Begriff des Parakletes ſich zu dem eines Beiſtandes in dem Kampfe mit der Welt erweitert. Eine noch weitere Ausdehnung, auf den Beiſtand in allen Schwierigkeiten, denen die Jünger ſelbſt nicht gewachſen ſind, läßt ſich nicht begründen. Paraklet und Proceß gehören unzertrennlich zuſammen.

Die erſte Erfüllung der hier vorliegenden Verheißung haben wir in C. 4 der Apoſtelgeſchichte. Die Apoſtel werden dort vor dem hohen Rathe befragt: ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς. Petrus beantwortet dieſe Frage πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου, V. 8. Die Mitglieder des hohen Rathes verwundern ſich über das Gehörte und wiſſen es nicht aus dem Bildungsſtande der Apoſtel abzuleiten, ſo mächtig gibt ſich der ihnen zur Seite ſtehende Paraklet zu erkennen, V. 13. — Das εἰς τὸν αἰῶνα = πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος Matth. 28, 20 gibt uns die tröſtliche Gewißheit, daß ſich die Verheißung nicht auf die Apoſtel als Individuen, ſondern als Repräſentanten der Gläubigen bezieht, daß ſo lange die Welt währt auch der Paraklet ſein Amt in der Kirche ausrichten wird und daß dieſelbe alſo in dem Kampfe mit der Welt nicht verzagen darf, wenn dieſe ihr auch an Zahl, Anſehen und Begabung überlegen iſt. „Darum — ſagt Luther — iſt hier ja kein Zorn, Drohen noch Schrecken über die Chriſten, ſondern eitel freundlich Lachen und ſüßer Troſt im Himmel und auf Erden.“

V. 17. „Den Geiſt der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen kann, weil ſie ihn nicht ſiehet noch ihn erkennt, ihr aber erkennet ihn, weil er bei euch bleibt und in euch ſeyn wird.“ Der Geiſt der Wahrheit iſt der Geiſt, dem die Wahrheit angehört, der ſie für ſich beſitzt, 15, 26 und der ſie denen mittheilt, denen er gegeben wird, 16, 13. 1 Joh. 4, 6. Der Geiſt erweiſt ſich dadurch als Paraklet, daß er denjenigen, welchen er in ihrem ſchweren Proceſſe mit der Welt beiſteht, die Wahrheit mittheilt. Das iſt unter allen Waffen die edelſte. Damit bringt die Kirche

zuletzt hindurch durch alle Befestigungen. Die Wahrheit ist mächtiger und edler als alle Wissenschaft, alle spitzfindigen Räsonnements, alle schimmernde Beredsamkeit, alle klug ersonnenen Anschläge. Auf dem Besitze der Wahrheit beruht zuerst die von allen äußeren Verhältnissen unabhängige, auch Angesichts des Todes unerschütterliche Zuversicht der Glaubenszeugen. Er ist die Grundlage des freudigen Martyriums, wodurch die Kirche der Welt so imponirt hat. Wer im Besitze der Wahrheit ist, der weiß daß seine Sache und auch seine Person zuletzt oben bleibt, daß alle Niederlagen nur Durchgangspuncte zum Siege sind. Luther: „darum laß es dir nicht einen geringen Trost seyn, denn es ist nichts auf Erden, das also trösten kann in der Noth, als wo das Herz seiner Sache gewiß ist." Die Wahrheit äußert aber ihre Wirkung nicht blos auf das Gemüth der Bekenner, sie imponirt auch der Welt. Seit 1 Mos. 3 ist die Welt mit Lügen überschwemmt. Aber sie kann sich doch dem Eindrucke der Wahrheit nicht entziehen. Das anerschaffene göttliche Ebenbild behält doch immer noch sein Recht. Die Wahrheit bezeugt sich dem Gewissen. — Die Welt kann, so lange sie sich als Welt behauptet, des Geistes nicht theilhaftig werden, es fehlt ihr an der Receptivität dafür, mit ihren durch die Sünde getrübten Augen kann sie ihn nicht erkennen und eben damit ist sie von dem selbständigen Besitze des edlen und hohen Gutes der Wahrheit ausgeschlossen, zu dem der Zugang nur durch den Geist eröffnet werden kann. Denn die Wahrheit gehört nur Gott an und kann der Creatur nur durch den Geist vermittelt werden, welcher das Band des Schöpfers und des Geschaffenen ist. Die Wahrheit imponirt der Welt, aber der eigentliche Zugang zu ihr ist ihr verschlossen, weil der Geist ihr nicht zugänglich ist. Die Gläubigen aber erkennen den Geist, nicht aus der Ferne, daß aus ihr keine Erkenntniß des Geistes gewonnen werden kann, zeigt das Beispiel der Welt, sondern weil er ihnen immanent geworden, und eben damit sind sie in den Besitz der Wahrheit gesetzt. — Die Welt hat auch ihr πνεῦμα, den Geist der Lüge, der vom Satan ausgeht, Matth. 13, 38. 39. Apoc. 16, 13, das sieht sie und erkennt sie obgleich es nicht minder immateriell ist als der

Geiſt der Wahrheit. Alſo wird der Grund des Nichtſehens und Nichterkennens nicht in die Immaterialität des Geiſtes der Wahrheit geſetzt werden dürfen (Grotius: mundus non curat nisi ea, quae oculis corporeis conspiciuntur; quale non est ille spiritus), ſondern nur darin, daß ihre Augen durch die Sünde gehalten werden. Verleb: denn Niemand kann Gott kennen, er bekehre ſich denn von ſeinen Sünden. — In dem doppelten Präſens γινώσκετε und μένει ſtellt Jeſus zuerſt abſehend von den Zeitverhältniſſen den Character ſeiner Jünger dem Character der Welt gegenüber. Dem zeitloſen Präſens tritt paſſend am Schluß das Fut. ἔσται zur Seite um Mißverſtändniſſe zu vermeiden, darauf hinzuweiſen, daß die ganze Sache dem Gebiete der Zukunft angehört. In ſolche Feinheit konnten ſich manche Abſchreiber nicht finden. Für ἔσται ſetzten ſie ἐστίν.

In V. 18—24 der fünfte Troſtgrund: Chriſtus kommt wieder.

V. 18. „Ich werde euch nicht Waiſen laſſen, ich komme zu euch.“ Chriſtus ſtellt ſein Kommen nicht in Gegenſatz gegen das Kommen des Heiligen Geiſtes: er ſagt nicht: ich ſelbſt komme. Denn auch in dem Heiligen Geiſte kommt Er zu den Seinen. Er ſagt poſitiv: ich komme, damit die Jünger nicht auf die troſtloſe Meinung gerathen, daß ſie fortan nicht mehr direct mit ihm zu thun haben, daß ſich der Heilige Geiſt wie eine Scheidewand zwiſchen ſie und Chriſtum ſtellen werde. Er gibt ihnen die Gewähr, daß ſie auch nach ſeinem Weggange in der unvermitteltſten Weiſe mit ihm in Zuſammenhang bleiben werden. Der Beweis dafür, daß Chriſtus auch nach ſeinem Heimgange mit den Seinen perſönlich verkehrte im Einklange mit dieſer Verheißung, daß das im Geiſte ſeyn nur die Grundlage für dieſen Verkehr abgab, gibt außer den Erſcheinungen des Auferſtandenen die Geſchichte des Stephanus, der nach Apgſch. 7, 55. 56 den Himmel offen und Jeſum zur Rechten Gottes ſtehen ſah, und nach V. 59 zu dem unmittelbar gegenwärtigen Jeſus ſprach: „Herr Jeſu nimm meinen Geiſt auf“, nach V. 60: „Herr rechne ihnen dieſe Sünde nicht zu.“ Dann die Apocalypſe, deren erſtes Capitel über eine Erſcheinung Chriſti an den Apoſtel berichtet,

die freilich das ἐγενόμην ἐν πνεύματι in V. 10 zur Voraussetzung hat. Wie wenig der Geist als eine hemmende Zwischenwand betrachtet werden darf, die Christus von dem unmittelbaren Wirken auf Erden ausschließt, daß zeigt auch die Geschichte der Bekehrung des Paulus, in der Christus sogar kommt ohne daß vorher die Grundlage des Heiligen Geistes gelegt worden. — Von welchem Kommen Christi ist die Rede? Nicht von dem am Ende der Tage. Denn dann hätte Christus die Seinen gar lange Waisen gelassen und der Trost wäre ein ziemlich kahler. Das Kommen hier soll nach V. 19 bald seinen Anfang nehmen, und auf das eschatologische Kommen paßt nicht das characteristische Merkmal: „die Welt siehet mich nicht", denn bei dem letzten Kommen werden vor ihm alle Völker versammelt seyn, Matth. 25, 32. Auch die Erscheinungen des Auferstandnen können nicht allein gemeint seyn. Denn Christus redet nicht von solchem, was wenigen Erwählten vorübergehend, sondern was allen seinen Gläubigen zu allen Zeiten und beständig zu Theil werden soll, vgl. besonders das μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν in V. 23, was auf die Erscheinungen des Auferstandnen nicht paßt, und überhaupt V. 21 und 23, die ihrem ganzen Inhalte nach nur mit dem größten Zwange auf die Erscheinungen des Auferstandenen beschränkt werden können, was um so mehr ins Licht tritt, wenn die so auffallend übereinstimmende Parallelst. Apoc. 3, 20 verglichen wird. Da steht der Herr vor der Thür bei jedem, welcher unter die Zahl der Seinen gehört und sein Kommen bezeichnet ein Verhältniß, welches durch das ganze diesseitige Daseyn der Gläubigen hindurchgeht „als der Himmel auf Erden und die Klarheit, welche die Nacht erleuchtet." Schon das: ich werde euch nicht Waisen lassen, hier wird durch die Erscheinungen des Auferstandenen allein nur sehr unvollständig erfüllt. Es weist auf eine bleibende Verbindung hin. Auf der andern Seite werden die Erscheinungen des Auferstandenen nicht ausgeschlossen werden dürfen. Wenn Jesus hier in V. 19 sagt: „noch ein wenig so siehet mich die Welt nicht mehr, ihr aber sehet mich," so denkt jeder zunächst an die Erscheinungen des Auferstandenen, um so mehr, da diese mit den Erscheinungen

des Auferstandenen werden aber um so r
werden können, da als Folge des Kommen
die Belebung seiner Jünger erscheint, d
risch mit der Auferstehung Christi zuerst ei
Auferstandne seinen Jüngern zuerst erschi
dem Tode der Muthlosigkeit und Verzweifl
Th. 2 S. 230. Man hat offenbar auf
Ansicht von der Auferstehung in Gegensat
That freundlich zusammenstimmt. Erstan
klärtem Leibe, so waren die Erscheinungen
Vorspiel des lebendigen Verkehres, in w
Matth. 18, 20 und 28, 20 bis ans End
Kirche steht, und was Apgsch. 1, 3 als
berichtet wird, trägt zugleich den Charact
ren Erfüllung durch alle Jahrhunderte h
erklärt es sich, daß Paulus in 1 Cor. 15,
Christi, welche ihm nach der Himmelfahr
gleiche Reihe stellt mit den Erscheinungen
der Himmelfahrt. — Wir haben hier das
der Stärke der Gläubigen im Kampfe mi
und Ausrüstung weit überlegenen Welt.
Verkehr mit dem Jesus, dem alle Gewalt
Erden gegeben ist und der sie die Welt t
erblicken läßt. Wenn die Mellen der Welt

Erden. Dieſen ſeinen hohen Ehrentitel wird Gott, was die Jünger und ſpeciell die Apoſtel betrifft, durch Chriſtum wahrmachen, bei dem er alle Schätze ſeiner Huld und Macht niedergelegt hat, und der ſchon in der Weiſſagung des A.T. als Ewigvater bezeichnet wird, Jeſ. 9, 6. Ihre Verwaiſtheit, ihre Verlaſſenheit, ihr Elend darf ſie nicht muthlos machen, muß ſie vielmehr mit hoher Freudigkeit erfüllen. Denn je größer ihre Verwaiſtheit, deſto ſicherer dürfen ſie ſich des Waiſenvaters getröſten. — Der Waiſenſtand der Apoſtel dauerte von dem Anfange der Paſſion an bis zu der Auferſtehung. Er iſt das Vorbild von Zuſtänden, welche in den Führungen der ganzen Kirche und der Einzelnen ſtets wiederkehren. Wenn dieſe Zuſtände eintreten, ſo iſt es „unſere Pflicht als Waiſen zu weinen mit unſerer Mutter, die Hände zu erheben zu unſerm Vater.“ (Quesnel.) Dann geht wie einſt an den Apoſteln, ſo auch an uns das Wort in Erfüllung: ich habe dich einen kleinen Augenblick verlaſſen und mit großem Erbarmen will ich dich ſammeln.

V. 19. „Noch ein Kleines, ſo ſiehet mich die Welt nicht mehr, ihr aber ſehet mich, denn ich lebe und ihr werdet leben.“ Daß die Welt, welche von dem Sehen Chriſti ausgeſchloſſen werden ſoll, zunächſt das ungläubige Judenvolk iſt, zeigt C. 7, 33, wo Jeſus zu den Juden ſpricht: „ich bin noch eine kleine Zeit bei euch, ihr werdet mich ſuchen und nicht finden.“ Chriſtum nicht ferner zu ſehen, das iſt der Gipfel alles Elendes, da in ihm der Quell aller wahren Freude iſt und da, wenn er geſchwunden, die göttlichen Gerichte von allen Seiten einbrechen. — Die Worte: denn ich lebe u. ſ. w. begründen die Verheißung, daß die Jünger Chriſtum ſehen werden. In dem Leben Chriſti iſt die Bürgſchaft gegeben für das Leben der Seinen. Die Bedingung dieſes Lebens aber iſt, daß ſie ihn ſehen. Chriſtum ſehen und leben hängt bei den Apoſteln unzertrennlich zuſammen, ſo gewiß als er der Mittelpunct ihres Daſeyns iſt. So lange ſie ihn nicht ſehen ſind ſie bei lebendigem Leibe todt. Das Leben Chriſti muß ſich an den Seinen auch noch weiter entfalten bis zur ſeligen Auferſtehung, vgl. 11, 25. Nach dem Zuſammenhange kann aber hier vorzugsweiſe nur das Leben gemeint ſeyn,

unter allen Umſtänden der Lebendige, und e
iſt die Bürgſchaft gegeben, daß er leben n
Seinen leben werden. Berleb. B.: „Leben
das Sterben aber ein fremder, der doch jet
fremde Stand kann nur ein vorübergehen
in C. 24, 5. 6 ſprechen die Engel zu den
ihr den Lebendigen bei den Todten? er iſt
iſt auferſtanden.“ Da iſt Chriſtus nicht d
— auf den paßt nicht das ἠγέρθη — ſo
allen Umſtänden lebende und eben darin, d
dige iſt, liegt der Grund ſeiner Auferſtehu
ſagt Petrus von Chriſto: ὃν ὁ θεὸς ἀνέσ
νας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν
αὐτοῦ. Die Unmöglichkeit beruht darauf
Lebendige iſt. Die ζωὴ ἀκατάλυτος, welc
7, 16 innewohnt, erhebt ihn über das G
der „Lebendige“ hat ſich Chriſtus nach
Ueberwindung des Todes bewährt. — B
iſt das Leben der Seinen die nothwendige
bendige iſt er zugleich der Leben ſpendende
bis er bei den Seinen den Tod in allen
vertrieben hat. Schon im A. T. wird G
bezeichnet zum Troſt für die dem Tode anh

Die erste Form dieses Sterbens ist die, daß sie ihn nicht ferner sehen.

V. 20. „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in dem Vater bin, und ihr in mir und ich in euch.“ Der Tag ist zunächst der Auferstehungstag, doch dieser als Anfang einer ganzen Zeitperiode, in der sich die Kundgebungen des Auferstandnen fortsetzen. Durch die Auferstehung und die damit verbundne Kundgebung an die Jünger wird der factische Beweis geliefert, daß Christus in dem Vater ist, daß er mit ihm in der innigsten Gemeinschaft steht, vgl. Röm. 1, 4. Die Jünger erkennen dies aus lebendiger thatsächlicher Erfahrung, daraus daß das Leben des Vaters sich an ihm offenbart. Ist durch die Auferstehung erwiesen, daß Christus in dem Vater ist, vgl. V. 10, so auch daß das Verhältniß der Jünger zu ihm kein erträumtes sondern ein reales, daß er wirklich das Leben ihrer Seele ist, vgl. Gal. 2, 20. Das kann er nur seyn und das muß er seyn, wenn er wirklich der wahrhaftige Gottessohn ist. Die Erkenntniß beruht aber auch, was das letztere betrifft, nicht auf einem bloßen Schlusse. Hand in Hand mit diesem geht, daß das Leben Christi sich bei der Auferstehung in die Seinen ergießt. Nur so kann eine wahrhaftige Erkenntniß entstehen, daß sie in ihm sind und er in ihnen. Luther: „Solche Kraft habe ich zuvor nicht in mir gehabt, denn ich mußte sowohl als die Anderen unter des Teufels Gewalt, des Todes Schrecken und Macht bleiben. Aber jetzt habe ich einen anderen Muth, den mir Christus gibt durch seinen Geist, daran ich spüre, daß er bei mir ist, daß ich kann alle der Welt, des Todes und Teufels Schrecken und Drohen verachten und dagegen fröhlich und freudig trotzen auf meinen Herrn, der droben bei dem Vater lebt und regiert.“

V. 21. „Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist es, der mich liebet, wer mich aber liebet, wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben und ihm mich offenbaren.“ Lampe bemerkt: „Der Ausdruck wird verändert. Früher hatte er die Jünger angeredet. Jetzt fährt er in der dritten Person zu reden fort, weil die Verheißung seiner Zukunft welche vorangeht, speciell seine Jünger betraf, diese aber alle Gläubigen

Folge der Kundgebung Gottes. Aber wenn die richtung des Gemüthes unablässig dahin gerich zu erfüllen. Einer lässigen und müssigen ſ ſtus nicht kundgeben. — Das καὶ τηρῶν haben näher, weiſt darauf hin, daß nich blos äußerliche gedächtnißmäßige Haben des Auf dieſes das ἔχων zu beziehen und anzun τηρῶν αὐτάς einen Zuſatz gebe, ſ. v. a. wer blos hat, ſondern ſie auch hält (Auguſt.: q et servat in vita), würde mit der Empha Sprachgebrauches kaum in Einklang ſtehe gleicht ſchon Grotius zu ἔχειν C. 5, 38, w digen und wahrhaftigen Haben des Wortes das blos äußerliche Haben nach tieferer B haben ſey, das lehrt Chriſtus ſelbſt Matth nicht hat, von dem wird auch genommen w Das ἐκεῖνος, der und kein Anderer, weiſt menſchliche Herz gern geneigt iſt ſich den T ßen Scheinliebe zu Chriſto zu überlaſſen, des Gefühles und der Phantaſie. — Die Li nur als die Grundlage der Liebe Chriſti in als die Grundlage ihrer Aeußerungsform, ſe welche die Fülle aller Seligkeit in ſich ſchlie das ewigen Lebens gewährt, welche in Beid

daß sie ihre Unwissenheit bekannten und durch Fragen um weitere Belehrung baten. Ihre Fragen bringen uns treffliche Frucht, weil sie Christo zu weiteren Erklärungen und Bekräftigungen Anlaß gaben." Nicht der Ischariot, das versteht sich eigentlich von selbst. Aber die Sorge für die Ehre des ächten Judas, dem die Namensgleichheit mit dem Verräther gewiß in hohem Grade schmerzlich war, erforderte daß auch dem flüchtigen Gedanken einer Vermengung beider gewehrt und ihr Gebiet in reinlicher Absonderung gehalten wurde. Matthäus vermeidet es in C. 10 ganz, den ächten Judas mit diesem Namen zu nennen, er führt den Apostel unter einem doppelten Beinamen ein, Lebbäus und Thaddäus und läßt den ersteren die Stelle des Eigennamens vertreten, vgl. Thl. 1 S. 418. Thaddäus, so nennt ihn auch Markus in C. 3, 18. Lucas bezeichnet ihn in Apgsch. 1, 13 als Judas Jakobi, zu einer Zeit als Judas Ischariot schon todt war, eine Verwechselung also eigentlich nicht mehr stattfinden konnte. Die Umnennung bei Matthäus und Markus und der Zusatz Ἰακώβου bei Lucas geht aus dem gleichen Grunde hervor, aus dem hier das: nicht der Ischariot. — Und was ist geschehen (Lachmann läßt καί weg, aber es ist hier nur aus demselben Grunde getilgt worden, aus dem die Weglassung auch in C. 9, 36 geflossen ist): es mußte nach seiner Meinung etwas ganz Besonderes eingetreten seyn, und zwar ein fataler Zwischenfall, daß Jesus seine Offenbarung auf seine Jünger beschränken und der Welt entziehen will. Die von den Propheten angekündigte Weltherrschaft Christi, und so manches frühere Wort Christi selbst, z. B. daß er Alle zu sich ziehen werde, C. 12, 32, daß Viele von Sonnenaufgang und von Sonnenuntergang kommen und mit Abraham, Isaac und Jacob zu Tische liegen werden in dem Reiche Gottes, schien sich damit nicht zu vertragen. Darauf wäre viel zu antworten gewesen, u. A. daß Jesus auf den unbedingten Sieg über die Welt nicht verzichtet, indem er sich ihr nicht offenbart, daß diese Ausschließung nur der Welt gilt, die in ihrem eignen Wesen beharren will, daß Christus die kräftigsten Mittel anwenden wird, sie aus diesem Wesen herauszuführen. Jesus aber beschränkt sich in der Antwort nur auf eins. Nach nachdrücklicher Wiederholung der

geschah, das die früheren Lage betrei
hat diese fatale Veränderung herbeigeführt.
nennt Stier die Aeußerung hier „das einzi
ausgegangene Wort.“ Sie steht im Zusam
Da sprechen die „Brüder“ Jesu zu ihm: ,
so offenbare dich der Welt.“ Gemeinsam
daß in der Mission Jesu nothwendig die
Welt gegeben sey, daß es nicht genüge, w
in der Stille seine Offenbarung erfahre. Di
Jesu nach dem Fleische können sich am
danken einer scheinbaren Winkelherrschaft fü
rede: Herr, aber zeigt Judas, daß er seine
Füßen niederlegt.

V. 23. „Jesus antwortete und sprach
mand mich liebt, so wird er mein Wort ha
wird ihn lieben und wir werden zu ihm k
bei ihm machen.“ Die Verheißung, die d
Seinen ertheilt hatte, erhält hier einen Zu
kommt, sondern mit ihm der Vater und
schwengliche Fülle alles Trostes, der reichst
mentanen Weggang Jesu des Menschenso
Christi und die Erfüllung seiner Gebote i
Individuen, sie ist auch für die Kirchen
auf die Theilnahme an dieser herrlichen H

gilt auch von der Kirche. Das μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν weist hin auf das: „ich wohne in eurer Mitte" des Gesetzes, 2 Mos. 25, 8. 29, 45. 46, vgl. Ez. 37, 27: „und meine Wohnung wird bei ihnen seyn." Der Anfang der wahrhaftigen Erfüllung dieser altteſt. Aussprüche war die Erscheinung Christi im Fleische, vgl. zu 1, 14, ihre endliche Erfüllung werden wir im neuen Jerusalem finden, hier haben wir die Mitte. In der Parallelst. Apoc. 3, 20 tritt die Beziehung auf das Hohelied bestimmter hervor, auf welche schon hier die zarte Innigkeit und der süße Liebeston hindeutet.

V. 24. „Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht, und das Wort, das ihr höret, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat." Der „hält meine Worte nicht", und deshalb kann der Vater ihn nicht lieben und wir können nicht zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Es ist also nichts geschehen, sondern die Welt excommunicirt sich selbst. Die Worte: und das Wort das ihr höret u. s. w. geben den Grund an, weshalb das nicht halten der Worte Christi so verhängnißvolle Folge haben muß. Geht das Wort Christi auf den Vater zurück, so treten alle die Aussprüche des A. T. in Kraft, in denen die Haltung der Gebote Gottes als die Bedingung der Gemeinschaft mit ihm hingestellt wird, von 1 Mos. 18, 19 an. Vgl. bes. 3 Mos. 26, 3: „Wenn ihr in meinen Satzungen wandelt und meine Gebote bewahret und sie thut. V. 11: So gebe ich meine Wohnung in eure Mitte und meine Seele soll euch nicht verschmähen. V. 12: Und ich wandle in eurer Mitte und werde euer Gott und ihr werdet mein Volk." 5 Mos. 7, 12 f. 28, 1. 15. Auch die Beziehung auf diese Grundst. des A. T. zeigt, daß wir über der Beziehung auf den Einzelnen die auf das Ganze der religiösen Gemeinschaften nicht außer Acht lassen dürfen. In demselben Maaße als sie von dem Eifer erfüllt sind, dem Worte Christi nachzuleben, liebt sie der Vater und macht Wohnung bei ihnen. Wo dieser Eifer erstirbt, da zieht mit Christo der Vater sich zurück und läßt nichts als eitel Finsterniß hinter sich. Das haben die Juden erfahren müssen, auf welche sich das Wort Christi zunächst bezieht, vgl. 15, 20.

Wie konnten diejenigen als Lehrer auftrete
mente der christlichen Lehre klar und ich
überall auf Dunkelheiten und ungelöste
16, 25. Sie mußten wohl mit Jeremias
siehe ich weiß nicht zu reden, denn ich b
nun weist sie darauf hin, daß sein Wegg
fürchteten das Ende seiner Lehrthätigkeit u
er ihnen in der Sendung des Heiligen
Ersatz für dieselbe gewähren wird.

V. 25. „Dieses habe ich zu euch ge
weile. V. 26. Der Fürsprecher aber, der
der Vater senden wird in meinem Namen,
lehren und euch erinnern an alles, was
Worte: dies habe ich zu euch geredet, w
die Rede Christi ihrem Ende entgegengeh
zunächst nicht auf das Ganze der Reden C
öffentlichen Lehramtes, sondern auf die vor
Doch repräsentirt dieser einzelne Theil da
letzten Rede Christi war ebenso wie in alle
gern vieles dunkel geblieben, die Jünger
befriedigt, überall Lücken in der Erkenntniß
gesichte der Bedenken, die sich daraus erge
seinen Trost aus. — Die Verheißung bi

Identität des Helfers in beiden Nöthen hinzuweiſen, ſ. v. a. derſelbe, den ich euch früher ſchon als Fürſprecher in dem Proceſſe mit der Welt verheißen. Man wird nicht annehmen dürfen, daß der urſprüngliche Begriff eines Fürſprechers vor Gericht ſich hier zu dem eines ſolchen erweitert, der unter ſchwierigen Umſtänden für einen andern ſpricht. Denn es wird hier zunächſt den Jüngern nicht ein Beiſtand in ihrem Lehramte verheißen, ein ſolcher, der für ſie zu Andern ſpricht, ſondern ein ſolcher, der ihrer eignen Unwiſſenheit abhilft. Zu der Annahme aber, daß der Begriff eines Fürſprechers hier in den allgemeinſten eines Beiſtandes und Helfers abgeſchwächt werde, liegt kein Grund vor. Nie kommt der Paraklet ſo vor. In C. 16, 7, wo er wiederkehrt, iſt er ebenſo wie in C. 14, 16 der Fürſprecher in dem Proceſſe gegen die Welt. Und in C. 16, 13, wo unſere Verheißung wiederkehrt und weiter ausgeführt wird, iſt nicht des Parakletes gedacht, ſondern nur des Geiſtes der Wahrheit. Das zeigt recht deutlich, daß der Paraklet hier nur die Brücke zu V. 16 ſchlagen ſoll, darauf hinweiſen, daß der Heilige Geiſt eine ihnen ſchon aus früherem bekannte Perſon iſt. Wenn man dies verkennt, ſo tilgt man aus dem Begriffe des Paraklet alles Characteriſtiſche. — „Der Heilige Geiſt", vgl. zu C. 7, 39. — „In meinem Namen", das weiſt darauf hin, daß die Sendung des Heiligen Geiſtes die geſchichtliche Perſönlichkeit Chriſti zur Grundlage hat, vgl. zu V. 14, alles, deſſen man gedenkt, wenn man den Namen Chriſtus hört, was er auf Erden gethan und gelitten, welches letztere, die von Chriſto durch Leiden und Tod vollbrachte Verſöhnung die Hauptſache iſt, vgl. zu 7, 39. Ehe Chriſtus ſich durch Leiden und Tod einen herrlichen Namen gemacht hatte, konnte der Heilige Geiſt nicht geſandt werden. — Wir haben hier Vater, Sohn und Geiſt bei einander, wie in Matth. 28, 19, wo der Hand in Hand mit der Perſönlichkeit gehende Name dem Heiligen Geiſte nicht minder beigelegt wird wie dem Vater und dem Sohne. Die Sendung vom Vater wird dem Heiligen Geiſte hier ebenſo beigelegt, wie in V. 24 Chriſto. — Daß das lehren nicht etwa durch das folgende erinnern erklärt wird, wie mehrere ältere Ausleger im polemiſchen

konnte, weil sie unfähig waren es zu trag
des Lehrens auf das Erinnern würde a
heiligen Schriften des N. T. vorliegend
Der Lehrgehalt der apostolischen Briefe un
durchaus nicht blos auf die Reden zurück
Christus während seines Erdenlebens hiel
und Grundlagen dafür bis ins Einzelnste
enthalten sind. Das aber versteht sich vo
rende Thätigkeit nicht mit der erinnernden
kann, ebenso, daß die Verheißung hier
gegeben wird, durch deren Vermittlung d
Belehrungen der Kirche aller Zeiten ertheil
Heilige Geist seine lehrende Thätigkeit in
sie beschränkt sich darauf immer tiefer in
einzuführen, was Christus und die Apostel
die Verheißung hier zunächst und hauptsä
angeht, an die sie unmittelbar gerichtet
zweite Glied derselben. Die erinnernd
ligen Geistes kann nur bei solchen stattfi
gleiter Jesu während seines Erdenlebens
lehrende Thätigkeit aber geht mit der erinn
Daß das διδάξει πάντα in der Hauptsach
des Canons abgeschlossen ist, darauf führt

das Heilmittel für unsere Unwissenheit, um so mehr da wir im Vertrauen auf die hier zunächst den Aposteln gegebene Verheißung gewiß seyn dürfen, daß wir in Bezug auf ihr Verständniß nicht uns selbst überlassen sind, daß der Heilige Geist seine lehrende Thätigkeit in der Auslegung derselben fortsetzen wird. Das ist die fortdauernde Prärogative der Kirche vor der Welt, die der natürlichen Unwissenheit des Menschen überlassen in den höchsten Problemen überall im Finstern tappt, trotz aller gerühmten Fortschritte der Wissenschaft. — Das erinnern ist natürlich kein rein äußerliches, sondern ein solches, welches zugleich das tiefere Verständniß aufschließt. Mit Recht bemerkt Bengel, ein Document der Erfüllung dieser Verheißung haben wir an den von Johannes so treu wiedergegebenen letzten Reden des Herrn.

In V. 27 der siebente und letzte Trost, die Verheißung des Friedens. Feinde ringsum, Schafe inmitten der Wölfe, das war die Situation der Jünger bei dem Weggange Christi. Dennoch garantirt Christus ihnen, und in ihnen der Kirche aller Zeiten den Frieden. Das ist auf den ersten Anblick und für das Urtheil der fleischlichen Vernunft eine absurde Verheißung, und dennoch hat sie Realität und die Erfahrung dient ihr zur Bewährung.

„Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch wie die Welt gibt. Nicht erschrecke euer Herz und nicht zage es.“ Der Friede ist der Zustand eines solchen, der von Feinden nicht beschädigt wird. Man darf an die Stelle des Friedens nicht das Wohlergehen setzen. Schon das Hebr. שלום von שלם unversehrt seyn, bezeichnet den Zustand eines solchen, der unbeschädigt ist durch die feindlichen Potenzen, von denen seit 1 Mos. 3 das menschliche Leben auf allen Seiten umgeben ist: „mit Erbsünd, Schwachheit, Noth und Tod beladen.“ εἰρήνη aber hat nie auch nur scheinbar eine andere Bedeutung als die des Friedens, die ihm auch nach seiner Abstammung zukommt. Den Gegensatz der εἰρήνη bildet nach C. 16, 33 die θλῖψις, die Bedrängniß. — ἀφίημι wie hier von demjenigen, was einer beim Scheiden hinterläßt, Matth. 22, 25. Christus

gab ihnen vielmehr noch von seinem Frie
den, den die Jünger unabhängig von Sh
sieht, daß nicht steht: euren Frieden, wa
nothwendig wäre. — Die schwersten An
Aposteln bevor, aber dennoch befanden
dem Zustande des Friedens. Denn 1. sie
in den Besitz des ewigen Lebens gesetzt un
konnte keine feindliche Macht ihnen rau
Bedrängung war nur nach äußerlicher
für die Empfindung des Fleisches eine St
Wahrheit war sie eine Förderung auf d
eine Zubereitung für das ewige Leben,
Während der Trübsal war auch der Herr
nahe und ließ mehr denn sonst sein Wor
wir werden zu ihm kommen und Wohn
Hatten sie viel Bekümmerniß in ihrem Herze
Tröstungen ihre Seele. 3. Bedrängniß,
lagen trugen auch auf diese Erde gesehen
Character. Der endliche Sieg war ihnen
und in der zuversichtlichen Erwartung diese
die momentane Niederlage nicht so sehr zu
dem Tode Christi schien der Friede der
fährdet zu seyn. vgl. Luc. 24. 17 Aber we

r Vollendung des Reiches Gottes an. — Daß die Verheißung
3 Friedens grade am Ende ſteht, bezieht ſich wahrſcheinlich
rauf, daß man beim Abſchiede den Friedenswunſch auszuſpre-
n pflegte, vgl. 1 Sam. 1, 17. 20, 42. 2 Sam. 15, 9. An
: Stelle des ohnmächtigen Wunſches tritt bei Chriſto die heils-
iftige Verheißung. Der Einwand, Chriſtus gehe jetzt noch
ht von den Jüngern fort ſondern ſie gehen mit ihm, trifft
ht. Man nimmt eben mehrfach Abſchied. Hier geſchieht dies
m Schluſſe der letzten und höchſten Feier, zu Ende des letzten
ulichen Zuſammenſeyns, vor dem Aufbruche zum Kampfe mit
n Fürſten dieſer Welt.

„Nicht gebe ich euch wie die Welt gibt.“ Nach der gang-
ren Erklärung ſoll Chriſtus ſagen, entweder ich gebe euch nicht
ieden, oder ich gebe euch überhaupt nicht Güter in der Weiſe
e die Welt ſie gibt, bloßen Scheinfrieden oder bloße Schein-
ter. Aber der Gedanke wäre dann ſehr unvollkommen aus-
drückt. Daß der Friede der Welt ein bloßer Scheinfriede iſt
er eine leere Redensart, oder ihre Güter bloße Scheingüter
d, muß auf eigne Hand hinzugedacht werden. Auch der Ge-
nſatz des Friedens Chriſti als des wahrhaftigen liegt nicht klar
r. Was aber die Hauptſache iſt, die Welt mit ihrem Principe
r Selbſtſucht liebt es überhaupt nicht Güter zu geben, auch
r Scheinfrieden, Scheingüter. Namentlich im Verhältniß zu
n Jüngern, die doch hier zunächſt in Betracht kommen, iſt die
elt als offenbar feindlich zu denken. Den Schlüſſel zu dem
htigen Verſtändniß gibt das: in der Welt habt ihr Bedräng-
ȝ, in der Parallelſt. C. 16, 33, die um ſo näher liegt, da wir
rt den letzten Abſchluß der Rede Chriſti an die Jünger haben,
e hier den vorläufigen. Die Bedrängniß, die θλῖψις, das iſt
: Gabe der Welt im Verhältniß zu den Jüngern Chriſti.
eſſeres hat ſie nicht für ſie. Es ſcheint oft, daß Chriſtus auch
chts Beſſeres für ſie hätte, indem er ſie ohne Hülfe den Be-
ängungen der Welt preisgibt. Das iſt der eigentliche Stachel
s Schmerzes, das iſt die Anfechtung, der ſchon der Täufer
terlag. Aber in Wahrheit verhält es ſich anders. Wie die
elt ihnen Trübſal gibt, ſo gibt er ihnen Frieden, es kommt

die sie ihnen billig geben sollte. Solche
kommt schon im A. T. vielfach vor, z
„schenket ihr dem Herrn solches, ihr Vol
1 Sam. 24, 18, wo Saul zu David s
Gute geschenkt und ich habe dir das Bö
ich dir ebenfalls Gutes hätte schenken soll
eine böse Gabe dargebracht, vgl. meine
5. — Die Wiederkehr des μὴ ταρασσέ
schluß der Trostgründe.

Nachdem der Herr die Seinen so kr
getröstet hat, darf er wagen auszuspre
über dasjenige freuen sollten, was für
Betrübniß gewesen war.

V. 28. „Ihr habt gehört, daß i
hinweg und komme zu euch. Wenn ihr
ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe
größer als ich.“ Christus stellt seinen A
Gegenstand der Freude für die Jünger
Liebe zu ihm dar, aber was zu seiner E
zu ihrem Heile, das setzt ihn in den St
heißungen zu erfüllen, welche er ihnen in
Daß er zunächst diese Seite hervorhebt,
sicht auf die Meinung der Jünger, daß

die Beziehung auf das Heil der Jünger im Hintergrunde steht, so gehört es zur Sache. Durch den Weggang Christi zum Vater, welcher größer ist als er, kann er seine Verheißung der Wiederkunft erfüllen. Diese Wiederkunft, bei der er seinen Jüngern weit Größeres gewähren wird, als früher während seines Erdenlebens, ist eine Folge seiner Aufnahme in die Herrlichkeit des Vaters. Daß das eigne Interesse der Jünger im Hintergrunde steht und mit dem Christi Hand in Hand geht, zeigt auch die Beziehung in der das: ihr werdet euch freuen, auf das: euer Herz erschrecke nicht und nicht bange es, in V. 27 steht. Da handelt es sich um die Sorge wegen der eignen Gefahr. So muß auch die entgegenstehende Freude sich auf das eigne Heil beziehen. Mit vollem Rechte also bemerkt Quesnel: „Die Interessen Jesu Christi sollen uns theurer seyn als die unsrigen. Aber wir können die seinen nicht suchen ohne zugleich auch die unsrigen zu finden." — Christus verlangt nicht von den Jüngern, daß sie sich freuen sollen. Er weiß, daß dazu ihre Liebe noch nicht verklärt genug ist. Aber wenn er ihnen sagt, daß sie sich eigentlich freuen sollten, so mußte doch das erreicht werden, daß ihr Schmerz gemildert wurde. Er verlangt auch von uns nicht gleich, daß wir uns freuen sollen, wenn uns das Liebste genommen wird. Er läßt der Natur ihr Recht, er hat Mitleid mit unserer Schwachheit, die mit den besten Seiten unseres Wesens zusammenhängt. Es ist die gesunde Entwickelung der Liebe, daß sie erst mit irdischen Beimischungen behaftet ist und erst nach und nach zur reinen Himmelsflamme sich verklärt. — In gewissem Sinne kann jeder der im Herrn stirbt, zu den Seinen sagen, was Christus hier zu den Jüngern. Jeder Gläubige geht bei seinem Abscheiden zu seinem Heilande und also zu der Herrlichkeit des Vaters *). — Daß der Vater größer ist als Jesus läßt nur dann seinen Weggang zum Vater erfreulich erscheinen, wenn Christus durch denselben in die Gemeinschaft der Herrlichkeit des Vaters aufgenommen wird, vgl. C. 17, 5. S.

*) Schon Cyprian sagt: dixit dominus: si me dilexissetis gauderetis quoniam vado ad Patrem, docens et ostendens, cum cari, quos diligimus de saeculo exeunt, gaudendum potius esse quam dolendum.

v. a.: denn wenn ich beim Vater bin, so werde ich größer seyn als ich jetzt bin. Daraus erhellt, daß Christus hier nicht nach seinem ursprünglichen Wesen dem Vater entgegengestellt wird, auch nicht nach seiner menschlichen Natur im Allgemeinen, denn diese wurde mit zur Rechten des Vaters erhöht, hier aber ist von einem Stande die Rede, welcher durch den Hingang zum Vater abgelegt wird, sondern nach seiner ganzen empirischen Persönlichkeit, der ins Fleisch gekommene, in Knechtsgestalt erschienene Christus wie er damals leibte und lebte. Die Arianer hatten so wenig Recht diese Stelle in ihrem Interesse zu gebrauchen, daß vielmehr die hier gelehrte Aufnahme Christi in die volle Herrlichkeit des Vaters zur Widerlegung ihrer Irrlehre dient. Die Gleichheit der Herrlichkeit hat die Gleichheit des Wesens zur Voraussetzung. Nach Lücke soll das Wort: denn der Vater ist größer als ich, nicht „das vorübergehende menschliche Bewußtseyn des Erlösers in seiner irdischen Niedrigkeit ausdrücken", sondern „das wesentliche unauflösliche Bewußtseyn seiner Unterordnung unter den Vater." Aber darin machte ja das Gehen zum Vater keinen Unterschied. Nur ein solches Größerseyn des Vaters kann gemeint seyn, was mit dem Gehen Christi zum Vater ein Ende nahm. Erklärungen wie die „Gott kann euch besser schützen wie meine irdische Gegenwart" oder „der Vater ist ein mächtigerer Schutz" scheitern daran, daß das Gehen zum Vater zunächst als ein erfreuliches Ereigniß für Christum selbst dargestellt wird, wie das: wenn ihr mich liebtet, dies deutlich zeigt, wonach die Jünger sich zunächst um Christi willen über seinen Weggang zum Vater freuen sollen *).

*) Wir heben noch einige treffende Aeußerungen älterer Ausl. aus. Augustinus: haec est forma servi, in qua Dei filius minor est, non Patre solo, sed etiam Spiritu Sancto: neque id tantum sed etiam se ipso: quia idem ipse in forma Dei major est se ipso. — Unum sunt (10, 30) secundum id quod Deus erat verbum: major est Pater, secundum id quod Verbum caro factum est. — Infidelis, ingrate, ideone minuis tu eum, qui fecit te, quia dicit ille quid factus sit propter te? Aequalis enim Patri filius, per quem factus est homo, ut minor esset Patre factus est homo: quod nisi fieret, quid esset homo. Luther: „Zum Vater gehen heißt des Vaters Reich einnehmen, da er dem Vater gleich wird und in derselben Ma-

V. 29. „Und jetzt habe ich es euch gesagt ehe es geschieht, auf daß, wenn es geschehen ist, ihr glaubet." Vgl. 13, 19. Das: ich habe es gesagt, bezieht sich auf das Weggehen Christi und sein Wiederkommen zu den Seinen, wie es mit der Auferstehung seinen herrlichen Anfang nahm. Gleichbedeutend mit dem ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς ist das πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα. Denn das Gehen Christi zum Vater muß sich in der Auferstehung und Verherrlichung kundgeben. Die Vorhersagung bezieht sich also auf das Leiden Christi und sein Eingehen in seine Herrlichkeit, Luc. 24, 26.

Nachdem Jesus seine Jünger gestärkt hat, indem er selbst thut, was er Petrus auffordert nach seinem Hingange zu thun, στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου, Lc. 22, 32, kann er sie auffordern mit ihm der Entscheidung entgegenzugehen.

V. 30. „Ich werde nicht mehr Vieles mit euch reden, denn es kommt der Fürst der Welt, und er hat Nichts an mir. V. 31. Aber auf daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe und wie mir der Vater aufgetragen hat also thue: stehet auf, lasset uns von hinnen gehen." In Bezug auf den Fürsten der Welt vgl. zu 12, 31. „So oft wir diesen Namen hören — sagt Calvin — sollen wir uns schämen unseres elenden Loses.

---

jestät erkannt und geehrt. Darum gehe ich dahin, spricht er, da ich größer werde seyn, denn ich jetzt bin, nämlich zum Vater. Denn das Reich, so ich einnehmen soll zur Rechten des Vaters, ist über Alles, und ist besser, daß ich aus der Kleinheit und Schwachheit trete in die Gewalt und Herrschaft, darin der Vater ist und regieret in der allmächtigen Majestät. — Also geht er aus dem engen Nothstall in den weiten Himmel, aus diesem Kerker in sein großes und herrliches Reich, da er viel größer ist denn zuvor. Zuvor war er ein armer, elender, leidender Christus; jetzt aber bei dem Vater ist er ein großer, herrlicher, lebendiger, allmächtiger Herr über alle Creaturen. — Er bleibt in seinem Wesen dem Vater gleich, ewiger Gott, und hat sich doch also herabgelassen auf Erden in das allerschwächste und geringste Dienstamt für uns und ist in den Tod gegangen, aber durch denselben Gang den Tod überwunden, und uns mit sich hinaufgezogen, da sein Reich des Vaters Reich ist und wiederum, des Vaters sein ist." Anton: „Nach V. 12 sollen selbst die Jünger größer werden als Christus in dem jetzigen Zustand." Bengel: Ante ipsam profectionem minor fuerat etiam angelis, Hebr. 2, 9, post profectionem major se ipso, v. 12, patri par, 17, 5.

Denn wie sehr auch die Menschen sich aufblähen mögen, sie sind des Teufels Sclaven bis sie durch Christi Geist wiedergeboren werden." Diejenigen, welche sich des freien Geistes rühmen, die Freigeister und Freimaurer, sind in einer großen Thorheit befangen. Es steht bei ihnen zu sprechen: „wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche", aber damit werden sie nicht frei, sondern sie fallen vielmehr der schmählichsten Knechtschaft anheim. „Wenn die Leute der Welt — sagt Quesnel — ihren Leidenschaften folgen, so meinen sie ihren Willen zu thun, aber in Wahrheit gehorchen sie nur nach der einen Seite dem Willen des Fürsten dieser Welt, dessen Wünsche und Pläne sie erfüllen, und von der andern Seite dienen sie durch die Anordnung Gottes seinen Plänen und thun seinen Willen, welcher dem seiner Creaturen stets überlegen ist." Der Satan gab sich nie mehr als Fürsten dieser Welt zu erkennen als eben jetzt, da er Juden und Heiden zum Kampfe gegen den Sohn Gottes in Bewegung setzte. — Judas ist eben im Anzuge mit der Schaar, vgl. C. 18, 3. Jesus aber leitet uns an, den verborgenen Hintergrund der Erscheinungen dieses Lebens zu erkennen, bei deren Außenseite die Welt in trauriger Oberflächlichkeit stehen bleibt. Vor seinem geistigen Tiefblick verschwindet Judas, verschwinden die Römischen Soldaten, verschwinden die Diener der Hohenpriester und Pharisäer und es bleibt nur Einer übrig, dem sie mit ihren Oberen als arme bewußtlose Werkzeuge dienen, der Fürst dieser Welt, der ihre Gedanken und ihre Arme in Bewegung setzt. Solche Betrachtungsweise läßt auf der einen Seite den ganzen Ernst des Kampfes erkennen und fordert auf, die volle Waffenrüstung Gottes zu ergreifen, da hier mit eigner Kraft gar nichts gethan ist, vgl. Ephes. 6, 11. 12, auf der andern Seite ist sie aber auch tröstlich, denn wo der Satan auf dem Plane ist, da muß auch Gott auf dem Plane seyn. — Auf den Satan führt Jesus auch Luc. 22, 53 zurück, was die Jüdischen Oberen gegen ihn mit scheinbarem Erfolge unternehmen. Es ruht darauf, daß der Finsterniß Macht gegeben ist. Ebenso hatte er schon in C. 8, 44 den Satan als den eigentlichen Urheber der Anschläge der Juden bezeichnet. Den Ver-

räther hatte er dem Satan in C. 6, 70 zugewiesen. Wir werden aber nicht bei dem Erscheinen des Satans in seinen Werkzeugen stehen bleiben dürfen. Daß Jesus es auch unmittelbar mit ihm zu thun hat, darauf führt der Parallelismus der Versuchung zu Anfang des Lehramtes Christi, darauf auch Apoc. 12, 7—9, wo Christus direkt mit dem Satan und seinen Engeln streitet. Bei dem Kampfe Jesu in Gethsemane, welcher dem Erscheinen des Satans in seinen Werkzeugen voranging, werden wir uns den Satan schon als geschäftig zu denken haben. Da trat er an Christum, wie einst im Anfange, als Versucher heran. — Hier kämpft der Fürst dieser Welt und Christus, in der Parallelst. der Apocalypse C. 12, 7—9 kämpfen Michael und der Drache. Das sind nur andere Namen für dieselben Personen. Was zu jener Stelle bemerkt wurde: „Michael und der Satan, das sind die eigentlichen Factoren der Weltgeschichte. Alles Andere, so breit es sich auch machen mag, so sehr es die Augen der kurzsichtigen Welt auf sich zieht, ist nur Beiwerk und Werkzeug", das gilt genau auch zu dieser. Die Verdunkelung der wahrhaften Natur dieses Kampfes, das ist die größte Gefahr. Das geistliche Auge der Gläubigen muß offen bleiben, damit es den eigentlichen Gegner zu erkennen vermag.

„Er hat (zwar) nichts an mir" — οὐκ steht nicht überflüssig, die Verdoppelung der Negation dient zur Verstärkung, gar nichts —: das erhält seine nähere Bestimmung aus dem ἄρχων, daraus, daß der Satan der Regent dieser Welt genannt wird. Das Haben ist hienach das des Herrschers und Besitzers und das ἐν ἐμοί bezeichnet das Gebiet des Besitzens. Durch die Beziehung auf ἄρχων τοῦ κόσμου ist das bloße ἔχειν s. v. a. ἔχειν ἐξουσίαν in C. 19, 11. Christus ist seiner Herrschaft ganz entzogen, weil er nicht aus dieser Welt ist, die seit dem Sündenfall der Herrschaft des Satans unterworfen ist und somit durch ein gerechtes Gericht seinen Anläufen ausgesetzt, vgl. zu 12, 31. Sich dem Satan stellen zu müssen, das ist an sich nur das traurige Loos der Adamskinder, über die Christus nach seinem göttlichen Wesen erhaben ist. Aber im Gehorsam gegen Gott und das von ihm aufgetragene Werk der Erlösung, welches er-

ſeyn treten, ſind in Kriege der Sünde
Eine, der ſich dem Satan freiwillig ſtel
für alle die gebrochen, welche durch de
werden. Das: er hat gar nichts an
die Sündenfreiheit hin. Aber dieſe h
ausſetzung. Ein ſündloſer Menſch iſt e
Adam nach 1. Moſ. 5, 3 nach ſeinem
erzeugte. — Mit Unrecht bemerkte Lü
der Satan keine Macht über Chriſtum
die Welt überwunden hat und ſchon ver
kann kein anderer ſeyn, als der, daß C
iſt, bei ihm alſo das nicht vorhanden,
über die Welt gibt. Iſt dies die Sün
bedingte Erhabenheit über die Sünd
ἀμίαντος κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρ
dadurch ganz ausgeſchloſſen iſt von der
und ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν, der Gr
nichts an ihm hat. — Chriſtus mach
mir, geltend als Proteſt gegen die r
man daraus ziehen könnte, daß er ſi
ſcheinbar ſeiner Gewalt unterliegt. Li
ches leide thue ich nicht darum, als w
ſtark genug, den ich oft ausgewieſen und
non sui culpa sed amoris exuberantia

Nur nach dieſer Seite kommt die Welt hier in Betracht. Die Welt umfaßt alle Adamskinder, alle ſind von Natur Kinder des Zornes, Epheſ. 2, 3. Aber dennoch findet ſich ein großer Unterſchied vor. Es gibt eine Welt, die ſich ziehen läßt, 6, 44. 12, 32, die ihrem Fürſten nicht mit Freuden dient, ſondern ſich ſehnt von ſeiner Herrſchaft frei zu werden. Nach dieſer Seite und nur nach ihr kommt die Welt hier in Betracht. Nur die Welt nach ihrer empfänglichen Seite, nicht die verſtockte zur Erkenntniß zu bringen kann der Zweck des Handelns Chriſti ſeyn.

Der eigentliche Grund, daß Jeſus ſich mit dem Satan einläßt, iſt ſeine Liebe zum Vater und zu dem von ihm übertragenen Berufe. Der Vater hat ihm dies Werk aufgetragen aus Liebe zur Welt, vgl. zu 3, 16, und dies Motiv des Vaters iſt dem Sohne kein fremdes. Aber zunächſt vollbringt er das Erlöſungswerk aus Liebe zum Vater. Daß er ſich aber in dieſer beſonderen Weiſe mit dem Satan einläßt, in dieſer ſo zu ſagen dramatiſchen Form, daß die Kirche eine Leidens*geſchichte* des Herrn erhalten hat, mit allen ihren rührenden und das Herz aufs tiefſte ergreifenden Momenten, daß ſie eine Paſſionszeit feiern kann, das iſt geſchehen, „damit die Welt erkenne“ u. ſ. w. damit ihr das eigentlich treibende Motiv zur *Anſchauung* gebracht werde.

Das ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν, vor dem kein Punctum zu ſetzen, ſondern ein Comma, enthält in der Form der Aufforderung an die Jünger, was geſchehen ſoll, damit die Welt erkenne, ſ. v. a.: ſo will ich mit euch mich aufmachen, damit ich dem Angriffe des Fürſten der Welt begegne. ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με, ſo ſpricht Jeſus nach Matth. 26, 46 in Gethſemane unmittelbar vor der Ankunft des Judas. Er wiederholt abſichtlich das ἐγ. ἀγ. da der Kampf unmittelbar bevorſteht. Zu dem ἔγειρεσθε bemerkt Auguſtinus: discumbens discumbentibus loquebatur. ἐγείρεσθαι bedeutet auch in Matth. 26 aufſtehen im Gegenſatze gegen das Schlafen und Ausruhen.

zu einander, einem zu [illegible]

Der Herr gibt zuerſt den Seinen die erſte Tafel des Decalogs: Du ſollſt Gott u. ſ. w. Das geſtaltet ſich unter bote des Bleibens in Chriſto. Da di und des Sohnes ſich vollkommen decke Seinen nicht in einem beſonderen Abſchn zum Vater orientiren. Wie ſie zu ihm Vater. Bleiben ſie in ihm, ſo bleiben ſi wendet er ſich in C. 15, 12—17 zu Gebot: du ſollſt deinen Nächſten lieben ſich in dem Reiche Chriſti als das der Nachdem der Herr die Seinen in Bezu ihm als dem Haupte orientirt hat und hältniß zu einander (Auguſtinus: In hi caritatis tota lex pendet et prophetae er ihnen in C. 15, 18—16, 11 das klar, was ſie von ihr zu erwarten ha ihnen gegen den Haß der Welt gegeben

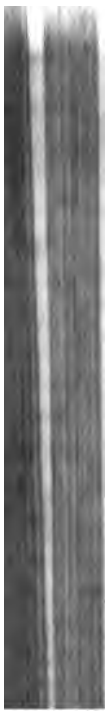
Die Abſchnitte ſind gegeneinander gegen den zweiten durch die Schlußform gegen den dritten durch die Schlußform letztere ſondert ſich von dem Folgende Stichwort Welt, welches zu Anfang

(μείνῃ in V. 11 ist falsche Lesart); daß in V. 12—17, welche sich ganz um die Liebe bewegen, der Bezeichnungen der Liebe grade sieben sind, die sieben, wie gewöhnlich getheilt durch die 4 und 3: ἀγαπᾶτε. ἠγάπησα. ἀγάπην. ἀγαπᾶτε — φίλων. φίλοι. φίλους; daß in dem dritten Abschnitte ebenso κόσμος siebenfach wiederkehrt, die sieben getheilt durch die 5 des Anfanges und die 2 des Schlusses, eine Theilung, die auch sonst neben der durch die 3 und 4 vorkommt. An Zufall wird man um so weniger denken können, da dieselben Zahlen so vielfach nicht blos in dem Evangelium und der Apocalypse des Johannes, sondern auch in den Reden des Herrn in den ersten Evangelien vorkommen. Man denke nur an die Bitten des Vaterunser, die Seligkeiten, die 7 Worte Christi am Kreuze.

V. 1. „Ich bin der wahrhaftige Weinstock und mein Vater ist der Landmann." In V. 1 und 2 wird das Verhältniß in seinen allgemeinen Umrissen dargelegt, von V. 3 an in specieller Beziehung auf die Jünger. Auf Mangel an Verständniß dieser Gliederung beruht die Bemerkung De Wette's, der Gedanke, daß die Reben fruchtbar seyn sollen, dränge sich in V. 2 zu früh hervor, der natürlichen Ordnung nach folge V. 5. Den sachlichen Gehalt des Bildes vom Weinstock gibt Calvin richtig also an: „Er lehrt, daß der Lebenssaft allein von Ihm ausfließe, woraus folgt, daß die Natur der Menschen unfruchtbar ist und alles Guten bar." Ebenso J. Gerhard: „Er wollte durch dies Bild seine allerengste Gemeinschaft mit seinen Jüngern und allen an ihn Gläubigen bezeichnen." Wenn Christus sich als den wahren Weinstock bezeichnet, so weist er damit auf das Vorhandenseyn falscher Weinstöcke hin. Dies können nun entweder die natürlichen Weinstöcke seyn, wie Meyer u. A. bemerken, „Christus bezeichne sich als die Realität der Idee, die sich im natürlichen Weinstocke nur abbildlich darstelle, das materielle Gewächs der Erde sey nicht der eigentliche Weinstock, sondern nur sein Schattenbild", oder der falsche Weinstock ist eine geistige Potenz, die Leben verspricht aber nicht gewährt, wie Beza bemerkt: „er nennt den wahren Weinstock den, welcher allein jenes belebende Leben in sich hat und allein bestimmt ist es mitzutheilen, im Gegen-

[illegible] für Christus [illegible]
haftige Licht, so wird Christus in C
Gegensatze gegen das natürliche Licht, sen
wie Johannes der Täufer, unvollkomm
wahrhaftige Brot ist Christus in C. 6,
gegen das ordinäre Brot, sondern gegen
(= der wahrhaftige) Hirt, so bezeichnet
nicht im Gegensatze gegen die ordinär
die schlechten Oberen und Leiter des V
sichtbare Welt hat nach der Anschauung
tung in sich und sie darf nicht zu ein
herabgesetzt werden. Daß die Vergleich
Weinstock geht, daran können wir um
schon im A. T. vielfach Israel als
es dort nach seiner Bestimmung als ei
erscheint und seiner traurigen Entartun
Ersatzes bedarf. Dieser ist in Christ
Weinstock, das ist der Grundgedanke
entarteten Israel heißt es in 5 Mos. 3
Rebe Sodoms ist ihre Rebe und von
ihre Beeren sind Giftbeeren, bittere Tra
sagt in C. 10, 1: „Ein ausgebreitet
Frucht setzte er ihm, da seiner Frucht v
Altäre“ u. s. w. Nach Jes. 5, 2. 4 b

berge in Jes. 5, ist Jerem. 2, 21: „Und ich habe dich gepflanzt als Edelreben, lauter wahrhaftigen Samen, und wie wardst du gewandelt mir in entartete Reben eines fremden Weinstockes?“ LXX: ἐγὼ δὲ ἐφύτευσά σε ἄμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν, πῶς ἐστράφης εἰς πικρίαν ἡ ἄμπελος ἡ ἀλλοτρία. Da haben wir denselben Gegensatz des wahren und des falschen Weinstockes. Weil Israel aus einem wahren Weinstock in einen falschen gewandelt ist, so muß ein anderer wahrer Weinstock an seine Stelle treten, ein solcher, der Israel nicht fremd ist, sondern in dem es sein wahrhaftiges Wesen hat, wie der Messias in Jes. 49, 3 Israel genannt wird als derjenige, in dem es seine Bestimmung erreichen, in dem seine Idee verwirklicht werden sollte. Der falsche Weinstock ist nicht Israel überhaupt, sondern Israel nach dem Fleische, 1 Cor. 10, 18, das aus der Art geschlagene, nicht unter Christum als sein Haupt verfaßte. Das Heil, das ist der Gedanke, kommt nicht aus der Mitte des Volkes, sondern von oben, aus der Gemeinschaft mit Christo, der in seine Mitte gestellt worden, vgl. Röm. 9, 31. 10, 3. Der wahre Weinstock ist Christus oder die Kirche in ihrer unbedingten Abhängigkeit von Christo, der falsche Weinstock sind die ihre eigne Gerechtigkeit aufrichtenden Juden und alle die, welche in ihre Fußstapfen treten, alle Gemeinschaften, welche sich von dem Haupte lossagen und das Heil nicht unbedingt von ihm abhängig machen. Die Dienste eines Commentars zu unserer Stelle leistet der prächtige goldne Weinstock über der Thüre des Herodianischen Tempels, „ein Wunder sowohl der Größe als der Kunst für die Betrachtenden“, wie Josephus Archäol. 15, 11 §. 3 sagt, vgl. auch vom Jüd. Kriege 5, 5 §. 4, wo es heißt: „Das Thor hatte auch die goldnen Weinstöcke über sich, von denen Trauben in Mannslänge herabhingen“, und die eingehende Beschreibung dieses Weinstockes in der Mischna Cod. Middoth C. 3, 8. Diese Darstellung strafte Christus Lügen, wenn sie die Bedeutung haben sollte, die ihr in seiner Zeit von dem phariſäisch gerichteten Volke beigelegt wurde, und er wies zugleich darauf hin, wie sie gefaßt werden muß, wenn sie Wahrheit haben soll. Uebrigens ist Christus der wahre Weinstock nur zunächst



legen wollen als die, welche ſie aus
ihm als dem Haupte erhält. — „Und
mann“: der Landmann hier iſt identi
dem ἀμπελουργός in Luc. 13, 7. 9.
Bezeichnung. Erläuternd iſt 1 Moſ. 9
Landmann (LXX: γεωργός) und pflan
iſt die Thätigkeit des Landmanns das
Beſondere, die Pflanzung des Weinberg
iſt nicht die Rede von dem Weinbergs
dem Landbauer, weil hier nicht der
ſondern die Arbeit. Daß dieſe Arbe
des Weinſtockes zum Gegenſtande hat,
Bei dem geiſtlichen Weinſtocke entſpr
Sohn in die Welt ſandte und ihn F
annehmen ließ. Doch fragt ſich, ob
Auge gefaßt wird. Ausdrückliche Bezie
nur auf eine doppelte Thätigkeit de
gärtners ſtatt, die des Abſchneidens der
des Reinigens der fruchtbaren. Daß
reſpondirende Thun nicht dem Vater
Sohn beigelegt wird, erhellt, wie ſch
guſtinus erkannten, aus V. 3, wo die
dem Worte abgeleitet wird, das Ch

ebenſo was die wegſchneidende Thätigkeit betrifft, aus C. 5, 22, wonach der Vater alles Gericht dem Sohne übergeben hat. Wenn Chriſtus ſich den Weinſtock nennt, ſo bezeichnet er dadurch nicht ſein ganzes Weſen, ſondern nur eine Seite deſſelben. Er iſt der Weinſtock, ſofern er der Kirche immanent iſt. Sofern er aber über der Kirche waltet, iſt er mit dem Vater der Weingärtner.

V. 2. „Jeden Reben an mir, der keine Frucht trägt, nimmt er weg, und jeden, der Frucht trägt, reinigt er, damit er mehr Frucht trage.“ Es kann auffallen, daß Jeſus von Reben an ihm redet, die keine Frucht tragen. Offenbar ſind ſolche gemeint, die nie Frucht getragen haben. Dieſe können, ſo ſcheint es, um ſo weniger als Reben an ihm betrachtet werden, da als der Anfang des Fruchttragens nach C. 6, 29 der Glaube an Chriſtum betrachtet werden muß. Allein mit vollem Recht bemerkt dennoch Quesnel: „die guten und die böſen Zweige gehören zu dem Weinſtocke.“ Es kommt an auf die reale Darbietung der Gnaden Chriſti und die freiſtehende Theilnahme an denſelben. So lange als dieſe noch gewährt wird und bis Chriſtus die Verſchmähung ſeiner Gaben durch Ausſchließung aus ſeinem Reiche beſtraft, vgl. V. 6, ſind auch die Ungläubigen und Böſen Reben an ihm dem Weinſtock. Der Prädeſtinatianismus freilich wird durch das „an mir“ in große Verlegenheit geſetzt, wie man das bei Calvin und Lampe ſehen kann.*) Es iſt die Rede von einem wirklichen Seyn der ſchlechten Reben an Chriſto, nicht von dem, wofür ſie ſich ſelbſt halten oder von Anderen gehalten werden Es handelt ſich von einer realen Darbietung der Gnaden Chriſti und von der Gewährung der vollen Theilnahme an derſelben, die nur durch die Schuld der Empfänger zu keinem Reſultate

*) Calvin: multos censeri in vite opinione hominum, qui re ipsa radicem in vite non habent. Ita Dominus vineam suam apud Prophetas nominat populum Israel, qui externa professione nomen ecclesiae habebat. — Lampe: in debiliori sensu hypocritae dici possunt esse in Christo, tum quia in externa ecclesiae societate constituti sacramentis insitionis in Christo utuntur atque ita se in Christo esse gloriantur, tum quia pro talibus, qui ad corpus mysticum pertinent, ab aliis quoque habentur, aut saltem in externa discipulorum ejus communione tolerantur.

ihres Unglaubens und ihrer Feindscha
sind, beruht, daß an ihnen noch nach
letzter Versuch durch die Sendung des
den soll, 15, 26. 16, 7—9. Diejenigen,
vergeblich ist, die hartnäckig in ihrer
werden abgeschnitten. Den Beweis d
der Rebe, die keine Frucht trägt, zuna
hat, gewährt die Wiederkehr desselben
durch die Hindeutung auf Ezech. 15 di
den außer Zweifel gestellt wird. Fer
Satz: jede die Frucht trägt u. s. w. sich
Aposteln keimende christliche Kirche ode
tirte Auswahl bezieht, zeigt V. 3. Da
hung der nicht fruchttragenden Rebe au
Hand in Hand. Auf dasselbe Resulta
chung von Jer. 8, 13: „wegnehmen r
Trauben am Weinstock und es sind kei
und das Blatt ist welk, darum gebe i
sie kommen." Wir haben auch dort das
der Grund, das nicht Fruchttragen, is
auf das letztere ist noch zu vgl. 5 Mos.
Juden heißt: „ihre Beeren sind Giftbe
gen sie", Jes. 5, 2: „und er harrte, daß

iſt Luc. 13, 7. 9 zu vgl. Da iſt der Feigenbaum, der nächſtens weggenommen werden ſoll, das Jüdiſche Volk. Dann entſpricht dem αἴρει hier auch das κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς in Matth. 21, 41. Die Rebe, die keine Frucht bringt, hier iſt der Feigenbaum, der nur Blätter hat dort in V. 19. In Röm. 11 entſpricht dem Weinſtocke hier der Oelbaum, dem αἴρει αὐτό das ἐξεκλάσθησαν κλάδοι, was in Bezug auf die Juden in V. 19 ausgeſagt wird. Man wird die Beziehung auf die Juden hier um ſo weniger verkennen dürfen, da die letzten Reden Chriſti in den erſten Evangelien und namentlich bei Matthäus ſich ſo vorwiegend um das Gericht bewegen, welches die Juden wegen ihres Unglaubens treffen ſoll. — Auf den Gleichklang zwiſchen αἴρειν wegnehmen und καθαίρειν reinigen iſt kein beſonderes Gewicht zu legen, da er nur dem Griechiſchen angehört, auch die Verba an ſich nichts mit einander zu thun haben (Bengel: suavis rhythmus, etiamsi καθαίρω non ut καταίρω ex αἴρω est). Daß auch die fruchttragenden Reben der Reinigung bedürfen, weiſt auf das tiefe Verderben der menſchlichen Natur hin. Calvin: Putationis meminit, quia superfluis et noxiis vitiis abundat caro nostra, eorumque nimis foecunda est. Die Mittel der Reinigung ſind mannigfach, und daß unter ihnen auch die Trübſale, an die mehrere hier vorzugsweiſe denken, eine vorzügliche Stelle einnehmen, iſt aus andern Stellen der Heil. Schrift und aus der Erfahrung klar. Daß aber hier zunächſt an die reinigende Kraft des Wortes zu denken iſt, zeigt V. 3. Luther: „Wodurch aber ſolche Reinigung komme oder welche die rechte Hauptreinigung ſey, wodurch ſie in Chriſto als Reben eingeleibt werden, ſetzt er deutlich hinzu und ſpricht: Ihr ſeyd nun rein u. ſ. w.“ Alles Andere dient nur dazu, die Kraft dieſes Heilmittels zu verſtärken.

V. 3. „Ihr ſeyd ſchon rein wegen des Wortes, das ich zu euch geredet habe.“ Der Herr hatte in V. 1 und 2 im Allgemeinen geredet. Von nun an redet er in beſtimmter Anwendung auf die Jünger. Er ſagt hier zuerſt, daß ſie für jetzt unter den beiden in V. 2 aufgeſtellten Claſſen zu der letzten gehören. Das war für ſie tröſtlich, aber der Troſt iſt nicht der eigentliche

Daß ſie nur eine beginnende iſt, zeigt
wo die Reinigung als eine bei den Jü
fortgehende erſcheint, zeigt das Folgend
mahnung in Chriſto zu bleiben, auf d
noch unreine Elemente vorhanden ſind
wieder zur Herrſchaft zu gelangen, ze
Chriſtus auch für ſeine Jünger ſein Leb
ſein Blut entſündigen muß.*) — Als d
der Jünger wird das Wort bezeichnet,
geredet hat. Dadurch wird jeder Geb
ſie die Reinheit durch eigne Kräfte oder
erlangt haben. Der Vater, in dem n
Thätigkeit ihren letzten Grund hat, wirk
Wort des Sohnes. Gemeint iſt nicht
Mehrere fälſchlich an die Erklärung Ch
ſondern die Summe alles deſſen, was
dem Petrus in C. 6, 68 ſpricht: „du
Lebens.“ In V. 7 entſpricht das: „u
bleiben.“ Der λόγος hier iſt der Je
Aus dem Worte Chriſti erwuchs der
15, 9 die Reinigung der Herzen beigele
alſo die letzte und eigentliche Urſache de
Chriſti wird hier eine hohe Bedeutung

den somit angeleitet es zu lieben, darüber zu sinnen Tag und Nacht, uns ihm unbedingt unterzuordnen. Wir werden gewarnt vor dem Betruge moderner Theologie, welche sich zum Richter aufwirft über das Wort, das uns reinigen soll, es drehen und deuteln will. Unmittelbare Folge der dem Worte hier beigelegten Bedeutung ist, daß Christus dafür gesorgt hat, daß es seiner Kirche in unverfälschter zuverlässiger Gestalt überliefert worden ist. Zur Ergänzung des Wortes, welches Christus unmittelbar zu den Jüngern gesprochen, dient nach C. 16, 13. 14 was er ihnen für die Kirche aller Zeiten durch seinen Geist mitgetheilt hat.

V. 4. „Bleibet in mir und ich in euch. Sowie die Rebe keine Frucht bringen kann aus sich selbst, wenn sie nicht an dem Weinstocke bleibt, also auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet." An die im vorigen Verse ausgesprochene Thatsache knüpft sich hier zuerst eine Mahnung. Dann entwickelt der Herr die Motive, welche den Jüngern den Antrieb zum Bleiben gewähren müssen. Nur das Bleiben befähigt sie zum Fruchttragen, V. 4. 5. Nicht bleiben heißt dem göttlichen Gerichte verfallen, V. 6. Der Bleibende kann erhörlich beten, V. 7. Er tritt in ein nahes Verhältniß zu dem Vater und dem Sohne, V. 8. Er behält Theil an dem, was für die Apostel das theuerste und edelste Gut ist, der Liebe Christi, V. 9. Nachdem dann noch das Wesen des Bleibens näher entwickelt worden, V. 10, folgt die Schlußformel, V. 11. — „Bleibet in mir." Daß die Jünger das nicht aus eignen Kräften thun können, zeigt das Folgende: „ohne mich könnt ihr nichts thun." Aber sie können in der Weise des Judas und der Juden ihr Herz verschließen, können die Wirksamkeit der Mittel, wodurch Christus das Bleiben in ihm ermöglicht, freventlich hindern, und das nicht zu thun werden sie hier dringend ermahnt. Das Hauptmittel, wodurch Christus das Bleiben wirkt, ist nach V. 3 sein Wort. Die Erhaltung kann nur durch dieselben Kräfte bewirkt werden, welche den Anfang herbeiführten. In der Grundstelle in Bezug auf das Bleiben in Christo, C. 6, 56 heißt es: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, bleibt in mir und ich in ihm." Da erscheint als das Mittel des Bleibens in Christo, daß man Christi Fleisch

Wäre dieſe Lehre richtig, ſo wäre unſer
Das zehnfach wiederholte Bleiben z
abſtracte Möglichkeit des Abfalls ſtatt
lerdringendſte Gefahr deſſelben, vor d
blicke auf der Hut ſeyn müſſen. — „U
erklären mit Berufung darauf, daß
vor uns haben: thut das Eure, daß
haltet euch durch euer Bleiben ſo, daß
Aber einfacher iſt die Auffaſſung: ſo bl
dieſe ſpricht auch C. 6, 56. Daß nur
mahnende Bedeutung hat, erhellt dar
die folgende Motivirung bezieht. —
der Aufforderung: in Chriſto zu bleib
alles Fruchtbringen abhängig gemacht
klage gegen die menſchliche Natur, welc
teln nur Sünden und Scheintugenden
eine entſchiedne Zurückweiſung alles Pe

V. 5. „Ich bin der Weinſtock,
mir bleibt, und ich in ihm, der bringt
mich könnt ihr nichts thun.“ Die erſt
eine bloße Wiederholung. Das dort
wird hier ſpeciell auf das Verhältniß

Jüngern angewandt, um daraus den Schluß zu ziehen, daß sie nur in der Gemeinschaft mit ihm Frucht tragen können. Aus dem: ihr seyd die Reben, darf man nicht den Schluß ziehen, daß die Jünger die einzigen Reben sind. Es ist vielmehr s. v. a. mein Verhältniß zu euch ist das des Weinstockes zu den Reben. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß neben ihnen und nach ihnen noch andere Reben vorhanden sind. Daß es noch andere Reben gibt, daß namentlich auch die Juden noch Reben waren, zeigen V. 2 u. 6. Daß Jesus in Bezug auf seine Jünger so unbedingt die Stellung des Weinstockes zu den Reben einnimmt, so unbedingt der Quell der geistlichen Lebenskräfte für sie ist, hat seine volle Gottheit zur Voraussetzung. August.: quamvis autem Christus vitis non esset nisi homo esset: tamen istam gratiam palmitibus non praeberet nisi etiam Deus esset. Das: ohne mich könnt ihr nichts thun, führt auf die tiefe Verderbniß unserer Natur und hat das πονηροὶ ὄντες in Matth. 7, 11 und das: „was vom Fleische geboren wird, das ist Fleisch" in C. 3, 6 zur Voraussetzung. Daraus ergibt sich zugleich die Nothwendigkeit des engsten Anschließens an den Weinstock, und des festen Beharrens in dem neuen Stande, bei dessen Verlassen sofort ein Zurücksinken in die alte Ohnmacht stattfindet. Augustinus: non ait: sine me parum potestis facere, sed nihil potestis facere. Luther: „Also ist hier beschlossen ein gräulich Urtheil über alles Leben und Thun, es sey wie groß und herrlich und schön es wolle, wo es außer Christo ist, daß es nichts thun könnte und heißen soll."

V. 6. „Wenn Jemand nicht bleibt in mir, so ward er herausgeworfen wie die Rebe und ward dürre, und sie sammeln sie und werfen sie in das Feuer und er wird verbrannt." Im Vorigen war das Bleiben in Christo dadurch empfohlen worden, daß es allein zum Frucht tragen befähige. Nicht Frucht zu tragen ist ein elendes Loos. Hier nimmt die Mahnung noch einen ernsteren Character an. Sie stellt den nicht Bleibenden das Feuer in Aussicht. „Wenn jemand nicht bleibt in mir", sey es nun daß er gar keinen Anfang des Fruchttragens gemacht hat, oder daß er nachher wieder abgefallen und also in den Zustand

Christe gestanden, er war ihr gottverer
sie waren nicht in Christe geblieben, i
sam von ihm losgerissen. An dieser
läßt namentlich die Vergleichung von
Da erscheinen die Juden unter dem B
verwilderten Weinstockes, der zu nicht
als verbrannt zu werden: „Wird v
Holz es zu verarbeiten zu einem We
ihm einen Pflock aufzuhängen an ihn
wird dem Feuer gegeben zur Speise.
führt der Parallelismus mit den letzte
thäus, die sich meist auf das dem
Gericht beziehen. Am nächsten steht
an dem Feigenbaume der keine Früchte
Matth. 21, 18 f., Mr. 11, 12—14.
vom Weinberge, Matth. 21, 33 f. M
Jes. 5 ruht, so das Gleichniß hier
aber ist die Beziehung auf die Juden
die nächste. Der Herr redet ja zu s
geworden waren. Daß auch unter de
berufenden Heiden das nicht Bleiben,
Spielraum finden wird, lehrt das Gl
hochzeitliches Kleid anhat, vgl. auch

gende Plural αὐτά, der in dem καίεται wieder in die ideale Einheit zurückkehrt. Es ist nicht zufällig, daß Christus sich hier der dritten Person bedient, nicht sagt: wenn ihr nicht in mir bleibet, während gleich darauf die Anrede zurückkehrt, V. 7. Es deutet dies darauf hin, daß das Nichtbleiben nach Ausscheidung des Judas von keinem der Apostel ferner gelten wird, daß ihnen vielmehr die Verheißung für die in Christo bleibenden angehört. — Die beiden Aoriste ἐβλήθη und ἐξηράνθη weisen nachdrücklich warnend darauf hin, daß mit der Schuld unmittelbar auch die Strafe gegeben ist, wenn gleich die Execution noch längere Zeit verschoben werden kann. Entsprechend ist das נכרתה des Mosaischen Gesetzes. Die das Gesetz Gottes brechende Seele ist mit dem Momente des Brechens selbst schon ausgerottet. — Das herausgeworfen werden bezieht sich auf die Ausschließung aus dem Reiche Gottes, vgl. Matth. 8, 12: οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται (ἐκ τῆς βασιλείας) εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. Den Commentar zu dem ἐβλήθη ἔξω, sofern Jesus die Juden dabei im Auge hat, haben wir in Matth. 21, 43: ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Die der Vergeltung hier correspondirende Schuld haben wir in Matth. 21, 39: καὶ λαβόντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος. Sie schlossen den Herrn der Herrlichkeit aus dem Weinberge aus, zur Strafe dafür werden sie nun ausgeschlossen, oder sie haben sich mit dem Momente selbst, da sie dies thaten, selbst schon ausgeschlossen. Vgl. noch Luc. 20, 16. — Das ἐξηράνθη hat hier dieselbe Bedeutung wie bei dem Feigenbaume, der das Jüdische Volk bedeutet, Matth. 21, 19. Es weist darauf hin, daß mit der Lossagung von Christo alles Leben und Gedeihen aufhört. Das gibt sich zunächst darin zu erkennen, daß das geistliche und geistige Leben erstirbt. Welche ungeheure Veränderung ist in dieser Beziehung in dem Judenthum seit der Verwerfung Christi eingetreten! Wie ist Alles so salzlos und abgeschmackt geworden! Aber das Verdorren bezieht sich zugleich auf das äußere Wohlergehen. Alles Blühen und Gedeihen nahm mit der Verwerfung Christi ein Ende. — Von Bedeutung ist der Plural συνάγουσι, βάλλουσι. Der kann sich nur auf die

Werkzeuge des göttlichen Gerichtes beziehen und zeigt, daß daſſelbe ein durch Menſchen auszuführendes iſt. Lampe: hoc judicium non immediate a Deo infligitur. Pater amputavit palmites: sed plures sunt qui eos colligunt. Vgl. Jeſ. 13, 3: „Ich habe entboten meine Geheiligten, auch berufen meine Helden für meinen Zorn", und das Wort des Herrn: „Wo das Aas iſt da ſammeln ſich die Adler", in dem die Adler auf das Römiſche Feldzeichen anſpielen. Wenn man den doppelten Plural beachtet, ſo wird man das Feuer nicht ſo ohne Weiteres mit Stier auf „den Feuerofen am Ende der Tage" beziehen. Er bezeichnet vielmehr das göttliche Gericht, wie in 5 Moſ. 32, 22: „denn Feuer entbrennt in meinem Zorn (da haben wir die Ausdeutung, Feuer = Zorn) und ſenget bis zur Hölle unten und verzehret die Erde und ihr Gewächs und verbrennt der Berge Grundveſten." Vorhergeht dort: „Und ich will ſie zum Eifer reizen durch Nichtvolk, durch thöricht Volk ſie erzürnen." Als die Werkzeuge des göttlichen Gerichtes erſcheinen durch das ganze Cap. die Heiden. Mit dem Feuer des göttlichen Gerichtes hatte ſchon der Täufer den Juden gedroht, wenn ſie es verſchmähten, ſich von Chriſto mit dem Heiligen Geiſte taufen zu laſſen, dem einzigen Präſervative gegen das Feuer, Mt. 3, 10—12. Ebenſo der Heiland in Mt. 7, 19. In der Apocalypſe iſt das Feuer gewöhnlich das Feuer des göttlichen Zornes, vgl. meinen Comm. zu 4, 5. 8, 5. 14, 18. Das materielle Feuer in Matth. 22, 7: καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσε τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησε iſt nur die Verkörperung dieſes geiſtigen Feuers. Daß wir hier nicht zunächſt an das hölliſche Feuer denken dürfen, die letzte Erſcheinungsform des Feuers des göttlichen Zornes, zeigt auch die Grundſt. bei Ezechiel, C. 15. Da iſt das Feuer das des göttlichen Gerichtes durch die Chaldäiſche Cataſtrophe, und die Materie des Feuers ſind nicht die Individuen als ſolche, ſondern die Cataſtrophe hat nationale Bedeutung. Die letzte Form des Feuers hier iſt aber dennoch freilich das hölliſche Feuer, Mt. 5, 22. 25, 41. 13, 40. 42. Die allgemeine Lehre iſt die, daß das Verhältniß zu Chriſto verſtärkte Strafe über diejenigen herbeizieht, die aus der Gemeinſchaft

mit ihm heraustreten, und dadurch in einen geistlichen Zustand herabsinken, welcher weit schlimmer ist, wie der Zustand derjenigen, zu denen er in gar keine Beziehung getreten. *) Die Wahrheit dieses Ausspruches hat sich nicht blos an den Juden bewährt, sondern auch an so vielen früher blühenden christlichen Völkern, welche das Feuer des Zornes Gottes verzehrt hat, weil sie nicht an dem Weinstocke geblieben sind.

V. 7. „Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten was ihr wollt und es wird euch werden." Ein neues Motiv. Erhörlich beten zu können, ist ein hoher Vorzug und die Bedingung dieses Vorzuges ist das Bleiben in Christo. Zu dem: „wenn ihr in mir bleibet", wird hinzugefügt: „und meine Worte in euch bleiben", um es den Jüngern ans Herz zu legen, daß sie es mit den Worten Christi recht ernst nehmen. Durch die Worte sind sie zu Christo gekommen, V. 3, das Bewahren seiner Worte entscheidet über ihr Bleiben in Christo. Wer diese in den Wind schlägt, sie theilweise verwirft, sie durch beliebige Deutung beseitigt, der täuscht sich, wenn er meint in Christo zu bleiben. Gegen die von Lachmann aufgenommene Lesart αἰτήσασθε für αἰτήσεσθε spricht, daß der Imperat. in dieser Form nicht vorkommt. Das Fut. steht gradeso in C. 16, 26. Der Imp. ist wahrscheinlich aus Mangel an Verständniß hervorgegangen. Wenn man die enge und unzertrennliche Verbindung mit dem Folg. übersieht, so scheint das Fut. keinen passenden Sinn zu geben — bitten was er will kann jeder — und es scheint somit der zur Bitte bevollmächtigende Imperat. erfordert zu werden. Nimmt man aber das durch καὶ γενήσεται ὑμῖν ausgedrückte Moment hinzu, so zeigt sich, daß von einem erhörlichen Bitten die Rede ist. — Die Schranke für das: „was ihr wollt", wird durch das Vorherg. gegeben. Die Bitte um zeitliches Gut z. B. kann nicht von einem solchen ausgehen, in dem die Worte Christi bleiben, Luc. 12, 15. Sein

*) Augustinus: ligna vitis tanto sunt contemtibiliora si in vite non manserint, quanto gloriosiora si manserint. Unum de duobus palmiti congruit, aut vitis aut ignis. si in vite non est, in igne erit: ut ergo in igne non sit, in vite sit.

ganzer Sinn kann nur auf die wahrhaftigen Güter gerichtet seyn. Augustinus: aliud volumus quia sumus in Christo, et aliud volumus quia sumus adhuc in hoc saeculo. Hier ist aber besonders an Bitten zu denken, welche auf die allgemeinen Angelegenheiten des Reiches Gottes gerichtet sind. Denn der Herr redet weniger zu den Individuen, als zu der durch die Apostel repräsentirten Kirche als solcher. Wenn diese nur in Christo bleibt, so kann ihr der Sieg über die Welt, zunächst über die Juden, dann über die heidnische Weltmacht nicht fehlen, vgl. zu 14, 12. 13. Alle Macht der Kirche nach außen ist bedingt durch ihr innerliches Verhältniß zu Christo. Steht es da recht, so dürfen ihr die Feinde keine Sorge machen.

V. 8. „Darin wird mein Vater verherrlicht, daß ihr viele Frucht bringet, und (also) werdet ihr mir Jünger werden." Wir haben auch hier ein Motiv für das Bleiben in Christo. Denn das Fruchtbringen ist nach dem Vorigen dadurch bedingt. Dies aber hat eine doppelte selige Folge. Zuerst wird dadurch der Vater verherrlicht, auf dessen Boden die Frucht gewachsen ist (Bengel: multitudo uvarum honorifica est vinitori), und das ist an sich schon selig und führt einen reichen Lohn mit sich, vgl. 13, 32, und dann treten sie dadurch mehr und mehr in den seligen Stand der Jünger Christi, deren eigenthümliches Merkmal das ist, Frucht zu bringen. Die Verherrlichung des Vaters erscheint als Motiv zum Eifer in guten Werken schon in der Bergpredigt, Matth. 5, 16. In Bezug auf ἐδοξάσθη, den prolepti-tischen Aorist, vgl. Winer S. 249. Vor γενήσεσθε ist ἐν τούτῳ zu ergänzen. Beza: ita glorificabitur Pater meus, et ita demum eritis mei discipuli, si multum fructum attuleritis. Mehrere Ausleger erklären: „dadurch wird mein Vater verherrlicht, daß ihr viele Frucht bringt und meine Jünger werdet." Aber die Ermahnung geht im Einklange mit dem Bilde nur auf das Frucht bringen. Die Folge des Jüngerwerdens in Bezug auf Christus geht der Verherrlichung in Bezug auf den Vater einfach parallel, vgl. V. 1. Für die Coordinirung spricht auch C. 8, 31: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε. Wie dort, so stellt auch hier Christus das Jünger werden als

Verheißung hin. ἀληθῶς kann von dort hieher herübergenommen werden. Für die Coordinirung Christi mit dem Vater spricht auch das ἐμοί. Das Jünger werden kann auch nicht füglich als Bedingung der Verherrlichung des Vaters gesetzt werden. Aus der falschen Meinung der Abhängigkeit von ἵνα, welches nur in seltnen Ausnahmen mit dem Indic. Fut. verbunden wird, ist die Lesart γένησθε geflossen. Der Ausspruch gibt die Lehre, daß der letzte Zweck unserer Handlungen die Befriedigung von Gottes Ehre seyn soll, und daß wir diesen Zweck nicht wirksamer fördern können, als durch den Eifer in guten Werken, deren Bedingtheit durch das Bleiben in Christo uns an ihn herandrängen soll. Ferner, daß wir uns nur dann eines näheren Verhältnisses zu Christo getrösten dürfen, wenn die unausbleibliche Folge des Bleibens in ihm, das Frucht tragen, bei uns vorhanden ist.

V. 9. „Wie der Vater mich geliebt hat, also habe ich euch geliebt: bleibet in meiner Liebe." Das letzte Motiv: das Bleiben in Christo ist das einzige Mittel zur Erhaltung des edelsten Gutes, seiner Liebe. „Wie der Vater mich geliebt hat", Jesu Liebe erhält die rechte Bedeutung dadurch, daß sie der Abglanz der Liebe des Vaters zu ihm ist. Die Liebe Desjenigen, den der Vater als seinen Sohn liebt, soll bewahrt werden wie der Augapfel im Auge. Es heißt: geliebt hat, weil nur die bereits geschichtlich vorliegenden Liebeserweisungen des Vaters gegen den Sohn hier in Betracht kommen. „Meine Liebe", das kann nur die Liebe Christi zu den Seinen seyn, nicht die Liebe der Seinen zu ihm. Sie bleiben in derselben, wenn sie ihn nicht durch ihren Abfall gleich den Juden nöthigen, ihnen diese Liebe zu entziehen, oder wenn sie seine Gebote bewahren, V. 10. Ganz entsprechend ist in Röm. 11, 22 das Bleiben bei der Güte, sich ihrer nicht durch Abfall verlustig machen. Auf die Liebe Christi führt auch die Vergleichung des Bleibens in dem Weinstocke, „in mir", V. 4. Danach muß auch hier die Rede von dem Bleiben in einem objectiv Gegenüberstehenden seyn.

V. 10. „Wenn ihr meine Gebote bewahret, werdet ihr bleiben in meiner Liebe, sowie ich die Gebote meines Vaters bewahret habe und bleibe in seiner Liebe." Daß die ἀγάπη μου

die Liebe Chriſti zu den Seinen iſt, zeigt das entſprechende ἀγάπη ἐμή in V. 9. Deshalb muß auch die Liebe Gottes zu Ende die Liebe Gottes zu Chriſto ſeyn, nicht die Liebe Chriſti zu Gott. Darauf führt auch C. 10, 17: διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου. Das Hingeben der Seele dort entſpricht dem Bewahren der Gebote Gottes hier. Dies äußerte ſich beſonders darin, daß Chriſtus im Gehorſam gegen den Willen des Vaters das Verſöhnopfer darbrachte. Das: wie ich u. ſ. w. ſchließt ſich an V. 9 an. Iſt Chriſti Liebe zu den Seinen der Abglanz der Liebe des Vaters zu ihm, ſo iſt es natürlich, daß ihre Erhaltung auf derſelben Bedingung beruht. Wir haben hier überhaupt einen Nebengedanken zu V. 9. An die Ermahnung dort, daß die Jünger ſich die Liebe Chriſti bewahren ſollen, ſchließt ſich hier die Hinweiſung auf das Mittel dieſer Bewahrung.

V. 11. „Dies habe ich geredet zu euch, auf daß meine Freude in euch ſey (ᾖ, nicht μείνῃ) und eure Freude vollkommen werde.“ Meine Freude, im Gegenſatze gegen eure Freude, das kann nur die Freude Chriſti an den Seinen ſeyn, um ſo mehr, da die Erklärung: damit meine Freudigkeit in euch ſey, den Sprachgebrauch durchaus gegen ſich hat. Die Freude Chriſti wird als in den Seinen ſeyend bezeichnet, in ſofern der Affect transſcendent iſt, in ſeinen Gegenſtand eingeht, ſich in ihn verſenkt. Im Hebr. werden die Verba der Freude häufig mit ב verbunden. Von der Freude iſt im gleichen Sinne wie hier auch in Luc. 15, 5. 7. 10 die Rede. Zu vgl. iſt auch Epheſ. 4, 30, wonach der Heilige Geiſt durch die Sünden der Erwählten betrübt wird. Beſonders erläuternd aber ſind die altteſtamentlichen Stellen Pſ. 45, 9, wo es in Bezug auf die Bräute des göttlichen Königes der Zukunft heißt: „aus elfenbeinernen Paläſten, daraus erfreuen ſie dich“, Jeſ. 62, 5: „wie ſich der Bräutigam freut über die Braut, alſo wird deiner ſich freuen dein Gott“, und Zeph. 3, 17: „der Herr dein Gott iſt in deiner Mitte als ein Held, welcher rettet, freuen wird er ſich über dich in Wonne, frohlocken über dich in Jubel.“ — Hand in Hand mit der Freude Chriſti geht die Freude ſeiner Jünger. Die Freude

wird vollendet, wenn sie zu ihrem Gipfelpuncte gelangt, vgl. zu 3, 29. Es ist also s. v. a. und euch die höchste Freude zu Theil werde. Der Gipfelpunct aller Freude ist das Bewußtseyn des Seyns und Bleibens in Christo, vgl. Hhl. 1, 4: „Gebracht hat mich der König in seine Kammern. Wir wollen frohlocken und uns freuen in dir. Wir wollen verkünden deine Liebe mehr denn Wein." — Wir haben hier die Schlußformel des ersten Theiles der Abschiedsrede Christi. Was Jesus als den Zweck seiner Rede setzt (vgl. 16, 1. 33), die zum Bleiben in ihm ermahnt, das ist zugleich ein Motiv des Bleibens. Wer muß nicht wünschen, daß Christus sich an ihm freuen könne? Und wer möchte sich der eignen Freude berauben, die abnimmt und zunimmt in demselben Maaße als der Aufforderung Christi in ihm zu bleiben entsprochen wird.

Es folgt nun in V. 12—17 die neutestamentliche Ergänzung der zweiten Tafel des Gesetzes.*) Wie im vorigen Abschnitt das Bleiben, so ist hier die Liebe das Stichwort. Jesus gründet das Gebot der christlichen Bruderliebe auf das Vorbild seiner Liebe, V. 12. Die Größe derselben stellt er ins Licht durch die Hinweisung darauf, daß sie ihn dringt sein Leben zu geben für seine Freunde, V. 13. Solche große Liebe sollen sie — das ist ein zweites Motiv — erwidern durch Gehorsam gegen seine Gebote, namentlich das der Bruderliebe, V. 14. Diese Liebe gibt sich aber nicht blos in seinem Opfertode zu erkennen, sie äußert sich auch darin, daß er seine Jünger zu Mitwissern der Geheimnisse Gottes macht, V. 15, also haben sie um so mehr Grund seine Liebe durch treuen Gehorsam, namentlich in Bezug auf sein Gebot der Bruderliebe zu erwidern. Auch das muß sie zur Liebe antreiben, V. 16. 17, daß Jesus, der sie erwählt hat und somit das Recht besitzt, die Bedingungen ihres Standes festzustellen, als solche die hingestellt hat, daß sie Frucht bringen und speciell einander lieben. So haben wir also ein dreifaches Motiv: das Vorbild Christi, der Gehorsam, den sie

*) Jo. Gerhard: duo exhortationis capita: primo ut vere credentes uniret sibi, secundo ut eos uniret inter se invicem.

ihm für seine Liebe schuldig sind, die Erfüllung der Bedingung, unter der ihnen die Erwählung ertheilt worden ist.

V. 12. „Das ist mein Gebot, daß ihr euch unter einander liebet, so wie ich euch geliebt habe." Das ist mein Gebot, nämlich in Bezug auf euer Verhältniß unter einander. Durch ἀλλήλους wird das Gebiet bezeichnet, auf dem dies Gebot das ein und alles ist. Wenn man es unterläßt, die Beschränkung aus dem Zusammenhange zu entnehmen, so muß man darauf hinweisen, daß die Bruderliebe nur eine einzelne Aeußerungsform eines überhaupt rechtschaffenen christlichen Gemüthes ist, in diesem Theile sich das Ganze darstellt, dies Gebot also in gewissem Sinne das einzige ist. Augustinus: Ubi dilectio est, ibi necessario fides et spes et ubi dilectio proximi, ibi necessario etiam dilectio Dei. Aber die Schrift pflegt nicht so zu reden, pflegt nicht das erste und vornehmste Gebot also in den Hintergrund zu stellen. Wenn es in Röm. 13, 10 heißt: πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη, so handelt es sich nach dem Zusammenhange und namentlich nach V. 8: μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε, um die Erfüllung des Gesetzes, soweit es sich auf das Verhältniß zu dem Nächsten bezieht.

V. 13. „Niemand hat größere Liebe, als daß er sein Leben setzt für seine Freunde." Das Gebot der Bruderliebe war auf die Liebe Christi zu den Jüngern gegründet worden. Die Energie dieser Liebe stellt Christus hier weiter ins Licht und weist also hin auf die Größe der darin liegenden Verpflichtung, die Hoheit der daraus hervorwachsenden Anforderung. „Er lehrt uns, sagt Quesnel, als unser Meister unsere Liebe zu den Brüdern, nach der Liebe zu bilden, die er zu uns hat." Habe ich euch geliebt bis zur Aufopferung meines Lebens für euch, so müßt ihr auch eine brünstige, opferwillige Liebe zu einander haben. Die Ausführung desselben Gedankens haben wir in 1 Joh. 3, 16. Ephes. 5, 1. 2. Von dem Setzen seines Lebens redet Jesus in Beziehung auf Jes. 53, 10, vgl. zu C. 10, 11, wo den Freunden hier die Schafe entsprechen. Daß der Tod Christi hier als Opfertod in Betracht kommt, zeigt schon die Beziehung

auf die von dem Opfertode des Knechtes Gottes handelnde Grundstelle. Ein Tod der Aufopferung paßt hier auch gar nicht. Christus hat nicht durch seinen Tod den Jüngern das Leben gerettet. Auch die Freunde bedürfen des Versöhnopfers (παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν, wie es in Ephes. 5, 2 heißt). So energisch ist die Sünde und der correspondirende göttliche Zorn. Dennoch aber sind die Freunde hier von den Sündern und Feinden in Röm. 5, 8. 10 zu unterscheiden, und die Bemerkung von Lücke: „Nur indem er liebevoll auch die Sünder als seine Freunde denkt, stirbt er für sie", trifft nicht das Rechte. Was Paulus dort schrieb, hätte Johannes nicht schreiben können. Die Apostel, zu denen Christus hier redet, waren nicht in dem Sinne Sünder und Feinde, in dem Paulus dort von Sündern und Feinden redet. „Eine größere Liebe": es ist hier von der Liebe im Verhältnisse zu den Jüngern die Rede, die schon Freunde waren. Man hätte also gar nicht die Frage aufwerfen sollen, ob die Liebe zu den Feinden und der Tod für sie nicht noch größer sey. Im Verhältniß zu den Freunden ist die Hingabe des Lebens der größte Liebesbeweis. Luther bemerkt: „Er macht es auch dermaßen freundlich und mit Worten lieblich, daß er ihnen dies Gebot, so er ihnen zuletzt läßt, ins Herz rede und das Exempel eintreibe, daß sie ansehen sollen, wie er sie geliebt und was er für sie gethan hat. Das ist mein Gebot, so ich euch auflege und fordere für so große unaussprechliche Liebe, so ihr anders wollt, daß man euch für meine Jünger erkennen und halten soll."

V. 14. „Ihr seyd meine Freunde, so ihr thut was ich euch gebiete." Wir haben hier ein zweites Motiv. Im vorigen war das Gebot der Bruderliebe auf das Vorbild Christi gegründet worden. Hier wird es gegründet auf den Gehorsam, den die Jünger Christo als seine Freunde schuldig sind. Als Freunde behandelt Er die Seinen, indem er sein Leben für sie hingibt, als Freunde sollen sie sich bewähren, indem sie sein Gebot erfüllend sich unter einander lieben.

V. 15. „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, weil der Knecht nicht weiß was sein Herr thut: euch aber habe ich Freunde

genannt, weil Alles, was ich von dem Vater gehört, ich euch kund gethan habe." Die practische Schlußfolgerung lautet wie in V. 14. Nicht blos durch seinen Opfertod behandelt Christus die Jünger als Freunde, auch durch die offne Mittheilung alles dessen, was er von dem Vater gehört hat. Solche Liebe sollen sie dadurch lohnen, daß sie seine Gebote erfüllen und namentlich sich unter einander lieben. δοῦλος ist hier im Gegensatze gegen φίλος ein Knecht, der nichts weiter ist als dies, ein bloßer Knecht. Das unbedingte Abhängigkeitsverhältniß der Jünger von Christo kann nie aufhören, auch als Freunde bleiben sie Knechte, vgl. 13, 13. 16 und hier V. 20. εἴρηκα bezieht sich auf das so eben Gesagte. Freunde, so hatte der Herr seine Jünger auch schon früher genannt, Luc. 12, 4. Jetzt aber hat das Freundesverhältniß durch die vollendete Offenbarung der göttlichen Rathschlüsse und Heilswahrheiten seinen Höhepunct erreicht. „Alles", das ist im Ganzen und Großen geredet und schließt nicht aus, daß den Jüngern später noch manches mitzutheilen war, wofür sie jetzt noch nicht reif waren, vgl. 14, 26. 16, 12—14, auch nicht, daß Jesus den Jüngern Manches vorenthielt, was überhaupt über die menschliche Fassungskraft geht und nicht geeignet war, sie auf dem Wege des Heiles zu fördern. Es reicht hin, daß Jesus ihnen nichts aus Mangel an Liebe vorenthielt und aus der Natur der Sache ergibt sich die Beschränkung, welche Calvin in den Worten ausdrückt: nihil eorum, quae in salutem nostram erant et quae scire nostra referebat. Der Ausspruch hat die unbedingte Hoheit der Person Christi und den unendlichen Abstand zwischen ihm und den Jüngern zur Voraussetzung. Welche unendliche Liebe ist es, daß der „Sohn des Vaters Gott von Art" armen Sterblichen die Geheimnisse mittheilt, in deren Besitze er durch die Gemeinschaft mit dem Vater ist und wie dringend ist die Aufforderung, diese Liebe durch treuen Gehorsam zu lohnen. Im Ausdrucke findet eine Berührung statt mit Jes. 21, 10: „Was ich gehört habe von Jehova der Heerscharen, dem Gotte Israels habe ich euch kund gethan." Die alttestamentliche Offenbarung war ein Vorspiel der vollendeten Offenbarung durch den Sohn,

Hebr. 1, 1, und das um so mehr, da auch schon in den Propheten der Geist Christi redete, 1 Petr. 1, 11.

V. 16. „Nicht ihr habt mich ausgewählt, sondern ich habe euch ausgewählt und euch gesetzt, daß ihr hingehet und Frucht traget, und eure Frucht bleibe, auf daß, was ihr den Vater bittet in meinem Namen, er euch gebe. V. 17. Das gebiete ich euch, daß ihr euch einander liebet." Ein neuer Grund, der dritte. Nicht die Jünger haben Christum erwählt, sondern Christus hat die Jünger erwählt. Darin liegt seine Befugniß, die Bedingungen der Jüngerschaft festzustellen. Eine Grundbedingung nun ist, daß sie Frucht tragen und dazu gehört nothwendig, daß sie sich untereinander lieben, denn das ist unter dem Fruchttragen begriffen. — Die Erwählung ist hier wie in 6, 70. 13, 18 die Aufnahme unter die Zahl der Apostel. Die Einreihung unter die Gläubigen war darin eingeschlossen. Zu fragen, ob die Auswahl sich auf die Apostel oder auf die Gläubigen beziehe, ist ebenso verfehlt, als ob man fragt, ob in 1 Sam. 16, 13 von der allen Gläubigen gemeinsamen Gabe des Geistes die Rede sey, oder von dem Königlichen Charisma. In der Anwendung auf alle Gläubigen bezieht sich die Erwählung nur auf den Christenstand. Das Setzen bezeichnet die selbstherrliche Anweisung der Bestimmung. ὑπάγειν steht nicht müßig, sondern weist darauf hin, daß der Christenstand ein solcher fortwährender Bewegung ist. Das Fruchtbringen umfaßt beides, die allen Gläubigen gemeinsamen guten Werke und die des Apostolischen Amtes. Daß es hier in specieller Beziehung steht auf die christliche Bruderliebe erhellt schon aus dem Zusammenhange mit dem Vorigen, wird aber in V. 17 noch ausdrücklich gesagt. — Die Worte: „und eure Frucht bleibe — euch gebe", verlassen den Hauptgedanken und weisen beiläufig auf solches hin, was den Jüngern zur Erfüllung ihrer Aufgabe Frucht zu bringen, rechte Lust machen kann. Die Frucht erweist sich als bleibende, als eine solche, die nicht verloren geht, sondern ernstliche Folgen hat (vgl. das εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστι κενὸς ἐν κυρίῳ 1 Cor. 15, 58) darin, daß sie die Jünger in den seligen Stand setzt, erhörlich beten zu können, vgl. zu 14, 13, dann 16, 23. Durch

die Frucht bewähren sie sich als wahrhaftige Jünger Christi, und solchen kann der Vater das nicht versagen, worum sie ihn im Namen seines Sohnes bitten. Daß die Verletzung der Liebe der Erhörlichkeit des Gebetes Eintrag thut, hat der Herr schon früher gelehrt, Matth. 6, 14. 15. 5, 23 und auch Petrus sagt es in 1 Petr. 3, 7. — V. 17 dient zugleich zur Ergänzung des Gedankens in V. 16 und als abschließende Schlußformel für den ganzen Abschnitt, correspondirend dem Schlusse des ersten Abschnittes in V. 11.

Das Verhältniß der Jünger zu Christo, zu einander, zur Welt, das sind die drei Hauptpunkte, welche einer Orientirung und einer Instruktion bedurften. Auf das letzte kommt Jesus in C. 15, 18 — 16, 11 nicht wie zufällig, dadurch, daß die Empfehlung der Liebe unter den Jüngern den Gedanken an den Haß der Welt hervorruft. Dies ist nur eine formelle Vermittlung zwischen den beiden Abschnitten, welche die selbständige Bedeutung des unsrigen nicht aufhebt. Noch weniger wird man den letzteren unter den Gesichtspunct einer bloßen Motivirung der im vorigen Abschnitte vorliegenden Ermahnung zur Bruderliebe stellen dürfen (Lampe: Tacite novo argumento praeceptum amoris fraterni stabilitur. Illis enim potissimum incumbit, ut vi unita fortiores se reddant, quibus multi et timendi hostes imminent). Denn dieser Gesichtspunct wird in keiner Weise angedeutet und durch die willkürliche Annahme desselben wird die Selbständigkeit des so wichtigen Abschnittes gefährdet. Es war von der größten Bedeutung, daß die Jünger ihr Verhältniß zur Welt richtig ansahen, daß sie von vornherein erkannten, daß sie von daher nur Haß und Verfolgung zu erwarten hatten, und warum dies der Fall war. Sonst mußte die „Befremdung", 1 Petr. 4, 12, sie in große Versuchungen führen. Diesen Versuchungen zu begegnen, das bezeichnet der Herr in C. 16, 1 ausdrücklich als den Zweck seiner Mittheilung. Wußten die Jünger von vornherein, was sie von der Welt zu erwarten hatten, erkannten sie es als eine in dem Verhältnisse der Welt zu Christo und zu dem Vater begründete Nothwendigkeit, so konnte die Verfolgung, wenn sie eintrat, ihnen keine Veranlassung geben, an

Christo irre zu werden, sie mußte vielmehr zur Stärkung des Glaubens an Ihn gereichen, der so klar und scharf zum voraus dargelegt hatte, was zu erwarten stand. Der Herr bleibt aber nicht blos bei der Schilderung der Gefahr stehen und bei der Entwickelung ihrer Nothwendigkeit, er weist die Apostel auch auf den Beistand hin, den sie darin zu erwarten haben, und die Geschichte hat vom ersten Pfingstfeste an diese Verheißung herrlich bewährt.

Die formelle Abgränzung des Abschnittes wird dadurch gegeben, daß nach einer gewöhnlichen Theilung der Sieben durch die fünf und die zwei das Stichwort Welt fünfmal zu Anfang vorkommt und zweimal zum Schluß. Die formelle Gliederung ist die: der Haß der Welt und seine Ursache im Allgemeinen, V. 18—25, und die vorläufige Hindeutung auf den dagegen zu gewährenden Beistand, V. 26. 27. Dann in C. 16, 1—4 der Gipfelpunct des Hasses, die Paroxysmen desselben nach Bengels Ausdruck, und darauf in V. 5—11 die entfaltetere Hinweisung auf die Sendung des Paraklet. — In C. 15, 18—25 ist die Ordnung die, daß der Herr zuerst in V. 18—20 den Haß der Welt gegen die Jünger als nothwendiges Erzeugniß des Hasses gegen Ihn darstellt, dann in V. 21—24 den Haß gegen Ihn auf den Haß gegen den Vater zurückführt, endlich in V. 25 darauf hinweist, daß die Juden, die Abtheilung der Welt, die Er zunächst vor Augen hat, durch den Haß gegen Ihn nur das Wort des A. T. wahrmachen.

V. 18. „Wenn die Welt euch hasset, so erkennet, daß sie mich vor euch gehaßt hat." Daß γινώσκετε Imperat. ist, zeigt das entsprechende μνημονεύετε in V. 20. Gemeint ist eine lebendige Erkenntniß, welche allein geeignet ist, den Wogen der Versuchung Widerstand zu leisten. Wenn die Welt Christum zuerst gehaßt hat, so muß ihr Haß auf einer principiellen Nothwendigkeit beruhen, und es muß eine große Willigkeit entstehen, sich diesem Hasse zu unterwerfen, der unmittelbar durch den gliedlichen Zusammenhang mit Christo gegeben ist, so daß, wer von ihm freibliebe, dadurch außer Zusammenhang mit Christo gestellt würde. Augustinus: recusas esse in corpore, si non vis

odium mundi sustinere cum Christo. Bernhard: Quidni suum caput membra sequantur? Si bona suscepimus ab hoc capite, mala quare non sustineamus? an respuere tristia volumus et communicare jucundis? Non est magnum, si compatitur membrum capiti, cum quo et glorificandum est. Luther: „Hätten sie Christum nicht zuvor gehaßt, so würden sie mich auch nicht haſſen. Weil sie aber den haſſen, der für sie gestorben ist, was ist es Wunder, daß sie mir feind sind; was bin ich gegen diesen Herrn?“ Wer recht bedenkt, daß die Welt Christum vor ihm gehaßt hat, der wird, wenn der Haß ihm hart zusetzt, nicht daran denken, daß Christus ihm solche schwere Anfechtung hätte ersparen sollen, und nicht versucht seyn an ihm irre zu werden, weil er dies nicht gethan. Er wird vielmehr in der Verfolgung ein Siegel seiner Zugehörigkeit zu Christo erblicken. Bei der Welt hat der Herr zunächst die Phase der Welt vor Augen, mit der es die Jünger zuerst zu thun hatten, das Judenthum. Das zeigt das Präsens μισεῖ in Bezug auf die Jünger, das Perf. μεμίσηκεν in Bezug auf Christum, zeigt das Folgende, wo Jesus von denen spricht, zu denen er geredet, die seine Werke gesehen, zeigt V. 25, wonach Jesus von denen redet, welchen das Gesetz angehört, und das ἀποσυναγώγους in C. 16, 2. Der Herr führt hier eine ganz neue Scheidung ein, in welche sich zu finden einem Juden gar schwer werden mußte. Bis dahin standen sich Judenthum und Heidenthum gegenüber. Jetzt wird der Gegensatz auf einmal der der Welt und der Kirche und das ungläubige Judenthum stellt sich, trotz Gesetz und Beschneidung und Passa, nur als eine Unterabtheilung der Welt dar. Natürlich sind aber die Juden nur zunächst gemeint. Der Begriff der Welt umfaßt an sich πάντα τὰ ἔθνη, alle Adamskinder unter sich die nicht durch den Anschluß an Christum von dem natürlichen Verderben erlöst und zur Wiedergeburt gelangt sind und durch das Bleiben in ihm den neuen Stand behauptet haben.

V. 19. „Wenn ihr aus der Welt wäret, so liebte die Welt das Ihrige, weil ihr aber nicht von der Welt seyd, sondern ich euch aus der Welt ausgewählt habe, darum haſſet euch die Welt.“ Der Haß der Welt trifft nicht die menschliche Schwach-

heit bei den Jüngern. Er wird vielmehr durch die gute Seite hervorgerufen, das specifisch christliche, das ihnen aufgeprägte Bild Christi. In diesem erblickt die Welt etwas Fremdes und das ist ihr unheimlich und unleidlich, weil es als factische Anklage gegen sie auftritt. Zu dem: „so liebte die Welt das Ihre" Luther: „Er redet aber hier von den Sachen, so das Evangelium betreffen. Hier stimmen sie alle zusammen, Pilatus, Herodes, Caiphas, Judas und alle Teufel, die sonst einander feind sind, wider Christus und seine Christen. Untereinander sind sie sonst Freunde wie Hunde und Katzen, aber in dem, das Christum angeht, da hassen sie alle einmüthiglich." Bei allen partiellen Differenzen bleibt doch in der Hauptsache eine unverbrüchliche Uebereinstimmung. Die Erwählung gibt sich darin zu erkennen, daß Christus denen, die von Natur Kinder des Zornes sind, wie auch die übrigen Eph. 2, 3, sein eignes Gepräge mittheilt, sein Bild aufdrückt, ihnen Gedanken, Neigungen und Sitten mittheilt, die von denen der Welt völlig geschieden sind und aus einem ganz andern Quell geflossen als dem seit 1 Mos. 3 eröffneten. Daraus bildet sich ein Gegensatz, dem kein anderer gleicht, ein Gegensatz, der gar keinen verborgnen Hintergrund der Einheit hat. — Wenn der Haß der Welt aus der hier bezeichneten Quelle fließt, so darf er nicht ferner Gegenstand des Kummers seyn, er muß vielmehr als Zeichen der Erwählung, des höchsten unter allen Gütern, zur Freude Anlaß geben.

V. 20. „Gedenket des Wortes, das ich euch sagte: es ist nicht der Knecht größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie euch auch verfolgen, wenn sie mein Wort bewahret haben, so werden sie auch das eurige bewahren." Das Wort: es ist nicht der Knecht größer als sein Herr, hatte der Herr in C. 13, 16 in anderer Beziehung gesprochen: die Jünger sollen sich der Liebeserweisungen nicht weigern, in denen ihr Meister ihnen vorangegangen. Der Herr bezieht sich zunächst hierauf, aber die Uebertragung auf ein anderes Gebiet wurde den Jüngern dadurch erleichtert, daß Jesus denselben Ausspruch nach Matth. 10, 24 früher schon in Bezug auf dieses selbe Gebiet gethan hatte. τηρεῖν τὸν λόγον kann nach allen Parallelst.

nur heißen: das Wort bewahren, im Gegensatze gegen das leichtsinnige vergessen, das verächtliche sich darüber wegsetzen, vgl. 8, 51. 52. 55. 14, 15. 21. 23. 24. 15, 10. Der Herr stellt Bedingung und Folge nebeneinander und überläßt es den Aposteln zu entscheiden, welcher von den beiden gesetzten Fällen vorliegt und sich damit das Prognosticon zu stellen. Wird die Wirklichkeit hinzugenommen, so setzt sich die Rede Christi also fort: da sie mich nun verfolgt haben, so werden sie euch auch verfolgen, da sie mein Wort nicht gehalten haben, vielmehr mir wegen desselben nach dem Leben gestellt, 8, 37, so werden sie auch euer Wort nicht halten, vielmehr euch wegen desselben nach dem Leben stellen. So wißt ihr also genau was ihr von ihnen zu erwarten habt und wenn es eintritt, so darf es euch auch nicht befremden und kränken. Daß hinter dem εἰ τὸν λόγον — τηρήσουσι die Ankündigung drohender Nachstellungen verborgen liegt, zeigt das ταῦτα πάντα, V. 21, was sich nicht blos auf διώξουσι beziehen kann. Daß von dem Bewahren des Wortes der Jünger die Rede ist, zeigt daß der Herr zu den Aposteln als solchen, als verordneten Dienern des Wortes redet, nicht als bloßen Repräsentanten der Gläubigen. Joh. Gerhard: subjicit mentionem sermonis, ut muniat eos contra contemtae praedicationis Evangelicae scandalum. Den practischen Gesichtspunct für unsern Ausspruch bezeichnet Luther klar und scharf: „Es will sich nicht passen, daß das Haupt eine Dornenkrone trage, die Glieder auf einem Polster sitzen. — Darum laßt es euch nicht fremd noch seltsam seyn, es geht mir auch also."

Der Heiland hatte in V. 18—20 den Jüngern in Bezug auf die Leiden, die sie von der Welt zu erwarten hatten, einen tröstlichen Gesichtspunct eröffnet: sie leiden um seinetwillen, als Christen. Die Kraft dieses Trostes ersehen wir aus Apgsch. 5, 41: οἱ μὲν οὖν ἐπορεύοντο χαίροντες ἀπὸ προσώπου τοῦ συνεδρίου, ὅτι ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος κατηξιώθησαν ἀτιμασθῆναι, vgl. auch 1 Petr. 4, 16. Aber der Trost war doch noch nicht vollständig. Es blieb noch ein bedeutender Anstoß übrig. Steht die Sache nicht etwa so wie alle Auctoritäten behaupten und die ungeheure Majorität: auf der einen Seite Jesus und seine Jünger, auf der

andern Seite Gott und die Juden? Dieſen Anſtoß räumt der Herr in V. 21—24 aus dem Wege. Die Verfolgung, welche die Welt oder das Judenthum wegen des Namens Chriſti über die Jünger ergehen läßt, beruht auf Unkenntniß des Gottes, deſſen ſie ſich rühmen, V. 21. Denn da Jeſus ſich durch ſeine Worte voll Geiſt und Leben als den Geſandten dieſes Gottes ausgewieſen hat, ſo haſſen ſie in Chriſto zugleich ſeinen Vater, V. 22. 23. Und das um ſo mehr, da mit den Worten zugleich die Werke Hand in Hand gehen, wie ſie kein anderer gethan hat, V. 24. So ſteht alſo die Sache ſo: auf der einen Seite die Jünger, Chriſtus, der Vater, auf der andern Seite die Welt mit ihrem Fürſten, die Juden, die durch die Losſagung von Chriſto aus der Gemeinde Gottes in die Satansſchule verwandelt ſind. Wer ſollte ſich nicht freuen in der Gemeinſchaft mit Chriſto und mit dem Vater von der Welt zu leiden?

V. 21. „Aber das Alles werden ſie euch wegen meines Namens thun, weil ſie den nicht kennen, der mich geſandt hat.“ Das ἀλλά weiſt auf das Eintreten eines neuen Gedankens hin. Ein ſolcher nun liegt in dem: wegen meines Namens, ſ. v. a. wegen meiner geſchichtlichen Erſcheinung und Perſönlichkeit (vgl. διὰ τὸ ὄνομά μου Mt. 10, 22. 24, 9, ἕνεκεν ἐμοῦ, Mt. 5, 11) nicht vor. Denn daß Chriſtus die Urſache des Haſſes der Welt gegen die Jünger ſey, das war ſchon in V. 18—20 gelehrt worden. Das Neue liegt vielmehr darin, daß der Inhalt von V. 18—20, die Verfolgung um Chriſti willen, hier auf die Unkenntniß des Vaters als auf ſeinen Grund zurückgeführt und alſo den Jüngern die Beſorgniß benommen wird, daß ſie den Vater gegen ſich haben. Wenn die Juden den Vater erkannt hätten, ſo müßten ſie Chriſtum lieben, welchen der Vater geſandt und in dem er ſich kund gegeben hat.

V. 22. „Wenn ich nicht gekommen wäre und ihnen geredet hätte, ſo hätten ſie keine Sünde; nun aber haben ſie keinen Vorwand für ihre Sünde.“ Daß die Juden durch ihren Haß gegen Chriſtum ihre Unkenntniß gegen den Vater offenbaren, das erweiſt hier Chriſtus zuerſt aus ſeinen Reden, die ihn weit über die menſchliche Stufe erheben und darthun, daß der Vater

ihn gesandt hat, in ihm der im A. T. gefeierte Engel des Herrn im Fleische erschienen ist. Dem Beweise aus den Reden hier tritt in V. 24 der aus den Werken zur Seite. Das καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς gibt Luther ganz unrichtig wieder durch: „und hätte es ihnen gesagt." Das: und hätte ihnen geredet, bezieht sich vielmehr auf den ganzen Inbegriff der Reden Christi während seines Lehramtes, welcher gegen seine Lostrennung vom Vater lauten Protest ablegt. Er wird dadurch als der wahrhaftige Gesandte des Vaters erwiesen; denn die Worte, die er geredet hat, sind Geist und Leben, und somit ein Beweis seiner übermenschlichen Natur, vgl. zu 6, 63, er hat Worte des ewigen Lebens, V. 68; es hat noch nie ein Mensch geredet wie dieser Mensch, so müssen selbst die Diener der Hohenpriester bekennen, C. 7, 46; von den Reden Christi heißt es in Matth. 7, 28. 29: καὶ ἐγένετο, ὅτε συνετέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων. Die Worte und die Werke, das ist der Doppelbeweis, den Jesus wie hier auch in C. 14, 10 für sein Seyn in dem Vater führt. In Luc. 10, 23. 24 spricht Jesus zu seinen Jüngern: μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδον καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν. Da weist Jesus auch auf seine Worte und auf seine Werke als den großen Doppelbeweis für seinen himmlischen Ursprung hin. — Das ἦλθον hat keine selbstständige Bedeutung, sondern gehört mit ἐλάλησα zusammen und darf nicht durch ein Comma davon geschieden werden. Nach dem Zusammenhange mit dem Vorherg., wo von dem Unglauben und Haß der Juden gegen Christum die Rede gewesen, ist: „wenn ich nicht gekommen wäre und ihnen geredet hätte" s. v. a.: wenn sie nicht ungläubig gewesen wären, trotzdem daß ich ihnen geredet und durch meine Reden meine göttliche Sendung dargethan. — „So hätten sie keine Sünde", d. h. keine solche von durchgreifender Bedeutung, vgl. zu C. 9, 41: „wenn ihr blind wäret so hättet ihr keine Sünde." Die allgemeine Krankheit des menschlichen Geschlechtes kommt gegen diese Sünde des Unglau-

bens gegen den durch seine Reden legitimirten Christus kaum in Betracht. Daß sie eigentlich die einzige Sünde ist, liegt darin, daß ihr Wesen die verschuldete Verschmähung des einzigen Hülfsmittels für die Sünde ist. Augustinus: hoc est enim peccatum, quo tenentur cuncta peccata, quod unus quisque si non habeat, dimittuntur ei cuncta peccata. Eine Krankheit, für die ein sicheres Heilmittel vorliegt, ist kaum für eine Krankheit zu halten. Als der Gipfelpunct der Sünde und gewissermaßen die einzige Sünde, erscheint das Nichtglauben an Christum auch in C. 16, 9. So stellt es sich auch in Matth. 11, 20—24 dar, wo Jesus die Städte schilt, in welchen er die meisten Wunder gethan und ihre Schuld als unvergleichlich größer darstellt, als die von Tyrus und Sidon, der wegen ihrer heidnischen Gräuel berüchtigten Städte, ja als die von Sodom. — „Nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde": für die Sünde vor Christo gibt es eine πρόφασις, eine Entschuldigung, die Unwissenheit, Apgsch. 17, 30. 1 Petr. 1, 14, daß man es nicht besser wußte und konnte, weshalb auch schon im A. T. den größten und durch Gottes Gerichte zeitlich vernichteten Sündern eine zukünftige Herstellung angekündigt wird, Ezech. 16, 55. Diese Entschuldigung hat freilich nur relative Berechtigung, aber eine Entschuldigung solcher Art wird auch durch den Ausdruck πρόφασις bezeichnet. Durch den Gegensatz hier erhält das vorangehende ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον seine Beschränkung und nähere Bestimmung: eine Sünde, zu deren Entschuldigung sich doch Manches sagen läßt, ist nicht im vollsten Sinne eine Sünde zu nennen. Ohne diese Beschränkung würde das: „so hätten sie keine Sünde" im Widerspruche stehen mit dem Gesetze und der Prophetie des A. T., mit den vorchristlichen Strafgerichten und mit Röm. 1, 18. Calvin: non absolvit penitus sed tantum sceleris gravitatem extenuat. Neque enim Christi consilium fuit, veniam aliis promittere, sed hostes suos, qui contumaciter gratiam Dei rejecerant, tenere convictos: quo palam constaret, omni venia et misericordia indignos esse.

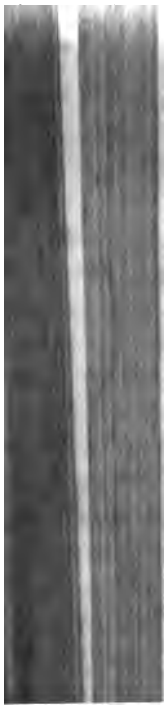
V. 23. „Wer mich haßt, der haßt auch meinen Vater." Das wird hier von Christo nicht blos behauptet. Es ist

werfen haben, trotz seiner Reden ve
ihre Heuchelei aufgedeckt und sie i
Feinde des Vaters, den sie zu lieben

V. 24. „Wenn ich die Werke
ihnen, die kein Anderer gethan hat,
nun aber haben sie gesehen und h
meinen Vater.“ Wir haben hier den
Satz, daß die Juden durch ihren Ha
kenntniß des Vaters und ihren Haß
liegt darin, daß Christus sich durch
seine Sendung vom Vater ausgewies
seiner Werke hassen, das ist eine Sü
Sünde nicht in Betracht kommt.
gethan hat“, ist zu vgl. Mat. 9, 33,
Heilung eines durch dämonische Besi
sen: οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ
werke erhielten durch den Zusammenh
Person den unbedingten Vorzug vor
V. geschehen war, auch abgesehen dar
z. B. zu der Heilung des Blindgebo
der Auferweckung des Lazarus auch a
keine entsprechende Parallele darbietet

V. 25. „Aber damit das Wort

ſomit ihr Haß zu ſeiner Beglaubigung dient. Kein Gerechter und am wenigſten Chriſtus ohne Haß und Anfechtung von der gottloſen Welt, das iſt ein altteſtamentlicher Fundamentalſatz. Danach könnte Chriſtus ohne den Haß der Juden nicht Chriſtus ſeyn. Auch in C. 12, 38. 39 wird die Oppoſition der Juden gegen Chriſtus unter den Geſichtspunct eines göttlichen Verhängniſſes geſtellt, wodurch die Erfüllung der Weiſſagung des A. T. herbeigeführt wurde. Aus dieſem Geſichtspunct angeſehen kann der Haß der Juden nicht ferner entmuthigen, er muß vielmehr mit hoher Freudigkeit erfüllen. Wir erblicken darin Gottes Hand, welche Chriſto das Siegel der Beſtätigung aufdrückt. Das ἀλλά weiſt darauf hin, daß hier ein neuer Geſichtspunct in Bezug auf den Haß der Juden eröffnet wird. Danach iſt τοῦτο γέγονεν zu ergänzen, vgl. 19, 36 und vielleicht auch 13, 18. Mt. 26, 56. Mr. 14, 49. Der Name des Geſetzes wird hier, wie in 10, 34. 12, 34 auf das ganze A. T. übergetragen, weil die übrigen Bücher deſſelben mit den Moſaiſchen die normative Bedeutung theilen. „In ihrem Geſetze“: ſo daß alſo die Criterien des Meſſias, welche daſſelbe aufſtellt, für ſie maaßgebend ſind und von ihnen ſelbſt anerkannt werden müſſen. — In Bezug auf das ἐμίσησάν με δωρεάν kommen folgende Stellen des A. T. in Betracht. Zuerſt Pſ. 35, 19. Da ſagt der leidende Gerechte: „nicht mögen ſich freuen über mich meine Lügenfeinde, die mich haſſen ohne Urſache, nicht winken mit ihren Augen“, LXX: οἱ μισοῦντές με δωρεάν. Dann V. 5 des im N. T. ſo beſonders oft angeführten und auf Chriſtum bezogenen Pſ. 69. Da ſagt der leidende Gerechte: „Die mich ohne Urſache haſſen (LXX wiederum: οἱ μισοῦντές με δωρεάν), derer iſt mehr denn Haare auf meinem Haupte, ſtark ſind meine Verderber, meine Lügenfeinde.“ Gemeinſam iſt dieſen beiden St. das: „die mich ohne Urſache haſſen“ und das: „meine Lügenfeinde.“ Solche wörtliche Beziehungen aufeinander, wie ſie den Davidiſchen Pſalmen für den leidenden Gerechten eigenthümlich ſind, haben den Zweck, dieſelben als Glieder einer großen Kette, Theile eines großen Gemäldes zu bezeichnen. Endlich Pſ. 109, 3: „Und mit Reden des Haſſes umgeben ſie mich, und be-



des Herrn, die er seinem Gesalbt
läßt, dort die Herrlichkeit, die e
wie er ihm zur Rechten steht ihn
Seele richten, dort wie er das g
ten zu ihm spricht." Diese Ver
dem 110. wirft ein überraschende
schen Psalmen, welche sich auf d
Die Anführung hier ist absicht
Stellen zusammengesetzt. Aus de
auf die dritte führt, daß das Ver
Die Mitbeziehung auf diese St
tung, als dort die in den meister
den Gerechten handeln, mehr verk
stum bestimmter und offenkundige

V. 26. „Wenn aber der Fi
senden werde von dem Vater, der
dem Vater ausgeht, so wird je
hatte bis dahin die Jünger gegen
durch die Hinweisung darauf, daß
trifft, daß der gegen Ihn gerichte
Vater geht, endlich daß derselbe
des A. T. dient. Hier tritt noc
Man konnte nach dem Vorherge

Jesus weist hier darauf hin, daß das Werk des Heiles an den Juden noch nicht abgeschlossen ist, daß er ihrem Hasse in dem von ihm zu sendenden Paraklet eine Macht entgegenstellen wird, der Viele sich beugen werden. Der Geist der Wahrheit, der vom Vater kommt, wird mit siegender Gewalt den Widerstand Vieler brechen. Also dürfen sich die Jünger durch den Widerstand der Juden nicht muthlos machen lassen. — Der Paraklet hier weist nicht auf C. 14, 26 hin — der dortige Ausspruch wird erst in C. 16, 13 wieder aufgenommen —, sondern auf C. 14, 16, wo es sich wie hier um den Kampf gegen die feindliche Welt handelt. Paraklet ist der Heilige Geist nur insofern als er in diesem Kampfe Beistand leistet. Eine Erläuterung haben wir in Bezug auf den Begriff des Paraklet in 2 Tim. 4, 16: ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ οὐδείς μοι συμπαρεγένετο, ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον, ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέ με. Die menschlichen Paraklete oder Gerichtsbeistände, welchen Dienst im Alterthum nicht blos die Anwälte leisteten, sondern auch die angesehneren Freunde, haben den Apostel verlassen, aber dafür hat der himmlische Paraklet ihm treulich zur Seite gestanden, Christus durch den von ihm gesandten Geist. Das ὑμῖν ist wohl zu beachten. Es zeigt, daß der Heilige Geist hier nach seiner Einwohnung in den Aposteln in Betracht kommt, nicht nach seiner unmittelbaren Wirksamkeit in den Gemüthern derer, welchen sie das Wort verkünden. Auch in C. 16, 8 hat man nur nach falscher Deutung eine directe Beziehung des Paraklets auf die Welt gefunden. Das zeigt das in V. 7 vorangehende πρὸς ὑμᾶς. Zu vgl. ist das πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου in Apgsch. 4, 8, dann Luc. 24, 49, wo der Herr nach seiner Auferstehung zu den Jüngern spricht: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψους, ebenso Apgsch. 1, 8: ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς. Ebenso 4, 31. Von dem Zeugnisse, das der Heilige Geist in seiner Eigenschaft als Paraklet gegen die feindliche Welt durch den Mund der Apostel ablegt, wird in V. 27 ihr eignes unterscheiden, was sich auf die ge-

πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν das
den Geiſte ganz zurück. Den practi
ſerm Ausſpruche bezeichnen treffend d
fürchten wir? Der Geiſt, welcher in
Herzen wohnt, iſt ſtärker und mächti
Welt und in den Gottloſen iſt. — W
man es unternimmt, die Irrthümer d
Mittel zu erſticken, ohne den Beiſta
heit." — Daß der Heilige Geiſt zulet
dem Urquell aller Kraft, iſt von ſold
und ermuthigend für die Jünger, vor
geſtalt ſteht, vgl. das: „der Vater i
28, daß das παρὰ τοῦ πατρός noch i
ἐκπορεύεται eine Ausführung erhält,
vorzuheben. Es war beides wichtig,
auf dem der Nachdruck in dem ὃν ἐ
πατρός liegt, und der Ausgang vom A
vorliegenden Umſtänden ſo wichtig, d
παρὰ τοῦ πατρός abgefertigt werden
contra tam validos insultus, contra t
chinas sufficeret Spiritus testimonium
Deo profectum esse. Daß der Geis
Chriſto geſendet wird, auf der ander

jens ἐκπορεύεται ist das zeitlose, welches in einer allgemeinen Sentenz steht, wenn er ausgeht, so geht er vom Vater aus. Die nähere Bestimmung wird durch das vorhergehende Fut. gegeben. An die Ausgänge des Geistes von 1 Mos. 1 an, durch die ganze Dauer der Oeconomie des A. T. hindurch, vgl. Jes. 63, 11, wird nicht gedacht werden können. Der Geist in dieser Bestimmtheit, als Paraklet, als Geist der Wahrheit, vgl. 14, 17, war an den Versöhnungstod Christi gebunden und noch nicht in der Welt, als Christus noch nicht verklärt war, vgl. 7, 39. Der Geist der Wahrheit, der Paraklet, das war es was dem Petrus fehlte, sagt Augustinus, als er sich durch eine Magd schrecken und zur dreimaligen Verläugnung verleiten ließ: ille quippe testimonium perhibens et testes fortissimos faciens abstulit Christi amicis timorem et testes fortissimos faciens odium convertit in amorem.

V. 27. „Auch ihr aber zeuget, weil ihr von Anfang an mit mir seyd." Das ist eine zweite Macht zur Brechung des Hasses der Juden. Sie wird ihre rechte Bedeutung erst dadurch erhalten, daß sie in Verbindung mit der ersten auftritt. Dies doppelte Zeugniß, das des Heiligen Geistes und das historische, geht noch jetzt in der Kirche Hand in Hand. Die Handhabung des letzteren ist aber jetzt nicht so einfach, wie in der Apostolischen Zeit und sie erfordert ein tief eindringendes Studium. Das Präsens μαρτυρεῖτε erhält seine nähere Bestimmung aus dem vorhergehenden Futurum. Der Herr versetzt sich in die Zukunft: „ihr zeuget alsdann." Den Commentar zu dem: von Anfang, haben wir in Mr. 1, 1. Luc. 1, 2. Apgsch. 1, 21. Der Anfang ist danach das erste Auftreten Christi. Zu vgl. ist 1 Joh. 1, 1: „was wir gehört und gesehen haben mit unseren Augen, was wir schauten und unsere Hände betasteten verkünden wir euch."

C. 16, 1. „Dieses habe ich euch geredet, damit ihr nicht geärgert werdet." Wir haben hier den Zweck für Alles von C. 15, 18 an Gesagte, den Gesichtspunct, aus dem es zu betrachten ist. Alles dient dazu dem Aergerniß vorzubeugen, welches der Haß der Juden um so mehr mit sich führen mußte, da auf ihrer Seite die Auctorität und die Wissenschaft war. ταῦτα bezieht sich nicht blos auf die Vorherverkündung des Hasses,

V. 2. „Sie werden euch in de
aber die Stunde, daß jeder der euch t
Gott einen Dienſt dar.“ Der Herr n
Ausdehnung die Zukunft die Verſuchu
führen wird, und begründet alſo die
theilungen, welche den Zweck hatten
gegnen. In Bezug auf ἀποσυναγώγο
In dem: ſie werden euch in den Bann
der Synagoge in eine Synagoge des
Die Synagoge, welche die Chriſten
zeigt eben dadurch, daß ſie nicht mehr
iſt. Mit den Chriſten weiſen ſie G
den Vater. *) Die Jünger ſollen nich
Synagoge austreten, ſondern abwarte
entſchiedner Verkündung des Evangelii
den Gläubigen für die Zeiten des Ver
tigen Fingerzeig, die Mahnung, daß ſi
willige Seceſſionen fern halten ſollen
nur da berechtigt, wo ihr der Ausſch
Die λατρεία bezeichnet an ſich den Cu
das προσφέρειν zeigt, daß ſpeciell der

vgl. 2 Mos. 8, 16. 21. 22. 2 Sam. 15, 8, wo ebenfalls das Opfer als λατρεία erscheint, Röm. 12, 1, wo θυσία und λατρεία zusammengestellt werden. Die Grundlage für die hier berührte Jüdische Meinung liegt in 2 Mos. 32, 29 vor. Da bezeichnet Moses das selbstverläugnende Einschreiten der Leviten gegen die Abtrünnigen als ein wohlgefälliges Opfer, welches sie dem Herrn dargebracht haben: „Ihr habt heute eure Hand gefüllt (eig. füllet heute, die Billigung des Geschehenen in der Form der Aufforderung ausgesprochen) dadurch, daß ihr gegen eure Söhne und eure Brüder aufgetreten seyd und habt euch dadurch Segen erworben." Das grauenhafte Quidproquo war aber, daß die Abtrünnigen sich vermaßen die Treuen als Opfer darzubringen. Den Anfang machten sie bei Christo selbst. Daß dieser grade am Passa gerichtet wurde, ruhte auf der hier bezeichneten Anschauung.

V. 3. „Und das werden sie thun weil sie den Vater nicht erkannt haben, noch mich." Der Herr eröffnet hier wieder einen tröstlichen Gesichtspunct in Bezug auf die in V. 2 vorherverkündeten Verfolgungen, Calvin: ut coecum eorum furorem altis animis despiciant apostoli.

V. 4. „Aber dieses habe ich euch geredet, damit, wenn die Stunde kommt, ihr daran gedenket, daß ich es euch gesagt habe. Dieses aber habe ich euch von Anfang nicht gesagt, weil ich bei euch war." ἀλλά: im Vorigen, warum sie es thun werden, hier, warum Jesus ihnen davon geredet. ταῦτα bezieht sich wie in V. 1 nicht blos auf dasjenige, was die Jünger von der Welt zu leiden hatten, sondern auch auf die tröstlichen Gesichtspuncte, welche Christus in Bezug darauf eröffnet hatte. Im unmittelbar vorhergehenden noch war dem Leiden eine solche heitere Beleuchtung verliehen worden. — Von Verfolgungen hatte Jesus seinen Jüngern auch schon früher geredet, Matth. 5, 10f. 10, 17f., aber es war für sie so gut wie nicht gesagt, die heitere Gegenwart ließ ihre Gedanken nicht dabei verweilen. Tief eindringende Wirkung übte die Verkündung erst jetzt, wo Jesus sie, selbst auf dem Todeswege, tief bewegt an die tief bewegten Jünger richtete und wo er sie ohne Einmischung anderer Momente zum

den Weissagungen des Jeremias, der
die Welt der Sünde nicht anders
konnte. — Jesus hat es ihnen von An
der Weise gesagt, weil er bei ihne
wahrte C. 17, 12, als ihr Fürsprech
die Welt fungirte, C. 14, 16. Jetzt
Scheidens muß er es ihnen sagen, damit
tritt, sein Wort ihnen die Stelle sein
ersetze.

V. 5. „Nun aber gehe ich zu d
und keiner von euch fragt mich: wohin
dern weil ich dieses euch geredet, hat
Herz erfüllt." Der Heiland fängt n
dem Troste, den er ihnen in Ausführ
gesichte der feindlichen Welt gewähren
mit dé gemacht, weil im Vorigen z
Jesu bei seinen Jüngern die Rede g
Nexus aber mit dem Vorigen findet
in C. 13, 36 gefragt: „Herr wohin g
meint eine andere Art von Fragen, s
auf diesem Gebiete bewegen, aus eine
nicht müde werden kann von ihm zu
hätten billig wieder und wieder Chri

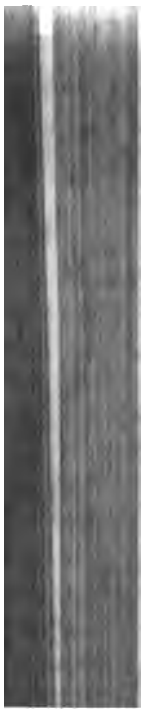
einſt heimholen, damit ſie dort in die Gemeinſchaft ſeiner Herrlichkeit aufgenommen werden, C. 14, 3. 4, von dort aus wollte er ſie befähigen die größten Werke zu thun, C. 14, 12, von dort aus ihnen den Heiligen Geiſt als Fürſprecher in ihrem Proceſſe mit der Welt und als Lehrer ſenden, von dort aus mit der Herrlichkeit des Vaters bekleidet ſich ihnen kund geben. Aber zu ſolchem Fragen fand ſich bei ihnen kein Anſatz. Sie waren ganz durch den Schmerz über ſeinen Weggang hingenommen.

V. 7. „Aber ich ſage euch die Wahrheit: es iſt euch gut, daß ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, wird der Fürſprecher nicht zu euch kommen, wenn ich aber hingegangen, werde ich ihn ſenden zu euch.“ Zu dem: ich, Bengel: mentiri nescius, ſage euch die Wahrheit, iſt C. 14, 2: εἰ δὲ μὴ εἶπον ἂν ὑμῖν zu vgl. Jeſus hebt, daß er ihnen die Wahrheit in dieſer Sache ſagt, nachdrücklich hervor, weil, wie die Traurigkeit der Apoſtel zeigt, V. 6, ſich die Sache ganz anders zu verhalten ſchien. — Unrichtig iſt die Bemerkung Bengels: Paracleti duplex munus, erga mundum h. l., erga fideles v. 12. Als Paraklet hat der Heilige Geiſt nur ein Amt, den Apoſteln und überhaupt den Gläubigen Beiſtand zu gewähren in dem Kampfe gegen die Welt. — Das πρὸς ὑμᾶς iſt wohl zu beachten. Es zeigt, daß der Heilige Geiſt nur inſofern hier in Betracht kommt, als er den Apoſteln innewohnt, nicht als eine Kraft, die neben ihnen auf die Gemüther einwirkt. Entſprechend iſt das ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν in C. 15, 26. — Warum kann der Paraklet erſt nach dem Weggange Chriſti kommen? Die Antwort iſt: weil Chriſtus ihnen den Heiligen Geiſt erſt durch ſeinen Verſöhnungstod verdienen muß und dieſer nur den durch das Blut des Sohnes Gottes Verſöhnten zu Theil werden kann. Zu vgl. was bereits zu 7, 39. 12, 32 bemerkt wurde. Nach Gal. 3, 14 iſt die Sendung des Heiligen Geiſtes dadurch bedingt, daß Chriſtus für uns ein Fluch wurde. Joh. Gerhard ſagt: „Das in die Erde fallende Weizenkorn hat unter andern Früchten auch die des Geiſtes uns gebracht, Joh. 12, 24, zum Zeichen deſſen hauchte Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung die Apoſtel an und ſprach: nehmet den Heiligen Geiſt, 20, 22.“ Warum that Jeſus dies erſt nach

ſchen ein Auguſtinus vorangegangen i
abiero paracletus non veniet ad vos
Spiritum, quamdiu secundum carnem

V. 8. „Und wenn jener gekomn
ſen wegen Sünde und wegen Gerecht
Wir haben hier die Grundzüge der
in der Kraft des Geiſtes zu thun h
dieſem V. muß zunächſt aus ſich ſelb
weitere Ausführung in V. 9. 10 dar
für die unabhängig von ihr gefunde
da der Ausſpruch des Herrn dort nu
ſtändniſſes unſeres Ausſpruches richti
Die Welt kommt nach dem Vorherg
ihrer Jüdiſchen Erſcheinungsform i
den. So richtig ſchon Heumann:
Apoſteln nur ihre erſte apoſtoliſche A
ſchen Volke die Sünde ihres bisheri
ſollten und eine große Menge derſelbe
die ſpätere Predigt unter der heidni
hatte im Weſentlichen dieſelben Grun
ſofern eine Modification, als ſie ſic
gläubige zu wenden hatte, ſonde
Die Juden waren zu beſtrafen weg

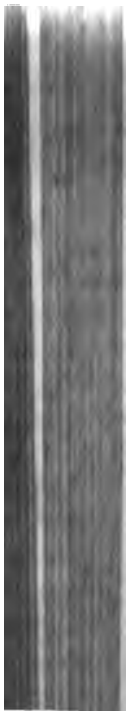
zur Voraussetzung hat, bei den Heiden die Mahnung, daß sie die rechte Stellung einnehmen, sich die Gerechtigkeit aneignen und also dem Gerichte entziehen. — Die Sünde kann nach C. 15, 22. 24 nur der Unglaube an den erschienenen und herrlich legitimirten Heiland seyn. Denn das war dort als die einzige große Sünde der Juden bezeichnet. Augustinus: hoc peccatum quasi solum sit, prae ceteris posuit; quia hoc manente caetera detinentur, et hoc discedente caetera remittuntur. Diese Sünde soll ihnen durch den in den Aposteln wirksamen heiligen Geist kräftig aufgedeckt und zu Herzen geführt werden. — Die Gerechtigkeit muß nothwendig denselben angehören, welchen die Sünde, der Welt. Sonst wären wir auf das Rathen angewiesen. Die Gerechtigkeit Christi, daran konnte niemand denken abgesehen von V. 9, und eben deshalb kann sie nicht gemeint seyn. Noch ferner liegt die Gerechtigkeit Gottes, für die nicht einmal aus V. 9 ein Scheingrund entnommen werden kann. Die Gerechtigkeit kann aber nicht auf dem eignen Boden derjenigen gewachsen seyn, denen sie angehört, aus diesem wuchs die Sünde hervor. Durch die vorangehende Erwähnung der Sünde ist jeder Gedanke an die „eigne Gerechtigkeit", ἰδία δικαιόσυνη, Röm. 10, 3, ausgeschlossen. Die Gerechtigkeit muß ihnen vielmehr von anderwärts kommen. Woher, das ersehen wir aus dem vorhergehenden ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας. Besteht die Sünde nach C. 15, 22. 24 darin, daß sie nicht an Christum glauben, so kann die Gerechtigkeit ihnen nur durch den Glauben an Christum zu Theil werden. Auf eine von oben kommende und zu den Gütern der Messianischen Zeit gehörende Gerechtigkeit waren die Juden schon durch die Weissagung des A. T. in der mannigfachsten Weise hingewiesen worden, so daß die Furcht vor dem Uebergreifen in den specifisch Pauliniſchen Sprachgebrauch hier eine ganz unbegründete ist. „In seinen Tagen — heißt es Jer. 23, 6 — wird Juda mit Heile begabt werden und Israel wohnet sicher, und dies ist der Name, damit man ihn nennen wird: der Herr unsere Gerechtigkeit." Der Messias wird den Namen: der Herr unsere Gerechtigkeit, führen, weil er der Canal ist, durch welchen die Gerechtigkeit Gottes seinem Volke



der Ausspruch des Herrn Mt. 5,
ὑμῶν τὴν δικαιοσύνην, ὅτι
Jes. 55, 1 zurückweist. — Wie
der Welt angehört, so auch das
richt seyn, welches die Welt, zun
in der Sünde des Unglaubens
der Gerechtigkeit, durch den Glau
tig machen. — Um die drei Pun
die Predigt der Apostel an die
Heiligen Geistes. Zu dem περ
22. 23 zu vergleichen, dann 3, 1
σύνης C. 2, 36. 38: βαπτισθήτω
Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρ
ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία, 5,
διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶ
των, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ
τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦτ
C. 2, 19—21 und das ἐγένετο
dann C. 3, 23. — ἐλέγχειν st
der strafenden Rede, dem zur
das Gewissen treffenden Ueberfü
Bezug auf sittliche Verschuldung
Apoc. 3, 19. In 2 Tim. 4, 2

racter. Sie wird, wie das vorangehende περὶ ἁμαρτίας zeigt, an ſolche gerichtet, welche in dem Unglauben an Chriſtum befangen, der wahren Gerechtigkeit durch ihre Schuld entbehren und dem Gerichte verfallen ſind, wenn ſie nicht Buße thun. Daß der Grundton der Apoſtoliſchen Predigt nach der Ausgießung des Heiligen Geiſtes ein ſtrafender iſt, zeigt der in Apgſch. 2, 37 berichtete Erfolg, das κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ, die Zerknirſchung, und das erſchrockene τί ποιήσομεν. In Bengels Erkl.: qui de peccato convictus est, deinceps vel transit ad justitiam (Christi), vel (cum Satana) partem judicii habet, ſind die eingeklammerten Worte ungehörige Einſchaltungen aus V. 9.

V. 9. „Wegen der Sünde, daß ſie nicht glauben an mich, V. 10, wegen der Gerechtigkeit aber, daß ich zu meinem Vater gehe und ihr mich nicht mehr ſehet; wegen des Gerichtes aber, daß der Fürſt dieſer Welt gerichtet iſt." Die Gerechtigkeit bildet den Gegenſatz gegen die Sünde, δέ, das Gericht den Gegenſatz gegen die Gerechtigkeit, δέ. ὅτι, daß, rückſichtlich darauf daß, Joh. 2, 18. Dies iſt in dem erſten Falle ſ. v. a. darin beſtehend daß, in dem zweiten: dadurch erworben daß, in dem dritten Falle wieder: darin beſtehend, daß. Die Gerechtigkeit beſteht nicht in dem Hingange Chriſti zum Vater, und ſeinem Nichtgeſehenwerden durch die Jünger, ſondern es iſt dies die Art und Weiſe der Erwerbung. Die Form, in der dieſe bezeichnet wird, erklärt ſich aus der Rückſicht auf die Stimmung der Jünger. Grade das, was die Jünger mit dem tiefſten Schmerze erfüllt, wird die heilſame Frucht der Gerechtigkeit tragen, iſt alſo tiefer betrachtet, nicht ein Gegenſtand der Trauer, ſondern der Freude. Es heißt nicht: ſie ſehen mich nicht mehr, ſondern ihr ſehet mich nicht mehr. Von den Erſcheinungen des Auferſtandenen wird abgeſehen, weil ſie nur vorübergehenden Character trugen und nur Mittel zu dem Zwecke der Ueberzeugung der Apoſtel waren. — Das Gericht iſt in V. 8 das den ungläubigen Juden drohende, wenn ſie in ihrem Unglauben beharren. Daß auch hier hinter dem an dem Satan bereits vollzogenen Gerichte das den Juden drohende verborgen ſeyn muß, zeigt das überall hier zu ergänzende ἐλέγξει τὸν κόσμον, wonach die Erwähnung des Ge-



ſchen, die ihr noch der Welt anhän-
nungen ſetzet, was wird aus euch n
zur ewigen Strafe verurtheilt iſt?"
tan wird durch den Tod Chriſti voll
dem Satan iſt virtuell auch die Welt
wird vor dem Fürſten der Welt di
richtes bezeichnet. Sie kann aber du
des Gerichtes noch entgehen, ſie kann
fliehen in das Gebiet eines andern
Fürſten dieſer Welt gerichtet hat. E
than eines ſchon gerichteten Fürſten
ſich nicht zu unterwerfen, der ihn
der Welt gerichtet, ſo ertönt der Zur
τῆς σκολιᾶς ταύτης, Apgſch. 2, 40
Oberherrn hat, C. 8, 44. — Das G
erſt durch den Verſöhnungstod Chri
ſcheint aber hier als bereits vollzoge
telbar bevorſtand, und weil es in de
ſein ſtrafendes Amt antrat, in der
war.

C. 16, 12–

werde. Daran knüpft sich in V. 16 die Hinweisung auf seinen baldigen Weggang und das darauf folgende Wiedersehen. Auch die der Frage der Jünger in Bezug auf den Sinn dieser Worte zuvorkommende Rede Christi in V. 20—28 lenkt nach gegebener Erläuterung in die Bahn der Abschiedsrede zurück, indem sie hinweist auf den bevorstehenden Weggang Christi und die durch denselben den Jüngern zu bringende Förderung. Ebenso trägt auch der durch die Zwischenrede der Jünger veranlaßte dritte Ansatz den Charakter der Abschiedsrede, er sagt den Jüngern die bevorstehende Zerstreuung voraus, weist aber zugleich darauf hin, daß solche Zwischenfälle ihren Muth nicht beugen dürfen. — Die Wahrnehmung, daß in V. 12—15 ebenso wie in V. 7—11 von dem Heiligen Geiste die Rede ist, hat viele Ausleger verleitet zu verkennen, daß hier ein neuer Abschnitt vorliegt. Wir haben schon nachgewiesen, daß mit V. 11 zunächst der Abschnitt C. 15, 18—16, 11, dann aber auch die ganze Rede von C. 15, 1 an den Abschluß findet. Allerdings knüpft der mit V. 12 beginnende Schluß der Rede Christi insofern an die Hauptmasse an, als auf die Thätigkeit des Heiligen Geistes in Bezug auf die Welt hier die innerlich aufbauende Wirksamkeit desselben folgt. Aber das ist nur Herüberleitung von dem einen Abschnitte zum andern, dient nur dazu den Schluß mit der Hauptmasse zu dem Ganzen einer Rede zu verbinden, zu zeigen, daß hier nicht ein absolut neuer Anfang vorliegt. Daß die Thätigkeit des Heiligen Geistes, von der in V. 12—15 geredet wird, wesentlich verschieden ist von der in V. 7—11, das Band also, welches beide Abschnitte verbindet, ein ziemlich loses, das erhellt schon daraus, daß in C. 14 diese beiden Thätigkeiten des Heiligen Geistes sich als local getrennt darstellen. Wie V. 7—11 hier auf C. 14, 15—17 zurückweist, so V. 12—13 hier auf C. 14, 25. 26.

V. 12. „Noch Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen." Es heißt nicht: ich hätte, sondern ich habe. Das führt darauf, daß Christus es ihnen jetzt wegen ihrer Schwachheit nicht sagen kann, daß er es ihnen aber später sagen wird. Der Geist der Wahrheit, der es ihnen mittheilen soll, wird geben, was er von Christo empfängt, V. 14, und durch

abgeleitet. — Von welcher Art ist das A
Aposteln noch zu sagen hat? Aus der Ver
ergibt sich, daß in den großen Hauptsac
bereits erfolgte Offenbarung schon eine
hat und daß die durch den Heiligen Ge
gänzung sich nur auf Besonderheiten bez
dem Vielen die Vorherverkündung der E
Hauptstelle einnimmt, zeigt das Folgend
gemeint, wie die Offenbarung, welche Pe
die Theilnahme der Heiden an dem Rei
ner Aufschlüsse über die großen Thatsach
seiner Auferstehung, seiner Erhöhung,
dieser Thatsachen zur Grundlage haben.
Christus noch Vieles zu sagen hat, sin
denen, welchen er bis jetzt schon Vieles
Apostel sind, so dürfen wir auch in Be
Mittheilungen nicht über ihren Kreis hi
lem Rechte ereifert sich Beza gegen diejer
stus his ipsis selectis suis se indicaturu
secula mortem illorum subsecutura rej
nicht = fassen. Es mußte überhaupt d
mieden werden. Die Schwäche der Apos
die Wahrheit nur nach und nach mitgeth

heidnische Weltmacht ist an sich nicht schwerer verständlich, wie der Sieg über das Judenthum. Der Herr begnügt sich aber damit, nur den letzteren Punct in malerischer Anschaulichkeit zu entfalten, von dem Siege über die heidnische Weltmacht redet er nur in Andeutungen und die Ausführung gibt er erst in der Apokalypse, nachdem die Catastrophe des Judenthums bereits erfolgt war. Voreilig mitgetheilt würden diese Aufschlüsse für die Apostel nur eine unnütze Bürde gewesen seyn, sie würden durch sie, die noch keine practische Bedeutung hatten, nur zerstreut und von dem Puncte abgelenkt worden seyn, auf den sich für jetzt ihre Aufmerksamkeit concentriren sollte. Den Commentar zu dem βαστάζειν hier bildet Mt. 23, 4, wo Jesus von den Pharisäern sagt: δεσμεύουσι φορτία βαρέα καὶ δυσβάστακτα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων. Jesus will nicht auf dem Gebiete der Lehre Lasten auf die Schultern der Apostel legen, welche sie noch nicht tragen können. Darin hat er seinen Dienern ein Vorbild gegeben. Nach seinem Beispiel sollen auch sie die Ueberladung vermeiden. Fälschlich bemerkt J. Gerhard, durch den Namen des Geistes deute Christus die Ursache an, weshalb die Apostel noch nicht tragen konnten, was noch zu sagen war: weil sie noch fleischlich waren. Der Geist Christi sagt es ihnen nur deshalb, weil er nach dem Weggange Christi seine Stelle vertritt.

V. 13. „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht von sich selber reden, sondern was er gehört wird er reden, und das Zukünftige wird er euch verkündigen.“ P. Anton: „Wie er die Welt strafen wird in den drei Puncten, davon wir V. 8 gehört, so wird er auch das Andere nicht vergessen. Er wird euch in alle Wahrheit leiten.“ „Euch“, daß das nur die Apostel seyn können, erhellt schon aus dem zu V. 12 Bemerkten. Tholuck sagt dafür: „Die Angeredeten sind keine anderen als jene μάρτυρες τῆς ἀληθείας 15, 27, jene von denen V. 17. 18 gilt, für die er 17, 9 zunächst betet, und nun erst V. 20 für die Anderen.“ Es handelt sich, fügen wir hinzu, nicht um die Lebendigmachung bereits vorhandener Wahrheiten in dem einzelnen gläubigen Sub-

und, das nehmen die Apostel entschieden zi
Huc respicientes sagt Gretius - Aposto
nobis et Spiritui Sancto. Ueber eine nicht
wordene Offenbarung berichtet Apgsch. 10.
in der Apocalypse als das Organ hoher Offe
Bezug auf Offenbarungen und prophetische Z
vgl. 2 Cor. 12. Epheſ. 3, 3. Gal. 1, 1. 2,
meinem Commentar zur Apocalypse bei C. 1
wieſen, daß es für die Empfangnahme neu
anderes Organ gibt als das prophetiſche, u
unter dem N. B. innig mit dem Apoſtolate
ſeinen Prärogativen gehört. Nirgends in
findet ſich eine Spur davon, daß über den
hinaus Aufſchlüſſe ertheilt wurden, die von
Ganze der Kirche waren, die Lehre oder die
künftigen Geſchicke der ganzen Kirche betra
Apoſtelgeſchichte von den Manifeſtationen an
richtet wird, trägt einen durchaus untergeord
von der Mittheilung neuer großartiger Wa
keine Spur. — Ganz ohne Grund iſt beho
Wahrheiten, in die der Geiſt der Wahrheit ei
ſich nicht näher beſtimmen. Es ſind eben o
in den apoſtoliſchen Briefen und in der Apok
gelangen und über welche die Neben Chriſti

gelegten Aufschlüssen beigelegt wird. Die, wie nachgewiesen worden, den Aposteln allein ertheilte Verheißung würde in der Luft schweben und ganz unnütz seyn, wenn nicht Urkunden vorhanden wären, aus denen die ihnen zu Theil gewordnen Aufschlüsse geschöpft werden können. Nur durch das Vorhandenseyn solcher Urkunden wird der Schwärmerei und Irrlehre (Augustinus sagt: omnes insipientissimi haeretici, qui se Christianos nominari volunt, audacia figmentorum suorum, quas maxime abhorret sensus humanus, hac occasione Evangelicae sententiae colorare conantur) die Berufung auf unsern Ausspruch abgeschnitten. Die Apostolischen Schriften, die Denkmale der Erfüllung dieser Verheißung, bilden bei aller scheinbaren Zufälligkeit ein organisches Ganzes, in welchem der Geist der Wahrheit für alle Bedürfnisse aller Zeiten der Kirche gesorgt hat. Die Behauptung Stiers: „die Infallibilität der Apostel ist hieraus nicht eigentlich zu erweisen, schon darum nicht, weil dieselbe Verheißung im wesentlichen zugleich uns Allen gilt, 1 Joh. 2, 27" gründet sich auf die schon als falsch erwiesene Meinung, daß die Verheißung den Gläubigen überhaupt ertheilt worden sey, während sie nur den Aposteln gegeben wird, die hier als Organe der Begründung des gesammten Wahrheitsbedürfnisses der Kirche geweiht werden. Auf demselben falschen Fundamente ruht die in der Römischen Kirche gangbare Beziehung unseres Ausspruches auf eine durch alle Zeiten der Kirche fortgehende Offenbarung. — Der Geist wird in die ganze oder volle Wahrheit einführen, indem er ergänzend dasjenige hinzufügt, was Jesus während seines Erdenlebens noch nicht mittheilte, und auch an dasjenige erinnert, was er seinen Jüngern bereits gesagt hatte. Die Differenz zwischen den beiden Lesarten εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν (wofür Mr. 5, 33 spricht) und εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν, in die Wahrheit alle, eamque omnem, betrifft nicht den Sinn.

Daß der Geist in alle Wahrheit führen wird, das wird darauf **begründet**, daß er nicht aus sich selber reden wird, sondern reden, was er gehört hat. Der Geist kann gar nicht aus sich selber reden, weil er in der innigsten Wesensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne steht, weil es zu seinem Wesen ge-

ausgeleſen, ſo binde einen Stein daran u
und ſprich: alſo ſoll Babel verſenkt wer
aufkommen von dem Unglück, das ich i
ſondern vergehen", daß hinter der Bezie
genden Verhältniſſe eine andere auf die A
die dereinſt im größeren Style die Klei
Apoc. 18, 21. Dieſe Andeutungen erwar
ligen Geiſt ausgeführt zu ſehen, in einer
lichkeit und practiſchen Eindringlichkeit,
rung der Cataſtrophe Jeruſalems in den
Maaßſtab gibt. Iſt nun dies, ſo hat E
geſagt: „Und nun höre, wer Ohren hat,
den Schooßjünger, der im Geiſte war a
Geiſt den Gemeinden ſagt." Die Kir
Weltmacht, grade das iſt in der Apocal
iſt merkwürdig — wurde ſchon in dem
bemerkt — daß ſich grade bei Johanne
Herrn findet. Die anderweitigen Verkün
den ſind nur ſporadiſch. Sie finden ſich
lus, der zu dem damaligen Kreiſe
man ſich die Apocalypſe hinweg, ſo wird
die Verheißung des Herrn keine rechte
Schon nach der Analogie der Erfüllung

digkeit darbot. Das Evangelium weist also über sich selbst hinaus auf ein anderes Buch, das sich geflissentlich mit den kommenden Dingen beschäftigt, die der Herr seinen Jüngern zu sagen hat, die sie aber jetzt noch nicht tragen können." Die rationalistische Critik kann um so weniger gegenüber dem hier vorliegenden Ausspruche des Herrn ein gutes Gewissen haben, da sie auch die Aechtheit des zweiten Briefes Petri bestreitet, des einzigen aus dem Kreise der ursprünglichen Apostel hervorgegangenen Buches, in dem sich außer der Apocalypse eine entfaltete Verkündung zukünftiger Dinge vorfindet, vgl. 2 Petr. 2, 1 f. und die Zurückweisung auf diese Stelle in dem Briefe des Judas V. 17. 18.

V. 14. „Jener wird mich verherrlichen, denn von dem Meinen wird ers nehmen und euch verkündigen." Der Heilige Geist wird insofern Christum verherrlichen als er Aufschlüsse mittheilt, die aus natürlichen Ursachen nicht erklärt werden können, die über das menschliche Gebiet hinaus in das göttliche hineinführen. Solche Bedeutung können weniger die Lehren überhaupt haben, als speciell die Verkündungen der Zukunft, und daß an diese speciell zu denken ist, zeigt das hier und V. 15 absichtlich wiederholte ἀναγγελεῖ, dessen dreifache Wiederkehr zum Beweise dient, welche hohe Bedeutung von dem Herrn den Verkündungen der Zukunft beigelegt sind. Richtig schon Grotius: hoc ipso meam gloriam ostendet, quod per me meis futura praesignificantur. Zu erweisen, daß Jehova Gott ist, ihn zu verherrlichen, das wird in einer ganzen Reihe von Stellen des zweiten Theiles des Jesaias als der Zweck der in ihm ertheilten speciellen Aufschlüsse über die Zukunft angegeben, z. B. 41, 25. 26. 43, 9—11. Wie jene Weissagungen zur Verherrlichung Jehovas dienen sollen, so die hier in Aussicht gestellten zur Verherrlichung Christi. Sie sollen zeigen, daß von ihm gilt, was in Dan. 2, 22 von Jehova gesagt wird: „Er offenbaret was tief und verborgen ist, er weiß was in Finsterniß liegt und bei ihm ist Licht." Die Welt soll in Folge dieser durch den Erfolg zu bestätigenden Vorherverkündungen der Zukunft sprechen, wie einst Nebucadnezar, Dan. 2, 47: „Es ist kein Zweifel, euer Gott ist ein Gott über alle Götter und ein Herr über alle Könige, der da kann verborgne

Kirche auf Grund der Apocalypse seinen
sicher, als ob er bereits vor Augen läge
Ausspruch weist uns darauf hin, daß n
Ehrfurcht nahen sollen und wenn wir dar
der Schwäche unseres Auges gedenken. (
ab, so wird man kaum die Erfüllung di
weisen können. Es liegen dann keine A
kenntnisse vor, die in eclatanter Weise zu
dienen. Nicht solches kann gemeint seyn,
gang Jerusalems bezieht. Denn da ist de
den Menschensohn schon aller Stoff vorn
nicht solches, was sich auf das letzte En
Verherrlichung hat offenbar practische Be
Ausbreitung des Reiches Christi auf Erd
sich also die Jesum verherrlichenden Mitt
Geistes auf demselben Gebiete bewegen,
der Apoc. angehören. Hand in Hand m
hohe Bedeutung, welche die Apoc. selbst
prophetischen Offenbarungen beilegt, vgl.
Comm.; werden auch in der Apoc. die
der Geist der Weissagung gibt, auf Jesu
ders. St. und C. 22, 16; culminirt au
weissagende Zeugniß Jesu in den Aposteln.

hin, indem er erklärt, daß in dieſer Sache, wie in allen anderen ſein Gebiet ſo weit reicht wie das des Vaters, ſo daß alſo nichts ihm unzugänglich ſeyn kann, nichts über ſeine Sphäre hinausliegt. Das ἐκ τοῦ ἐμοῦ bedurfte um ſo mehr der weiteren Erörterung, je entſchiedner durch das A. T. die Enthüllung der Zukunft auf Gott zurückgeführt und als ſeine Prärogative dargeſtellt wurde. Im Einklange mit unſerer St. wird auch die Apocalypſe gleich in ihren erſten Worten auf Gott als ihren erſten Urheber zurückgeführt: „Offenbarung Jeſu Chriſti, welche Gott ihm gab", vgl. auch C. 22, 6. Das dreifache ἀναγγελεῖ ὑμῖν mußte bewirken, daß die Apoſtel mit der geſpannteſten Erwartung den mit ſolcher Emphaſe angekündigten Aufſchlüſſen über die Zukunft entgegenſahen. Wenn ſie darüber nachdachten, wer unter ihnen wohl der Träger dieſer hohen Aufſchlüſſe ſeyn werde, ſo waren ihnen nur Petrus, Jacobus und Johannes zur Wahl geſtellt, denn dieſe drei hatte der Herr bei jeder Gelegenheit ausgezeichnet, ſie waren in dem Kreiſe der Apoſtel die „Größeren." Unter dieſen dreien wiederum ſchien der Jünger, der an dem Buſen Jeſu ruhte, zur Offenbarung ſolcher Geheimniſſe, Am. 3, 7, der Geeignetſte zu ſeyn. Seine hingebende contemplative myſtiſche Eigenthümlichkeit ſtellte ihn in den Vordergrund.

V. 16. „Ein Kleines und ihr ſchauet mich nicht und wiederum ein Kleines und ihr werdet mich ſehen, denn ich gehe zum Vater." Der Herr gibt hier den eigentlichen Abſchiedsſpruch. Dieſer iſt aber abſichtlich räthſelhaft gehalten, um durch die Schwierigkeit des Verſtändniſſes, welche er für die Jünger darbot, Anlaß zu einer weiteren Erörterung zu gewinnen. Der Zuſammenhang mit dem Vorigen erhellt aus V. 7. Die Sendung des Heiligen Geiſtes iſt bedingt durch den Weggang Chriſti zum Vater, durch ſeinen Tod und durch ſeine Auferſtehung. — Das doppelte μικρόν, ein Kleines, vgl. Jeſ. 10, 25. Haggai 2, 6, zeigt, daß wir an Thatſachen denken müſſen, die der allernächſten Zukunft angehören. Da die erſte, das Nichtſehen, ſich offenbar auf den Tod Chriſti bezieht, der unmittelbar bevorſtand, ſo wird man auch bei dem zweiten bei dem Ereigniß ſtehen bleiben

Auferſtehung liegt ferner nach Stiers Bem
lich in dem einfachen Gegenſatze des ὄψεσθ
nimmt das Eine die leibliche Sichtbarkeit
dere ſie ja wiedergeben." Dazu kommt
hier das ὄψομαι ὑμᾶς in V. 22 entſpri
erſtere an ſich und in anderm Zuſamm
die Ausgießung des Heiligen Geiſtes be
nicht das letztere, da von einer Chriſtopha
des Heiligen Geiſtes nichts vorkommt.
überſehen, daß in Bezug auf das Sehen
ὄψεσθε und ὄψονται in Mt. 28, 7. 10.
vgl. das ὤφθη Lc. 24, 34. Apgſch. 13, 3
8. In Bezug auf die Ausgießung des
ſich ὄπτομαι nie. Es kommt überhaupt
von einem wirklichen perſönlichen Schau
πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, 1 Cor. 13, 1
Apoc. 22, 4. — Der Satz: denn ich geh
beides, das: „ein Kleines und ihr ſchauet
„ein Kleines und ihr werdet mich ſehen."
anders zum Vater gehen als durch den l
er den Jüngern unſichtbar wurde. Da
in ſeine Herrlichkeit gehen heißt, ſo iſt d

unzertrennlich verbunden. Der zum Vater gehende konnte unmöglich von den Banden des Todes gehalten werden. Mit der Auferstehung aber ist die Erscheinung an die Jünger unzertrennlich verbunden. Nur durch sie wurden Tod und Auferstehung fruchtbringend. *) — Christus ging schon vor seiner Himmelfahrt zum Vater — von der Himmelfahrt sagt er in C. 20, 17 nicht ὑπάγω, sondern ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα. Die Auferstehung, welche nicht eine bloße Wiederbelebung, sondern eine Verklärung ist, zeigte, daß er schon zum Vater gegangen war. — Die Weglassung des ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα in mehreren auch bedeutenden kritischen Auctoritäten erklärt sich theils aus der Schwierigkeit des Sinnes, theils daraus, daß Jesus in V. 19 diese Worte wegläßt. Die Aechtheit derselben wird schon durch die Wiederholung in V. 17 verbürgt. Daß die Apostel den Satz aus V. 10 herübergenommen und ihn auf eigne Hand mit Sätzen verbunden haben, mit denen er ursprünglich gar nicht in Verbindung stand, daß sie sich also selbst muthwillig das so ersehnte Verständniß dieser Sätze erschwert haben, ist in hohem Grade unwahrscheinlich. Die Worte sind hier durchaus unentbehrlich. Denn sie allein geben dem Ausspruche Christi für die Apostel den Character eines unlösbaren Räthsels: das bloße: „ein wenig und ihr schauet mich nicht und wiederum ein wenig und ihr werdet mich sehen", würden sie sich ganz gut zurecht gelegt haben, ebenso wie sie das ganz ähnliche Wort Christi in C. 14, 19 nach V. 22 gut und leicht verstanden. Erst durch das ὅτι ὑπάγω, in das sich noch bis auf den heutigen Tag die Ausleger meist nicht finden können, wurde das Verständniß schwierig. Auch das ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα an sich würde den Aposteln keine Schwierigkeit gemacht haben. Es war ihnen schon aus früheren Reden Christi geläufig, 7, 33. 13, 33. 16, 10. Das Räthselhafte lag in der Verbindung mit dem Vorigen durch ὅτι. Bezöge sich die Begründung blos auf den ersteren der beiden Sätze, so würde sie leicht verständlich seyn: ich gehe zum Vater und ihr sehet

*) Lampe: nec minus abitus ad patrem exigebat ut mox iterum se post resurrectionem videndum daret. Ita enim simul demonstrabat, quod per priorem abitum patrem placaverit.

ihren geistlichen Sinn üben und bewahr
sich diesen Stein des Anstoßes in den W
zu dem doppelten: „ein wenig“: „Wie
ewig Unwechseln bei den Christen, daß es
und aber über ein Kleines, jetzt finster und J

V. 17. 18. „Es sagten nun (welch
zu einander: was ist das, das er zu u
und ihr schauet mich nicht und wieder
werdet mich sehen, und: denn ich gehe z
chen nun: was ist dies, das er spricht: e
nicht, was er redet.“ Der Gang ist ein
sie einer den anderen, was Jesus wohl r
daß die Ursache des Nichtverständnisses
seyn möge. Da sie keine befriedigende
men sie zu dem Resultate, daß hier ein
kreis unlösbares Räthsel vorliege. Sie
Christum anzugehen, sie schämen sich
fürchten sich ihrem Meister Schmerz zu
offen zu Tage legte, wie wenig sie noch
hatten. — Das: „ein Kleines“ und n
schließt, ist nicht das vorzugsweise Du
zugsweise Interessante. Sie möch
haben über eine Verkündung, die eine
Stunde in Aussicht stellt. Ihr Verlang

16—19 siebenmal vorkommt, was gewiß ebensowenig zufällig ist, wie das dreifache ἀναγγελεῖ in V. 13—15.

V. 19. „Jesus nun erkannte, daß sie ihn fragen wollten und sagte ihnen: darüber forschet ihr untereinander, daß ich sagte: ein Kleines und ihr schauet mich nicht und wiederum ein Kleines und ihr werdet mich sehen?“ Daß das Erkennen hier ein solches ist, welches Jesus als Dem angehörte, welcher wußte, was in dem Menschen war, 2, 25, daß die Apostel die Absicht ihn zu fragen in keiner Weise äußerlich kundgegeben hatten, erhellt aus V. 30, wo die Jünger aus der ihrer Frage zuvorkommenden Antwort Christi schließen, daß er Alles weiß. Jesus läßt in der Wiederholung seines Ausspruches absichtlich das: ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα weg, auf dem die Schwierigkeit besonders beruhte, und das für jetzt schwer klar zu machen war, und beschränkt sich auf die Erläuterung der beiden ersteren Sätze, um deren Verständniß es den Aposteln, wie das τοῦτο τί ἐστι κ. τ. λ. zeigt, besonders zu thun war.

V. 20. „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: ihr werdet weinen und heulen, die Welt aber wird sich freuen; ihr aber werdet betrübt werden, doch eure Betrübniß wird zu Freude werden.“ Die starke Betheurung zu Anfang schlägt zunächst alle Illusionen nieder, daß die Sache doch noch eine andere Wendung nehmen könne, sie gehört aber nicht minder auch zu den letzten Worten. Heumann: „Daher glaubt mir auch jetzt, da ich es noch dazu so theuer beschwöre, daß auf eure Betrübniß die größte Freude folgen wird, und lasset in der Traurigkeit, die bald eure Herzen einnehmen und ängstigen wird, das Andenken an diesen meinen theuren Schwur nicht vergehen.“ Das: „ein Kleines und ihr schauet mich nicht“ erhält hier die Erläuterung, daß ein solches Nichtsehen gemeint ist, welches mit tiefer Trauer für die Jünger verbunden. Hiernach mußte es ihnen klar werden, daß Jesus von seinem nahe bevorstehenden Tode rede, um so mehr, da θρηνεῖν, θρῆνος vorzugsweise von der Klage über den Tod geliebter Personen vorkommt, Mt. 2, 18. 11, 17. Lc. 23, 27. — Die Worte ἀλλ' ἡ λύπη κ. τ. λ. klingen an Ps. 30, 12 an, vgl. auch Esth. 9, 22.

V. 21. 22. „Das Weib, wenn sie gebiert, hat Betrübniß, weil ihre Stunde gekommen ist; wenn sie aber das Kindlein gebar, so gedenkt sie nicht mehr der Bedrängniß, wegen der Freude, daß ein Mensch geboren ward in die Welt. Auch ihr nun habt jetzt Betrübniß; ich werde euch aber wieder sehen und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude nimmt niemand weg von euch." Nach der ausdrücklichen Ausdeutung Christi darf in das Bild der Gebärerin nichts weiter hineingelegt werden als das unmittelbare Aneinandergränzen des höchsten Schmerzes und der höchsten Freude und die erbauliche Bedeutung, welche der Ausspruch in dieser Einfachheit hat, wird durch die hineingelegten Tiefen nicht gemehrt, sondern gemindert. Bei dem Bilde der Gebärenden wird im A. T. überall nur die eine Seite, der Schmerz, nicht die auf den Schmerz folgende Freude ins Auge gefaßt, vgl. Micha 4, 9. 10. Jes. 26, 17. Jer. 4, 31. Hos. 13, 13. Es findet hier also eine Weiterbildung des im A. T. schon Vorliegenden statt. — Das καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία ist aus Jes. 66, 14. — Die Worte: „und eure Freude nimmt Niemand von euch" weisen darauf hin, daß dies Wiedersehen Christi im Gegensatze gegen den vorübergehenden Schmerz, welchen sein Nichtsehen verursachte, ein Quell unvergänglicher und immerdauernder Freude und Freudigkeit seyn wird. Das Wiedersehen selbst wird nur vorübergehend seyn, das hatte der Heiland bestimmt genug angedeutet, indem er die Jünger in V. 13 auf den Heiligen Geist gewiesen hatte, aber dies vorübergehende Sehen reichte hin, einen unvergänglichen Grund der Freudigkeit zu legen. Fortan heißt es: εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ, 1 Petr. 1, 8. Daß die Himmelfahrt die Freude der Jünger nicht störte, zeigt Luc. 24, 52. 53. War ihr Haupt im Himmel, so stand auch fest, daß er bei ihnen war alle Tage bis ans Ende der Welt, vgl. Apgsch. 1, 11. 3, 21.

V. 23. „Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen. Wahrlich, wahrlich ich sage euch, was ihr nur bittet den Vater in meinem Namen wird er euch geben." Jesus hatte im Vorigen die Frage der Jünger beantwortet, noch ehe sie gethan worden. Hier faßt er noch den Zustand ins Auge, aus dem jenes

Bedürfniß zu fragen hervorgegangen war. Der Tag ist der Tag, da Jesus die Jünger wiedersehen wird und die Jünger ihn, dieser Tag aber nach altteſtamentlicher Weise als Anfangspunct einer neuen Epoche, in welcher die Apostel über den bisherigen niedrigen Standpunct hinaus erhoben werden sollten. Von dem Momente des ersten Wiedersehens an wurden die Jünger in ein neues Wesen erhoben. Dies entwickelte sich stufenweise. Daß die Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingstfeste nicht einen neuen Anfang bildete, erhellt schon daraus, daß gleich am Auferstehungsabende der Herr zu seinen Jüngern sprach: „nehmet den Heiligen Geist" C. 20, 22. — Das: ihr werdet mich nichts fragen, steht in Bezug auf die von Jesus erkannte Absicht der Jünger ihn zu fragen in V. 19, vgl. V. 30. Der niedere Standpunct, auf dem diese Absicht beruhte, ihre geistliche Insufficienz und Hülfslosigkeit, wird von jenem Tage an aufhören, sie werden nicht mehr nöthig haben auf äußerlichem Wege Belehrung zu suchen, auf dem sie nur sehr unvollkommen gewonnen werden kann, sondern der Zugang zu Gott, dem Quell aller wahrhaftigen innerlichen Einsicht wird ihnen eröffnet seyn, wie schon die Propheten des A. B. eine solche unvermittelte Erkenntniß der religiösen Wahrheit in Aussicht gestellt haben, vgl. Jes. 54, 13: „alle deine Söhne gelehrt vom Herrn", Jer. 31, 34: „und nicht werden sie ferner lehren einer seinen Nächsten und einer seinen Bruder, denn sie alle werden mich erkennen klein und groß, spricht der Herr." — Das: „was ihr nur bittet", wird hier, wie die Beziehung auf das: ihr werdet mich nichts fragen, zeigt, in specieller Beziehung auf Unsicherheiten in der Erkenntniß gesetzt (Bengel: non habebitis quod me rogetis, liquido cognoscetis omnia), vgl. Jac. 1, 5: εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ δοθήσεται αὐτῷ. Doch geht die Verheißung über diese specielle Beziehung hinaus, s. v. a. was ihr in den Fällen, wo ihr mich früher in den Tagen eurer Unvollkommenheit zu fragen pflegtet, und außerdem, vgl. Mt. 21, 22, bittet. — „In meinem Namen", das weist darauf hin, daß zur Erhörlichkeit des Gebetes das gehört, daß dem Betenden die ganze geschichtliche Persönlichkeit Christi vor Augen

men sey." Der Herr will seinen Jüngern
Der Grund, daß sie bis jetzt nichts in
haben, ist, daß der Name sich noch nicht
hat, daß die Hauptmomente seiner Entwick
Leiden Christi und seine Auferstehung u
bevorstanden. Jesus mußte sich erst voll
erweisen, ehe der Glaube sich in ihn ein
hier wie so oft (vgl. z. B. 1, 17. 7, 39) d
gensatz in der Form des absoluten ausg
gegen das zukünftige Vertrauen auf den
herige kaum in Betracht kam. Von dem
nisses der Jünger zu Christo an war
ein Moment des Bittens in dem Namen
hams, Isaacs und Jacobs, an den sich d
fing ihnen an zurückzutreten gegen den
eben dadurch kam in ihre Gebete eine ga
gegen das zukünftige Beten in dem Na
nichts zu achten. Die Steigerung bezieht
subjective Freudigkeit. Das ist nur das
liche Wurzel ist die Steigerung in der o
Namens Christi. Daraus wächst die S
tiven Freudigkeit von selbst hervor. S
dahin gegeben hatte für seine Freunde,

Gott zu thun, bei dem alle ihre Gebete leicht Erhörung finden. Dem vollständig gewordenen Namen Christi (vgl. das τετέλεσται Joh. 19, 30) kann der Vater nicht widerstehen, wenn er ihm vorgehalten wird. Luther: „Wenn solches geschehen wird und gepredigt werden, so wird alsdann ein neu Gebet und Gottesdienst angehen in aller Welt, daß man recht beten wird in meinem Namen, und auch seine Kraft und Frucht beweisen, daß man sehen wird solch Gebet gewaltiglich erhört und erfüllt." — Die vollendete Freude bildet den Gegensatz gegen die bisherige unvollkommne. Sie erwächst aus der vollkommnen Erhörung.

V. 25. „Dieses habe ich in Gleichnissen euch geredet, es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen euch reden werde, sondern euch frei heraus verkünden werde von meinem Vater." Was hier gesagt wird, muß Hand in Hand gehen mit dem, was in V. 23. 24 den Jüngern in Aussicht gestellt wurde. Denn zu dem letzteren kehrt der Herr in V. 26. 27 zurück. Daß die Jünger einen ganz anderen Zugang zu Gott im Gebete haben als früher, überhaupt und speciell auf dem Gebiete der Erkenntniß, damit ist unmittelbar verbunden, daß die Reden Christi ihnen klar und durchsichtig werden, während sie bis dahin in ihnen überall auf Dunkelheiten und ungelöste Räthsel stießen, und sprechen mußten, wie einst die Hörer Ezechiels Ez. 22, 5: „redet er nicht nur in Gleichnissen", überall Anlaß zu Fragen fanden und auch durch die Antworten nicht zu voller Befriedigung gelangten. Beides ergibt sich daraus, daß sie in ein ganz neues Wesen versetzt werden. Beides ist eine Folge davon, daß Christus an jenem Tage zu ihnen sprechen kann: nehmet den Heiligen Geist. ταῦτα bezieht sich zunächst auf V. 19 f. Der Sache nach aber geht es auf das Ganze der bisherigen Reden Christi. Ueberall fanden sich für sie mannigfache Dunkelheiten. Das gilt nicht blos in Bezug auf die Reden bei Johannes, es tritt uns auch in den ersten Evangelien mannigfach entgegen, z. B. in Mt. 13, 36. 15, 15 f. 16, 5 f. Ueber παροιμία, entsprechend dem Hebräischen משל, zunächst eine bildliche, dann überhaupt eine schwierige, dunkle Rede vgl. zu 10, 6. παρρησία ist Freimüthigkeit im Reden, dann überhaupt ein freies offnes Wesen, vgl. 11, 54. 18, 20. Am nächsten kommt unserer

gehobene Zustand der Apostel. Die Verkündi
sich zunächst auf die Reden des Auferstandener
Apgsch. 1, 3. Dann geht sie aber auch zugleich
Reden Jesu. Diese traten nach der Auferstehu
von Neuem vor die Seele, vgl. 14, 26, wonach
die Jünger an alles das erinnern wird, was er
und nun war es ihnen als ob Jesus ihnen al
sagt hätte, Alles gewann für sie eine neue
kann hinzunehmen, daß Jesus auch durch den
ihnen redete, vgl. V. 12—14. — Als Objec
bezeichnet Jesus den Vater. Auf ihn geht zule
Alles zurück und sein Gebiet umfaßt zugleich
und des Heiligen Geistes, ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐ
τὰ πάντα, Röm. 11, 36.

V. 26. „An jenem Tage werdet ihr i
bitten, und ich sage euch nicht, daß ich den Va
werde. V. 27. Denn der Vater selbst liebt e
geliebt habt und geglaubt, daß ich von
bin." Jesus sagt nicht: „ich werde den Va
bitten", sondern: ich sage nicht, daß ich den Va
werde. Darin liegt nur, daß der Accent n
seiner Fürbitte liegt, daß er das Angesicht de
zu erweichen braucht, daß sie nicht blos de

Tage, daß Christus hier nicht die anderwärts so bestimmt hervortretende Fürbitte für die Seinen, vgl. 17, 9. 1 Joh. 2, 1, Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25, läugnet und als unnütz darstellt. Sie wird vielmehr indirect bestätigt durch das: „in meinem Namen." Wie könnte sich Christus indifferent verhalten gegen die Angelegenheiten und Nöthe derjenigen, die im Vertrauen auf sein Werk vor Gott treten? Jesus schneidet den Seinen nicht die Aussicht auf seine ihnen so tröstliche Fürbitte ab, sondern er will ihnen daneben noch eine zweite Quelle des Trostes und der Freudigkeit eröffnen. Trefflich bemerkt P. Anton: „Er will alles aus dem Wege räumen. Denn der Mensch ist dazu geneigt, daß er alles gern in Galle und Wermuth verwandelt, also auch gar den Punct von Christi Fürbitte. Da ist ein tröstlicher Punct! Ja aber da denkt der Mensch: der liebe Gott müsse so ein hart Herz haben, daß da erst müsse ein Fürbitter seyn, der erst müsse so an Gott bitten und pousiren, und führen da den herben Concept von der Fürbitte in die Materie von der Fürbitte Christi hinein. Und das ist eine Haupturſache, woraus danach anderswo noch sind die Fürbitter vermehrt worden, noch außer Christo. Denn sie haben gesagt: ja wir müssen gar viele Fürbitter haben. Ein Land hat diesen, eine Stadt hat diesen, die andere einen anderen. Daß also doch Gott der Herr noch immer will als ein Saturnus behandelt werden. Nein es fehlt am lieben Gott nicht, daß ihr die Sache so wolltet tractiren. Ich will sagen: von meiner Fürbitte nicht zu denken, als wäre der Vater nicht selbst willig, es müßte erst bei ihm ausgepreßt werden. Nein, Er hat euch selber lieb, und hat eben das verordnet. Er selber ist es, der den Weg zum erhörlichen Gebet verordnet hat, damit ihr wüßtet, woraus ihr könntet eine Zuversicht schöpfen. Also müßt ihr es nicht so wieder exacerbiren, bitter machen." — Die Liebe des Vaters wird hier auf die Liebe der Jünger zu Jesu und den Glauben an ihn gegründet. Dieser Liebe, welche den Glauben zur Voraussetzung hat, geht eine andere voraus, welche die Versöhnung stiftet und den Weg zum Glauben eröffnet, vgl. 3, 16. 1 Joh. 4, 19. Zu denen, die nur unter dieser Liebe stehen, würde Jesus das: „ich sage

Rede wieder ſolches, was den Abſchied v
knüpfungspunct gewähren die letzten Wo
Luther: „Daß er ausdrücke, was ſolches zu
ſagt er: ich verlaſſe die Welt, daß alſo die
daß er jetzt etwas klarer redet denn zuvor.
Weiſe er auch hernach nach der Auferſte
(Luc. 24, 44) und ſpricht: das ſind die Re
ſagte, da ich noch bei euch war.“ Jeſus
dem Momente ſeines Todes, und durch di
er nicht in ſie zurück. Das Daſeyn des A
einer andern Welt an, und ſeine Erſche
momentan die Gränzen, welche für gewöhnli
ſphären von einander ſcheiden.

V. 29. „Sprechen zu ihm ſeine Jü
du frei heraus und ſageſt kein Gleichniß.
wir, daß du Alles weißt, und haſt nicht nö
frage. Darum glauben wir, daß du von G
Die Worte der Apoſtel in V. 29 beziehen
ungewöhnlich klare und einfache Rede
freuen ſich ſelbſt herzlich ihres Verſtändni
Meiſter eine Freude zu machen durch die
[illegible] Sie erkennen hierin ein Vorz

lieb. — Und wie sie Christum vorher mit ihrer Traurigkeit haben afficirt, so wollen sie Christum auch hier erfreuen mit ihrem Glaubensfünklein. — Sie haben nicht nur mit einem Wörtlein conteſtirt, daß ſie Luft ſchöpfen, ſondern gleichſam dreimal erheben ſie die Stimme. Und dies gehört zur Dankbarkeit. Das ſind die Opfer der Lippen, die deinen Namen, o Gott, bekennen." — In V. 29 hatten ſich die Apoſtel auf das Ende der Rede Chriſti bezogen, in V. 30 gehen ſie auf ihren Anfangspunkt zurück, der für ſie nicht minder erfreulich war, als das Ende. Chriſtus hatte dadurch, daß er der Frage der Apoſtel mit ſeiner Belehrung zuvorkam, V. 19, ſich als Theilnehmer der göttlichen Allwiſſenheit, als καρδιογνώστης erwieſen, Apgſch. 1, 24, 15, 8. Jer. 11, 20. Darin erblicken ſie, zu dem Schluſſe der Rede Chriſti zurückkehrend, eine Stütze für ihren Glauben an ſein Wort, daß er von Gott ausgegangen. Mit V. 23 ſteht dieſe Rede der Jünger in keinem Zuſammenhang. Da wird den Jüngern verheißen, daß ſie nicht nöthig haben werden Chriſtum zu fragen, hier handelt es ſich darum, daß Jeſus nicht nöthig hat von den Jüngern gefragt werden. ἐν τούτῳ, eig. darin. Die Wirkung ruht in ihrer Urſache.

V. 31. 32. „Jeſus antwortete ihnen: Jetzt glaubet ihr? Siehe es kommt die Stunde und iſt jetzt gekommen, daß ihr zerſtreut werdet ein Jeder in das Eigene und mich alleine laſſet, und ich bin nicht alleine, denn der Vater iſt mit mir." Es macht keinen weſentlichen Unterſchied, ob man das ἄρτι πιστεύετε fragend oder ausſagend faßt. Denn auch in dem erſteren Falle geſteht Jeſus den Apoſteln zu, daß ſie jetzt glauben, und warnt ſie nur, daß ſie dieſer allerdings unbeſtreitbaren Thatſache (vgl. V. 27. 17, 8) kein zu großes Gewicht beilegen. Die Frage beſagt nur, daß es mit ihrem Glauben doch nicht ſo ganz richtig iſt, daß ſie wohl Grund haben nicht ſo feſt darauf zu bauen und zu trauen, ſ. v. a. vertraut ihr darauf, daß ihr jetzt glaubet? Für die fragende Auffaſſung ſpricht aber C. 6, 70. 13, 38, wo Jeſus die Glaubensfreude des Petrus ebenfalls mit einer Frage mäßigt. Bei der Auffaſſung als Ausſage ſcheint der Gegenſatz zu ſchroff zu ſeyn. Jeſus kann kaum den Apoſteln den Glauben unbedingt zugeſtehen und

daran ganz unvermittelt die Ankündigung ihrer Schwachheit knüpfen. — In der Ankündigung der bevorstehenden Schwachheit soll nicht eigentlich ein Vorwurf liegen. Jesus bahnte nach C. 18, 8 selbst der Flucht seiner Jünger den Weg. Es war gleichsam in der Ordnung, daß die Jünger sich zerstreuten. Christus mußte erst für sie sterben und auferstehen um sie mit unbezwinglichem Muthe auszurüsten. Feigheit in der Sache Christi ist ein Vorwurf erst nachdem Christus gestorben und auferstanden ist. Verlangen daß die Apostel sich für Christum opfern sollten, ehe Christus sich für sie geopfert hatte, heißt dem Kinde die Werke des Mannes zumuthen. Das Stichwort σκορπισθῆτε weist hin auf Sach. 13, 7 und auf die kurz vorher geschehene Anführung dieser Stelle und Anwendung auf die Apostel durch Christum Mt. 26, 31. 32. Es eröffnet zugleich eine Tröstung, da mit der Zerstreuung in der Grundst. und ihrer Anführung zugleich die Herstellung des Bandes zwischen dem Hirten und seinen zerstreuten Schafen verbunden ist. τὰ ἴδια, die jedem eigenthümlichen Zufluchtsstätten im Gegensatze gegen den gemeinsamen Sammelpunct Christus. Zu καὶ ἐμὲ μόνον ἀφῆτε vgl. Mt. 26, 56. μόνος weist hin auf Ps. 22, 21, wo der Gerechte bittet: „errette vom Schwerte meine Seele, aus der Gewalt des Hundes meine einsame."

V. 33. „Dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Bedrängniß, aber seyd getrost: ich habe die Welt überwunden." Wir haben hier den Schluß der ganzen Rede C. 15. 16. Diese hat auch nach dem ermahnenden Theile den Zweck zum Frieden in Christo zu führen. Das Bleiben in Christo, die Bruderliebe, die Standhaftigkeit in den Verfolgungen durch die Welt, das sind Bedingungen, an welche der Genuß des Friedens in Christo geknüpft ist. Der Friede bezeichnet auch hier die Sicherung gegen die feindlichen Mächte, vgl. zu 14, 27. Das Haben bezieht sich hier nicht auf das Seyn, sondern auf das Bewußtseyn. Dem Frieden haben entspricht das ἔχειν. Die Reden Christi sollen sie zu der Zuversicht führen, daß die feindlichen Mächte ihnen nichts anhaben können. Das subjective Frieden haben ruht aber auf dem objectiven Friedensbesitze,

welcher durch Chriſtum erworben iſt. νενίκηκα iſt vorgreifend geſagt, die gleich zu vollbringende Heilsthat, durch welche der Sieg erworben werden ſoll (vgl. zu 12, 31. 32) wird anticipirt. Ebenſo anticipirend ſteht ἐνίκησαν in Apoc. 12, 11 und νενικήκατε in 1 Joh. 4, 4.

C. 17.

„Auf eine gute Predigt gehört ein gut Gebet" (Luther). Man hat dies Gebet, welches den Gipfelpunct der letzten Reden Chriſti an die Jünger bildet, das hoheprieſterliche Gebet Chriſti genannt. Mit Recht, ſofern wir hier die entfaltetſte Fürbitte Jeſu für ſeine Gläubigen haben, die Fürbitte für die Gemeinde aber eine der weſentlichſten Functionen des Hohenprieſters war, 3 Moſ. 9, 22. 4 Moſ. 6, 22—27. Daß aber Jeſus mit dieſem Gebete ſich zum hohenprieſterlichen Acte des Verſöhnopfers bereite, hat in V. 19 keinen Grund, und mit dem Verſöhnopfer Chriſti ſteht das Gebet hier in keinem nachweisbaren Zuſammenhange.

Nach der gangbaren Annahme bittet Jeſus zuerſt für ſich, V. 1—5, dann für die Apoſtel, V. 6—19, endlich für die, welche durch ihr Wort an ihn glauben werden, die Kirche aller Zeiten. Aber die Eintheilung befriedigt nicht; ſie faßt zu ſehr nur die Form ins Auge. In V. 1—5 iſt hinter der Bitte um die Verherrlichung Chriſti die für die Seinen verborgen*), und V. 24—26 bieten bei dieſer Eintheilung nicht geringe Schwierigkeit dar. Der Herr kehrt hier von den Gläubigen wieder zu den Apoſteln zurück, und die Bitte um die himmliſche Verklärung der Apoſtel, wie ſie in dieſem Schluſſe enthalten iſt, zeigt deutlich, daß im Vorigen nicht überhaupt, ſondern in einer beſtimmten Beziehung für die Apoſtel und für die, welche durch ihr Wort

---

*) Schon Lampe bemerkt, es ſey nur Schein, daß im Anfange Jeſus ſeine eigne Sache vertrete: non aliam glorificationem quaerit, quam quae in eo consistit, ut vitae aeternae sui compotes fierent.

glauben werden, gebetet seyn muß. Auf dasselbe Resultat führt auch, daß in V. 6—23 das Wort κόσμος in ungewöhnlicher und offenbar absichtlicher Häufung vorkommt, und Alles sich auf die Stellung der Christen in der Welt bezieht.

Die richtigere Eintheilung wird die seyn. Zu Anfang in V. 1—5 und zu Ende in V. 24—26 bittet der Herr für die Seinen um die Hauptwohlthat des Reiches Gottes, das ewige Leben, die himmlische Verklärung, deren Grundlage die eigne Verklärung ist. In der Mitte, in V. 6—23 bittet der Herr für die Seinen den Vater um Beistand in der schwierigen Lage, in der sie sich in der Welt befinden, in den Tagen ihrer Pilgerschaft auf Erden, zuerst für die Apostel, dann für alle Gläubigen.

Eine vollkommne Analogie bietet C. 14 dar. Auch dort weist der Herr die Apostel zuerst darauf hin, daß ihnen der Himmel gewiß ist, dann auf die göttlichen Hülfen und Gnaden während der Zeit ihrer Pilgerschaft. Was der Herr dort verheißt, das wird hier erbeten.

Daß Alles sich auf die Jünger bezieht, erkennen wir auch aus V. 13, wo der Zweck des Gebetes darin gesetzt wird, sie zu vollkommner Freude zu führen.

Es ist von nicht geringer Bedeutung für das Verständniß, daß man an dies Gebet nicht den Maaßstab eines Herzensgespräches des Sohnes mit dem Vater in stiller Einsamkeit gehalten lege, daß man vielmehr die Beziehung auf die Erbauung der Jünger scharf ins Auge fasse, vgl. C. 11, 42. Hätte Jesus es blos mit dem Vater zu thun gehabt, so würde es mit dem: „und er hob seine Augen auf gen Himmel" genug gewesen seyn, so würden uns nicht die Nöthe der Jünger in solcher Entfaltung entgegentreten, so würden die Bitten für sie nicht so ins Detail eingehen, nicht so ausführlich motivirt werden. Schon Augustinus bemerkt: Tanti magistri non solum ad ipsos sermocinatio, sed etiam pro ipsis ad Patrem oratio, discipulorum est aedificatio. Lampe: „Confirmatio et conservatio discipulorum scopus primarius harum precum erat." Schmieder (das hohepr. Gebet, Hamb. 48): „Seine Rede war nicht blos ein Erguß des Her-

zens gegen den Vater, sondern zugleich ein überlegtes, darstellendes Werk für die Jünger."

Zwischen dem hohenpriesterlichen Gebete hier und dem Kampfe in Gethsemane in den drei ersten Evangelien scheint auf den ersten Anblick ein unvereinbarer Widerspruch statt zu finden. Wer, hat man gemeint, so zu beten vermochte, wie Jesus bei Johannes, so seines Sieges über die Welt und seiner Herrlichkeit gewiß war, der habe unmöglich so unmittelbar nachher in ein solches Zittern und Zagen, eine solche Todesangst gerathen können. Nur eins von beiden, nicht beides zugleich sey denkbar. Dieser Widerspruch schwindet aber von selbst, wenn die richtige Bedeutung des Kampfes in Gethsemane erkannt wird. Kämpfte und litt Christus für uns, an unserer Statt, lag die Strafe auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, so mußte auch in ihm aller Todesschauder sich concentriren. Er trug der Welt Sünde und dieser Sünde Sold ist der Tod. So mußte ihm dieser in der furchtbarsten Gestalt erscheinen, um so mehr, da der Stellvertreter allein die Einsicht in die ganze Tiefe der Sünde hat. Das physische Leiden war nichts im Verhältnisse zu diesem unermeßlichen Seelenleiden. Ist der Kampf ein stellvertretender und also ein freiwillig übernommener, so kann das Plötzliche des Ueberganges nicht befremden. Wir haben nicht ferner die Aufgabe, den Zusammenhang der Stimmungen nachzuweisen. Mit gleicher Freiheit genügte der Heiland hier der einen und dort der anderen Seite seiner Bestimmung. Dann erklärt es sich auch, wie er mit so klarem Bewußtseyn diesem Kampfe entgegengeht, wie er, weit entfernt von ihm überrascht, von dem Schmerze übermannt zu werden, alles dazu vorbereitet, die übrigen Jünger zurückläßt, die drei gefördertsten als Zeugen für die Kirche aller Zeiten mitnimmt, wie er gleichsam ex professo leidet und kämpft, gradeso wie er zu Anfang seines Berufes nicht etwa zufällig vom Satan angetroffen, sondern vom Geiste in die Wüste geführt wird, damit er vom Satan versucht werde.

Daß Johannes den Kampf in Gethsemane ganz ausläßt, ist auf den ersten Anblick auffallend. Er selbst war mit Petrus und Jacobus Zeuge dieses Kampfes gewesen, und daß dieser

Kampf die größte Bedeutung für die Kirche hatte, das ging ja schon aus der Mitnahme der drei Apostel hervor. Allein das Auffallende schwindet, sobald nur das Gesammtverhältniß des Johannes zu den drei ersten Evangelisten, der ergänzende Character seines Evangeliums richtig erkannt wird. Je wichtiger die Begebenheit war, desto näher lag es, daß die ersten Evangelien sie in möglichster Vollständigkeit gaben und also für Johannes keine Paraleipomena übrig blieben. Den Uebergang zu dem Stillschweigen des Johannes bildet die Kürze, mit der schon Lucas die Thatsache berührt. Er resumirt ganz kurz, was die beiden ersten Evangelisten schon mitgetheilt hatten und schaltet nur drei ihm eigenthümliche Thatsachen ein, zuerst, daß die Jünger vor Schmerzen schlaftrunken gewesen, dann, daß dem Heilande ein Engel vom Himmel erschienen sey und ihn gestärkt habe, endlich, daß sein Schweiß wie Tropfen Blutes zur Erde gefallen sey. Während Matthäus aus dem Vollen schöpft, sieht man schon bei Lukas, wie das historische Material zu Ende geht. Johannes durfte nach dem Zwecke seines Evangeliums nicht wiederholen. Er gibt dafür um so vollständiger das hoheprieſterliche Gebet Jesu, an das sich seine Vorgänger nicht gewagt hatten, das von Anfang an als zu seinen Reservaten gehörig betrachtet worden war.

V. 1. „Dieses redete Jesus und hob seine Augen auf gen Himmel und sprach: Vater, die Stunde ist gekommen, verherrliche deinen Sohn, damit (auch) dein Sohn dich verherrliche." Die Umständlichkeit, mit der das Gebet Jesu eingeleitet wird, weist hin auf seine hohe Bedeutung. Daß Jesus die Augen gen Himmel emporgehoben habe, kommt mehrfach vor, C. 11, 41. Mr. 7, 34. Matth. 14, 19. In allen diesen Fällen befindet sich Jesus unter freiem Himmel. Da zieht der Blick gen Himmel die Aufmerksamkeit mehr auf sich. Ein eigentlicher Beweis, daß Jesus die letzten Reden unter freiem Himmel gehalten, liegt freilich in dem ἐπῆρε u. s. w. nicht. Daß man auch in einem bedeckten Raume die Augen gen Himmel erheben kann zeigt, außer der

Natur der Sache, Apgsch. 7, 55, wo Stephanus in der Versammlung des hohen Rathes die Augen gen Himmel erhebt. Aber der Ausdruck legt es doch nahe, und daß Jesus wirklich unter freiem Himmel redete, haben wir früher aus anderen stärkeren Gründen erwiesen. — Die Stunde (Augustin: ostendit omne tempus et quid quando faceret vel fieri sineret, ab illo esse dispositum, qui tempori subditus non est) ist an sich unbestimmt, die nähere Bestimmung kann nur aus dem Folgenden entnommen werden. Danach ist es nicht die Stunde des Leidens, sondern der Verherrlichung. Das Leiden hat Jesus im Geiste schon hinter sich. Die Ergänzung haben wir in C. 12, 23: „Die Stunde ist gekommen, daß des Menschen Sohn verherrlicht werde." — „Verherrliche deinen Sohn", das ist s. v. a. mich weil ich dein Sohn bin, von dessen Wesen die vollkommne Herrlichkeit unabtrennbar, der sich ihrer nur zeitweise entäußern kann. Die göttliche Herrlichkeit begleitete den Sohn Gottes auch in den Stand der Erniedrigung, vgl. 1, 14. 2, 11, und offenbarte sich aufs mannigfachste in seinen Thaten, vgl. 11, 4. 13, 31. 12, 28. Aber sie ist eine tief verhüllte und der Sohn Gottes bittet, daß nunmehr diese Verhüllung aufhöre, daß seine Herrlichkeit wieder in ihrem ursprünglichen Glanze strahle. — Der Vater soll den Sohn verherrlichen damit der Sohn ihn verherrliche: die Herrlichkeit des Vaters und die mit ihr zugleich gegebne Seligkeit der Gläubigen, das ist das letzte Ziel. καί nach ἵνα ist unächt. Es schwächt den in in diesem Zusammenhange so wichtigen Gedanken, daß die Verherrlichung des Sohnes hier nur als Mittel zum Zwecke in Betracht kommt. Die Herrlichkeit des Vaters kann an sich keinen Zuwachs erhalten. Die Verherrlichung kann sich also hier nur darauf beziehen, daß seine Herrlichkeit von den Menschen erkannt wird. Diese Erkenntniß ist durch die Verherrlichung Christi bedingt. Sie hat ihre verschiednen Phasen und Grade. Daß hier aber der höchste Grad ins Auge gefaßt wird, die vollendete Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes in der ewigen Seligkeit, zeigt das Folgende. In dieser Allgemeinheit konnte das: „damit dein Sohn dich verherrliche" gar nicht verbleiben. Es weist durch seine dem Rathen über-

lassende Mehrdeutigkeit vorwärts auf eine zu gebende nähere Bestimmung. Luther: „Auch ist in diesem Texte zu merken, wie Christus ihm zuschreibt, daß er allein der Mann sey, durch den der Vater müsse verklärt werden.“ Das geht ganz über die creatürliche Stufe hinaus.

V. 2. „So wie du ihm Macht gegeben hast über alles Fleisch, auf daß er allen, die du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe.“ Jesus rechtfertigt zuerst die Bitte um seine Verklärung. Sie steht im Einklange oder sie geht Hand in Hand damit, daß Gott ihm die Macht gegeben hat den Seinen das ewige Leben zu ertheilen. Diese Macht kann er nur dann entfalten, wenn er selbst zuerst in die Herrlichkeit eingegangen ist, die Seinen können nur mit ihm seyn, wo Er ist, ihre Herrlichkeit besteht darin seine Herrlichkeit zu schauen, V. 24. 14, 2. 3. Gradeso wie καθώς hier steht כאשר in Ps. 51, 2: „als Natan der Prophet zu ihm gekommen, so wie er gekommen zu Bathseba“, Micha 3, 4. Zunächst wird nur die Correspondenz bezeichnet, der causale Zusammenhang aber steht im Hintergrunde. Ueber ἐξουσία vgl. zu C. 10, 18. Die Ertheilung der Macht ist gleichzeitig zu denken mit der Aussendung, V. 3. Sie ist der Lohn, welcher der Arbeit zugetheilt wird und zu ihr ermuthigen soll. Da der Vater dem Sohne die Macht gegeben hat, so muß er ihn auch in die Lage versetzen, in der er sie ausüben kann. — Die Macht geht insofern über alles Fleisch, daß kein Mensch von vornherein von ihr ausgeschlossen ist. Die Beschränkung liegt nicht in der Bestimmung, sondern sie kann nur durch die Schuld der Individuen herbeigeführt werden, die sich von dem Allen zugedachten Heile ausschließen, vgl. das: ihr habt nicht gewollt Mt. 23, 37. πᾶσα σάρξ bezeichnet das ganze Menschenthum, entsprechend dem κόσμος C. 3, 16, dem ἐν παντὶ ἔθνει in Apgsch. 10, 35. So, von dem Menschenthum, kommt πᾶσα σάρξ vor Mt. 24, 22. Lc. 3, 6. Apgsch. 2, 17. 1 Cor. 1, 29. Die Menschen werden so bezeichnet im Gegensatze gegen die rein geistigen Wesen, vgl. das πνεῦμα σάρκα οὐκ ἔχει Lc. 24, 39. — Es heißt eigentl.: damit Alles was du ihm gegeben, Nominat. absol., er ihnen gebe. Die Zusammenfassung der Gläubigen in eine ideale Einheit soll das

ausnahmslose in der Ertheilung des Heiles noch stärker hervorheben. „Alles, was du ihm gegeben hast", dem entspricht in C. 3, 16: „jeder, der an ihn glaubt", so wie dem πᾶσα σάρξ hier das κόσμος dort entspricht. Gegeben wird Christo Alles, was nicht muthwillig sein Herz dem Glauben verschließt. Die Beschränkung kann nicht von Gott ausgehen, sonst wäre die Ertheilung der Macht über alles Fleisch illusorisch. Sie wird aber doch hier auf Gott zurückgeführt, weil dieser den Ungläubigen durch eine urtheilende Handlung von dem Heile ausschließt, den Gläubigen durch eine urtheilende Handlung des Heiles theilhaftig macht. — Das ewige Leben, von dem hier die Rede, kann nur der Sphäre des Jenseits angehören. Denn es ist von einem solchen ewigen Leben die Rede, welches auch für die Apostel, die der Herr überall vorzugsweise im Auge hat, noch zukünftig ist. Nur das jenseitige ewige Leben ferner ist unbedingt von der Verklärung Christi abhängig. Auf dieses führt auch der dem Anfange correspondirende Schluß in V. 24, und ebenso C. 14, 2. 3. Schon von vornherein aber und abgesehen von diesen bestimmten und klaren Gründen wird man bei dem ewigen Leben hier an das Jenseits denken müssen. Der Ausdruck selbst legt es nahe, und es finden sich in den Reden Christi bei Johannes nur einige wenige Stellen, welche das ewige Leben schon in das Diesseits hineinreichen lassen, und in der Hauptsache schließen sie sich durchaus an die Reden Christi in den andern Evangelien an, in denen die ζωὴ αἰώνιος überall rein jenseitig ist, vgl. Mt. 19, 29. Mr. 10, 30. Lc. 18, 30, wo die ζωὴ αἰώνιος dem αἰὼν ἐρχόμενος zugetheilt wird. Die neuere Auslegung hat sich hier, statt in jenen wenigen Stellen bloße Ausnahmen zu erkennen, große Uebertreibungen zu Schulden kommen lassen, und auf Grund derselben behauptet, daß das Evangelium Johannis auf der einen Seite mit den andern Evangelien, auf der andern mit der Apocalypse in Widerspruch stehe, vgl. meinen Comm. z. Apoc. 2 S. 455. In C. 6, 40. 11, 25 werden Auferstehung und Leben unzertrennlich mit einander verbunden, und auch in 4, 14. 5, 39. 6, 54. 12, 25 ist das ewige Leben schlechthin jenseitig. Luther: „Solche Macht über Alles, das da lebet und

das ewige Leben zu geben, gehört keiner Creatur an; nehmen und empfangen mag sie es wohl, aber das Leben zu geben ist allein Gottes Werk und Kraft. Denn auch die Engel, ob sie wohl ewig leben, können es doch niemanden mittheilen."

V. 3. „Das ist aber das ewige Leben, daß sie erkennen dich, den einigen, wahren Gott, und den du gesandt hast Jesum Christum." Jesus hat nicht blos den Satz: „verherrliche deinen Sohn" zu begründen, sondern es gilt auch nachzuweisen, daß seine Verherrlichung die Bedingung der Verherrlichung des Vaters ist. Das letztere geschieht hier. Setzt ihn der Vater im Einklange mit der ihm ertheilten Vollmacht in den Stand den Seinigen das ewige Leben zu geben, so wird eben damit das Ziel der Verherrlichung des Vaters erreicht. Denn das Wesen des ewigen Lebens ist Gott zu erkennen wie er ist, und das ist die einzige wahre Verherrlichung Gottes, ihm Ehre geben heißt nur die vorhandne erkennen. — Die Erkenntniß Gottes hat zwar ihre Anfänge schon in dem Diesseits, in ihrer vollen Wahrheit aber gehört sie dem Jenseits an; erst da werden wir Gott schauen wie er ist, 1 Joh. 3, 2, erst da erkennen wie wir erkannt werden, 1 Cor. 13, 12. Besteht das ewige Leben in der vollen Erkenntniß Gottes oder dem Schauen seiner Herrlichkeit, V. 24, so muß auch der Vorschmack dieser Erkenntniß die Substanz des zeitlichen Lebens bilden, das allein Wesenhafte in demselben seyn, das höchste Ziel, dem wir darin nachzustreben haben. Die es unterlassen in der Zeitlichkeit diesem Ziele nachzustreben, berauben sich selbst des ewigen Lebens. Das Wesen des ewigen Lebens ist zugleich der Weg zum ewigen Leben. „Zu erkennen deine Kraft — heißt es schon Weish. 15, 3 — ist die Wurzel der Unsterblichkeit." — Der Beisatz: den einigen wahren Gott, vertritt die Stelle der Begründung s. v. a. weil du der einige wahre Gott bist. Diesen zu sehen wie er ist, darin kann nur die Seligkeit bestehen. Als der einige wahre Gott ist er Jehova, das reine absolute Seyn, außer dem nichts ist als Schein und Schatten und diesen wesenhaften Gott zu erkennen und in der Erkenntniß mit ihm vereinigt zu seyn, das ist das wahrhaftige Leben für seine Geschöpfe. — Die Grundstelle in Bezug auf

die Bezeichnung Gottes als der Einige, vgl. 5,44. Röm. 16,27. 1 Tim. 1, 17. 6, 15. 16. Jud. 25, ist Deut. 6,4: „höre Israel, der Herr euer Gott ist ein einiger Herr." Ein einiger Herr, das bildet nicht blos den Gegensatz gegen den gewöhnlichen Polytheismus, sondern besagt, daß außer ihm überhaupt kein wahrhaftiges Seyn existirt, er das Ein und Alles ist, vernichtet auch die Einbildung eigner Kraft, Hab. 1, 11, die Vergötterung des Reichthums, Hi. 31, 24. Wie in der Grundstelle und dem auf ihr ruhenden Ausspruche des Herrn Mr. 12, 29. 30 die Einheit Gottes die Anforderung der Liebe über Alles begründet, vgl. Mt. 4, 10: κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις, wo das μόνῳ aus V. 4 der Grundst. im Deuter. eingeschoben ist, so hier den Satz, daß ihn zu erkennen das ewige Leben sey. Ist Gott der Einige, so muß man ihn allein lieben, ihm allein dienen, bei ihm allein seine Ehre suchen, so ist er allein die Quelle lebendiger Wasser, Jer. 2, 13, die Quelle des Lebens Ps. 36, 10, das Leben, 5 Mos. 30, 20, so ist ihn zu erkennen das ewige Leben. Außer 5 Mos. 6, 4 ist noch Hi. 23, 13 zu vergleichen: „Und Er ist Einer, und wer will ihn zurücktreiben?" Da wird aus der Einzigkeit Gottes seine Unwiderstehlichkeit, die Absolutheit seiner Allmacht abgeleitet. Hat er keinen neben sich, so muß dem Untergange anheimfallen, wer ihn gegen sich hat. — Hand in Hand mit μόνος geht ἀληθινός. Das Eine dient dem Anderen zur Erläuterung. Weil der Einzige, ist er der Wahrhaftige, und weil der Wahrhaftige ist er der Einzige. Das schlechthin wahre Seyn ist allein das göttliche, alles andere Seyn ist mit Schein und Unwahrheit behaftet, vgl. meinen Comm. zu Apoc. 3, 7: „das sagt der Heilige, der Wahrhaftige." Wie hier mit der Einigkeit, so geht dort und in C. 6, 10 die Wahrhaftigkeit mit der Heiligkeit d. h. der Absolutheit, Hand in Hand. Die Wahrhaftigkeit bildet den Gegensatz gegen die Lüge, den Schein, die Schattenhaftigkeit, die Hohlheit, wie sie allem Geschaffenen beiwohnt. — Wenn Gott als der Einige und Wahrhaftige bezeichnet wird, so wird dadurch sein Gebiet nur nach außen abgegränzt, nicht gegen den Sohn, der an seiner Ehre theilnimmt, sondern gegen die Welt und die

Götter, welche sie sich erdichtet, wie das einfach schon darin liegt, daß nicht die abstracte Gottheit als der einige wahre Gott bezeichnet wird, sondern der Vater Christi. Anton: „inclusive und nur im Gegensatze gegen Allotria." — Mit ἀληθινὸν θεόν ist die Motivirung für das δόξασόν σου τὸν υἱὸν ἵνα ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε eigentlich vollendet. Der Zusatz: „und den du gesandt hast Jesus Christus" wurde nur dadurch nothwendig gemacht, daß die Rede von dem einigen wahren Gott sonst für die Apostel, die der Herr nach V. 13 überall im Auge hat, mißverständlich gewesen wäre. Es mußte der genannt werden, der nicht blos in der Zeit, der auch in der Ewigkeit die Erkenntniß des einigen wahren Gottes vermittelt. — Daß Jesus hier nicht etwa in der Weise neben Gott gestellt wird, in der die Muhammedaner sagen: es ist kein Gott außer Gott und Muhammed ist sein Prophet, sondern als Theilnehmer an dem Wesen und der Ehre des einigen Gottes, das erhellt daraus, daß die Erkenntniß Christi hier dem ewigen Leben reservirt wird, was seine überschwängliche Herrlichkeit zur Voraussetzung hat. Ferner daraus, daß in diese Erkenntniß nicht minder wie in die des einigen wahren Gottes das ewige Leben gesetzt wird. Dies hat zur Grundlage, daß er nicht minder wie der Vater heilig und wahrhaftig ist, vgl. Apoc. 6, 10, wo diese Prädicate dem Vater, mit 3, 7 wo sie Christo beigelegt werden. In 1 Joh. 5, 20 wird Jesus Christus mit in den Kreis des Wahrhaftigen hineingezogen und Vater und Sohn miteinander bilden den Gegensatz gegen die Scheingötter. Erst wird dort das Prädicat des Wahrhaftigen dem Vater beigelegt, dann heißt es von seinem Sohne Jesu Christo „dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben", zum Beweise, daß in ihm der Vater sich vollkommen kundgegeben, seine Fülle in ihn ergossen hat. Luther bemerkt: „Weil er das ewige Leben darauf gründet, daß man ihn sammt dem Vater erkenne, daß ohne sein Erkenntniß niemand das ewige Leben erlangen möge, also daß einerlei Erkenntniß ist, damit er und der Vater erkannt wird, so muß er auch eines Wesens und Natur mit dem Vater, daß ist eben derselbige wahrhaftige Gott seyn, doch eine unterschiedliche Person von dem

Vater." — Das: den du gesandt hast, weist hin auf den alttestamentlichen gottgleichen Engel des Herrn, vgl. zu 3, 17. Daß hier nicht an eine Mission gedacht werden kann gleich der der Propheten, sondern die Sendung die vom Himmel auf die Erde ist, zeigt V. 18. — Jesus sagt nicht: mich, den du gesandt hast, sondern sich selbst objectivirend: Jesus Christus. Es waren das die Namen, die er auf Erden führte, in dem Stande der Erniedrigung, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς 1 Tim. 2, 5. Ihr Gebrauch weist darauf hin, daß derselbe, den die Jünger in Knechtsgestalt vor sich sehen, dereinst in dem ewigen Leben eine ganz andere Stellung einnehmen wird. Aus gleichem Grunde liebt es der Herr, sich in den Stellen, welche von seiner zukünftigen Verherrlichung handeln, als den Menschensohn zu bezeichnen, vgl. 12, 23. Wie geläufig es Jesu war, von sich in der dritten Person zu reden, zeigt z. B. Mt. 11, 27. — Luther: „Das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch wenn ich nun todt bin daran gedenke, und sich hüte vor allen Lehrern als die der Teufel reitet und führet, die obenam höhesten anfahen zu lehren und predigen von Gott, blos und abgesondert von Christo. Sondern willst du sicher fahren und Gott recht treffen und ergreifen, daß du Gnade und Hülfe bei ihm findest, so laß dir nicht einreden, daß du ihn anderswo suchest, denn in dem Herrn Christo. An dem Christo fang deine Kunst und Studiren an, da laß sie auch bleiben und haften, und wo dich deine eignen Gedanken und Vernunft oder sonst Jemand anders führet und weiset, so thue nur die Augen zu und sprich: ich soll und will von keinem andern Gotte wissen, denn in meinem Herrn Christo."

V. 4. „Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, das Werk vollendet, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte. V. 5. Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit welche ich hatte ehe die Welt war bei dir." Nachdem Jesus die Bitte um seine Verherrlichung **begründet** hat, wiederholt er sie unter Hinweisung darauf, daß die Vorbedingung dieser Herrlichkeit erfüllt ist, das Werk vollendet, welches ihn antrieb den seinem Wesen entsprechenden Stand der Herr-

lichkeit zu verlaſſen und die Knechtsgeſtalt anzunehmen. Schmieder: „Nachdem Jeſus den letzten Zweck der Verklärung, um die er für ſich bittet, ausgeſprochen hat, welches die Verklärung des Vaters in den Menſchen durch Mittheilung des ewigen Lebens an die Menſchen iſt, nimmt er die Bitte um Verklärung noch einmal auf, indem er den Grund ſeiner Berechtigung, jetzt dieſe Bitte zu thun vorausſchickt, indem er ausſpricht, weshalb nun die Stunde zur Verklärung wirklich gekommen ſey.“ Zu dem ἐγώ σε ἐδόξασα vgl. 13, 31. 32. Mt. 9, 8. Lc. 7, 16. 13, 13. Indem Chriſtus die eigne Herrlichkeit offenbarte, zeugte er zugleich von der Herrlichkeit des Vaters und riß die Menſchen mit gewaltiger Hand aus der dumpfen Gleichgültigkeit gegen ihn heraus, machte daß ſie ein Herz zu ihm faßten und ſich ihm hingaben, wie ja noch bis auf den heutigen Tag der Weg zur Verherrlichung Gottes durch Chriſtum hindurchgeht. Luther: „Der Herr Chriſtus, da er auf Erden ging, verklärete er den Vater alſo, daß er ſeinen Preis, Lob und Ehre groß und herrlich machte. Welches auch faſt das ganze Leben und Weſen eines Chriſtenmenſchen ſowohl als Chriſti ſelbſt, daß er Gott allein zu Lob und Ehren lebe, ſeine Gnade und Wohlthat erkenne und ausrufe.“ — Dem ἐπὶ τῆς γῆς entſpricht das παρὰ σεαυτῷ = ἐν οὐρανῷ. — Wenn der Herr ſagt τὸ ἔργον ἐτελείωσα, ſo anticipirt er den noch rückſtändigen Theil ſeines Werkes, der in den nächſten Stunden zu vollenden war. Wirklich vollendet war es erſt, da Jeſus das τετέλεσται ſprach. — σύ bildet den Gegenſatz gegen ἐγώ. Die Gerechtigkeit erfordert, daß der Vater den Sohn verherrliche, der ihn verherrlicht hat. Wegen des Gegenſatzes gegen ἐγώ σε iſt zu interpungiren με σὺ, πάτερ, nicht με, σὺ πάτερ, wie auch in V. 21 zwiſchen σύ und πάτερ ein Comma zu ſetzen iſt. Die Anrede πάτερ kehrt im Ganzen viermal wieder, daneben πάτερ ἅγιε, V. 11, πάτερ δίκαιε, V. 25. Von der Herrlichkeit, deren Zurückgabe Jeſus hier erbittet, iſt die von ſeinem Weſen unabtrennbare zu unterſcheiden, die ihm auch im Stande der Erniedrigung beiwohnte, vgl. 2, 11. 13, 31, und die in ſeinen Reden und in ſeinen Thaten hervorleuchtete. Auch bei den Gläubigen findet ſich dieſer Unterſchied einer von ihrem

Weſen unzertrennlichen Herrlichkeit, vgl. V. 10. 22, und einer hinzutretenden, die ihnen erſt in dem jenſeitigen Leben zu Theil wird. Ein Vorſpiel der himmliſchen Herrlichkeit Chriſti war ſeine Verklärung. Zu dem παρὰ σεαυτῷ vgl. das ἐν ἑαυτῷ in C. 13, 32. Dies zeigt, daß Chriſtus in die Gemeinſchaft der göttlichen Herrlichkeit ſelbſt aufgenommen werden will. Daß hier παρὰ σεαυτῷ ſteht, erklärt ſich aus dem Gegenſatze gegen ἐπὶ τῆς γῆς. Dadurch iſt die allgemeine Bezeichnung der Stätte der Verherrlichung herbeigeführt worden. Das πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, vgl. „vor Gründung der Welt", V. 24, involvirt die Theilnahme Chriſti an der Gottheit. Denn ehe die Welt war, war nur Gott. Vor der Welt zu ſeyn, erſcheint als die göttliche Prärogative in Pſ. 90, 2: „Ehe denn die Berge geboren wurden und du ſchufeſt die Erde und das Land, und von Ewigkeit zu Ewigkeit biſt du, Gott", vgl. zu C. 1, 1. Auch die Engel gehören zum κόσμος, auch ihre Erſchaffung iſt unter 1 Moſ. 1, 1 begriffen, wenn ſie auch nicht in das Sechstagewerk fällt. Zu vergleichen iſt mit dem: „welche ich bei dir hatte ehe denn die Welt war", was in Prov. 8, 22 f. von dem Seyn der Weisheit bei Gott geſagt wird im Anfang ſeines Weges, vor ſeinen Werken, vor der Erde, ehe die Berge eingeſenkt wurden, da er den Himmel bereitete, Th. 1 S. 11 f. Im Einklange mit unſerer St. legt Jeſus ſich auch in C. 8, 25 eine vorweltliche göttliche Herrlichkeit bei. Luther: „Das iſt abermal ein dürrer heller Text von der Gottheit Chriſti wider die Arianer, wiewohl ſie ſich unterſtanden haben ein Loch dadurch zu bohren. Er ſpricht je deutlich und dürre heraus, er habe die Klarheit gehabt, und ſey in herrlichem Weſen geweſen bei dem Vater ehe die Welt geſchaffen war. Was das ſey, können die Gläubigen wohl ermeſſen. Denn ehe die Welt worden iſt, hat ja nichts können ſeyn ohne Gott allein; ſintemal zwiſchen Gott und Welt kein Mittel iſt, es muß entweder der Schöpfer ſelbſt oder eine Creatur ſeyn."

Nachdem Jeſus den Vater gebeten, daß er durch ſeine Verklärung den Seinen den Weg zur himmliſchen Herrlichkeit bahnen möge, wendet er ſich zu den Bitten, welche ſich auf das Ergehen der Apoſtel in der Welt beziehen. In V. 6—11

legt er den Grund zu diesen Bitten durch die Hinweisung darauf, daß sie zu Gott in einem besonders nahen Verhältnisse stehen, V. 6—10, und daß sie seiner Hülfe in ihrer gefährdeten Stellung in der Welt bedürfen, V. 11.[a] Dann spricht er in 11.[b] die erste dieser Bitten aus.

V. 6. „Ich habe deinen Namen geoffenbaret den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast. Sie waren dein, und mir hast du sie gegeben und sie haben dein Wort bewahret." Zu ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τ. ἀ. ist zu vgl. Ps. 22, 23: „ich will deinen Namen verkünden meinen Brüdern." Der Name Gottes ist gewöhnlich seine geschichtlich manifestirte Herrlichkeit. Hier, wo der Name schon vor der Offenbarung vorhanden ist, wird das Wesen Gottes selbst insofern als sein Name bezeichnet, als es den Keim der thatsächlichen Offenbarung in sich enthält, vgl. zu V. 11. „Bekannt ist in Juda Gott, in Israel ist groß sein Name", so heißt es schon in Ps. 76, 2. Gott hatte schon unter dem A. B. durch seine Thaten sich einen herrlichen Namen gemacht, Jes. 63, 14. Aber diese Offenbarungen des Namens kamen gegen die durch Christum bewirkte so wenig in Betracht, daß der Name Gottes bis dahin gleichsam gar nicht kund gethan war. Die Menschen bilden den Gegensatz gegen den Vater und den Sohn im Vorigen. „Die du mir gegeben", das bezieht sich nicht auf die ewige Prädestination, sondern auf die Erwählung in der Zeit. Sie werden gegeben in dem Momente, da sie zum Glauben gelangen. — Der Zweck der Worte: dein waren sie u. s. w. ist formell die Bitte in V. 12 vorzubereiten, der Sache nach den Jüngern ein Herz zu Gott zu machen.*) Gott kann sie schon nach der Liebe nicht lassen, die er zu allen seinen Geschöpfen trägt, wiel viel mehr denn wird er sie als Gläubige, als solche bewahren, die ihren Glaubensstand

*) Luther: „Daß er so viele Worte brauchet, thut er nicht allein darum, daß dies Gebet mehr ausrichte bei dem Vater, weil ers alles zuvor weiß, und ohne das alles was Christus bittet oder begehret, ja ist und geschehen muß, sondern daß er unser Herz, das sich immer fürchtet, scheut und entsetzet vor Gott getrost mache, daß es fröhlich und kecklich ihn ansehen und mit aller Zuversicht zu ihm laufen und vor ihm bestehen möge."

behauptet haben. „Dein waren sie, und mir hast du sie gegeben", das beides galt auch von Judas, vgl. V. 12, wo er zu denjenigen gezählt wird, welche der Vater dem Sohne gegeben hat, aber weil das dritte, die Bewahrung des Wortes Gottes nicht hinzu kam, verlor auch das erste und zweite seine Kraft, ja es verwandelte sich für ihn in eine Anklage und einen Fluch. — „Sie waren dein", nämlich als Menschen, als Angehörige des κόσμος, als deine Geschöpfe. Unterläßt man es die nähere Bestimmung aus dem τοῖς ἀνθρώποις und dem ἐκ τοῦ κόσμου zu entnehmen, so ist man auf das Rathen angewiesen. Zu vgl. ist 1 Mos. 1 und 2, 7, das ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν Apgsch. 17, 28 und das γένος ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ, V. 29. Auf dem Schöpfungsverhältnisse ruht die allgemeine Vorsehung Gottes, welche die Grundlage der speciellen Vorsehung bildet, wie sie über den Gläubigen waltet. Auf das Schöpfungsverhältniß beziehen sich schon die Psalmisten nicht selten zur Stärkung ihres Glaubens an Gottes helfende und rettende Barmherzigkeit. Gott hat sich, das wird in Ps. 22, 10. 11 ausgeführt, als des Leidenden Gott schon in seiner frühesten Kindheit erwiesen, darum kann er ihn jetzt nicht verlassen. „Menschen und Vieh hilfst du Herr" heißt es in Ps. 36, 7. Wie viel mehr den Deinen! In Ps. 104 wird die Größe Gottes in der Fürsorge für die lebenden Wesen auf Erden dargelegt zu dem Zwecke in der Gemeinde die Zuversicht auf den endlichen Sieg des Volkes Gottes über die Welt zu beleben. In Ps. 145, 9 heißt es: „Gut ist der Herr gegen Alle und erbarmet sich aller seiner Werke", gegen Alle, wie viel mehr also gegen die Seinen! Auch Jesus liebt es, die Seinen auf Gottes über die ganze Schöpfung waltende Güte zu verweisen, vgl. Mt. 6, 26. 10, 29—31. In diesen Stellen haben wir gradezu einen Commentar zu dem: „dein waren sie." Das: dein waren sie, kann nicht den Sinn haben, daß sie einst nur dem Vater angehörten nicht aber dem Sohn. Das würde gegen V. 10 streiten, wonach der Vater nichts haben kann, was nicht auch des Sohnes ist, gegen V. 5 und 24, wonach der Sohn vor Gründung der Welt an Gottes Herrlichkeit theilnahm, gegen C. 1, 3, wonach durch das Wort

alles geworden ist. Mit vollem Rechte bemerkt Augustinus: An aliquando erant Patris, quando non erant unigeniti filii ejus, et habuit aliquando Pater aliquid sine filio? Absit! verumtamen habuit aliquid aliquando Deus filius, quod nondum habuit idem ipse homo filius. Es kam aber hier nicht darauf an, den Antheil des Sohnes hervorzuheben. In die Arme des Vaters will Jesus die Seinen legen. — „Und mir hast du sie gegeben", und dadurch sind sie noch in ganz anderer Weise dein geworden, als wie sie schon als Menschen waren. Dein waren sie schon als Menschen, wie viel mehr sind sie nun dein als Christen. Daß das Verhältniß zu Christo hier insofern in Betracht kommt, als es die gesteigerte Innigkeit des Verhältnisses zu dem Vater in sich schließt, darauf weist hin, daß in dem dritten Gliede an die Stelle des Wortes Christi das Wort des Vaters gesetzt wird. Luther: „In dem, daß sie meine Jünger sind und mich hören, so hören und behalten sie nicht mein, sondern dein Wort." Dem Bewahren des Wortes Gottes hier entspricht das Bleiben in Christo in C. 15. Wo dies dritte fehlt, da werden die beiden ersten Grundlagen des Vertrauens auf Gottes Gnade unkräftig gemacht.

V. 7. „Jetzt haben sie erkannt, daß Alles, was du mir gegeben hast, von dir ist. V. 8. Denn die Worte, die du mir gegeben, habe ich ihnen gegeben, und sie nahmen sie an und erkannten wahrhaftig, daß ich von dir ausgegangen bin und glaubten, daß du mich gesandt hast." Wir haben hier die weitere Ausführung des: mir hast du sie gegeben, und des: sie haben dein Wort bewahret. Sie sind im vollsten Sinne Gottes geworden, und so darf er ihnen seinen Beistand nicht entziehen.

V. 9. „Ich bitte für sie, nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind." Es heißt nicht: ich bitte jetzt nicht für die Welt, auch nicht ich bitte nicht in solcher Art, sondern ich bitte überhaupt nicht für die Welt. Das zeigt, daß die Welt schlechthin von der Gnade Gottes ausgeschlossen ist, daß für sie zu bitten nicht nach dem Willen Gottes seyn würde, daß von der Welt gilt, was in 1 Joh. 5, 16 geschrieben steht: ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον.

οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. Die Welt kann nach doppelter Seite betrachtet werden. Zuerſt nach der trotz der Tiefe des ſündigen Verderbens in den Adamskindern noch gebliebenen Gnadenfähigkeit. Von der Welt in dieſem Sinne ſagt Jeſus: „ich bin nicht in die Welt gekommen, daß ich die Welt richte, ſondern daß ich die Welt ſelig mache," vgl. 1, 29. 3, 17. 4, 42. Nach dieſer Seite iſt die Welt Gegenſtand der Fürbitte Chriſti. Die Jünger waren ja auch aus der Welt gewonnen worden. Die Welt kann aber auch nach dem ſie beherrſchenden gottfeindlichen Principe betrachtet werden. Von der Welt in dieſem Sinne heißt es in C. 14, 17 daß ſie den Geiſt der Wahrheit nicht empfangen kann. Für die Welt in dieſem Sinne zu bitten wäre eben ſo vergeblich als für den ἄρχων τοῦ κόσμου zu bitten. Sie iſt nicht Gegenſtand der Fürbitte ſondern der Gegenbitte. Von ihr gelten die Verwünſchungen in den ſogenannten Fluchpſalmen, auf die Jeſus ſich ſo wiederholt und nachdrücklich beruft und die er als Wort Gottes anerkennt. Von ihr heißt es in Pſ. 79, 10: „es werde kund an den Heiden die Rache des Blutes deiner Knechte das vergoſſen." Von ihr gilt was in Apoc. 6, 10 geſchrieben ſteht: „Und ſie ſchrien und ſprachen: Herr du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richteſt du und rächeſt nicht unſer Blut an denen, die auf der Erde wohnen." Das Richtige findet ſich im Weſentlichen ſchon bei Luther: „Wie reimt ſichs aber, daß er nicht will für die Welt bitten, ſo er doch Mt. 5 gelehret hat auch für unſere Feinde bitten? Darauf iſt kurz die Antwort: Für die Welt bitten und nicht für die Welt bitten muß beides recht und gut ſeyn. Wie ſie jetzt geht und ſteht, weil ſie wider das Evangelium tobt und wüthet, will er in keinem Wege für ſie gebeten haben, daß Gott ihm ſolch Weſen gefallen oder durch die Finger ſehe und gehen laſſe; ſondern das Widerſpiel ſoll man bitten, daß er ihr wehre, ihr Vornehmen hindere und zunichte mache. Wie Moſe that 4 Moſ. 16, 15 wider Korah und ſeine Rotte, da ward er zornig, rief und ſprach: wende dich nicht zu ihrem Opfer. — So ziehet uns Chriſtus mit dieſen Worten auf die zwei Haufen, der erſte und kleine, der Gottes Wort hat und treiben ſoll, der große,

der es im Sinne hat jenes Häuflein zu dämpfen." Ebenso Quesnel: „Die Welt, dieſe Corporation der Böſen, welche beſteht und immerfort beſtehen wird, ob auch einzelne ihrer Glieder ihr entriſſen werden, bleibt unter dem Fluche und wird behandelt wie ein Gebannter, der kein Theil hat an dem Opfer Jeſu Chriſti und eben ſo nicht an ſeiner Fürbitte. Welche Vorſtellung müſſen wir hienach von der Welt haben!"

V. 10. „Und was mein iſt, iſt alles dein, und was dein iſt mein, und ich bin in ihnen verherrlicht." Nur das: „was mein iſt, iſt alles dein", gehört unmittelbar zur Sache. Das: „und was dein iſt, iſt mein", wird nur hinzugefügt um die Innigkeit des Gemeinſchaftsverhältniſſes recht ins Licht zu ſtellen, auf dem das: τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστι beruht, ſ. v. a.: gleichwie alles Deine mein iſt. Aehnlich gehört in Mt. 11, 27 der Satz οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ nicht unmittelbar zur Sache, ſondern dient nur dem Satze: οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός zum Stützpunkte. Luther bemerkt: „Es wäre noch nicht ſo viel, wenn er ſchlecht ſagte: Alles was mein iſt, das iſt dein. Denn das kann jedermann ſagen, daß Alles Gottes ſey, was wir haben. Aber das iſt viel größer, daß er es umkehrt und ſpricht: Alles was dein iſt das iſt mein, das kann keine Creatur von Gott ſagen." Eine Erläuterung zu dem: „was dein iſt, iſt mein" gewährt Apoc. 5, 12. Da ſprechen die Myriaden der Engel mit lauter Stimme: „Das Lamm, das geſchlachtet iſt, iſt würdig zu nehmen die Kraft, und Reichthum und Weisheit und Stärke und Ehre und Ruhm und Preis." Die ſieben Lobſprüche correſpondiren da dem ſiebenfachen Lobe Gottes in C. 7, 12. — Chriſtus iſt in den Seinen verherrlicht, indem ſie durch die Hülle der Knechtsgeſtalt hindurch den wahrhaftigen Gottesſohn erkennen, und eben dadurch ſind ſie Gegenſtand zärtlicher Sorge für den Vater geworden, der in der Ehre des Sohnes die eigne Ehre erblickt, vgl. 11, 4. Luther: „Von der Welt werde ich verfinſtert, geläſtert und verdammt, ſie aber, meine Jünger und Schüler, weil ſie das Wort hören, daß ich von dir geſandt bin, und alles habe was dein iſt, ſo verklären ſie mich: denn dadurch werde ich aufgedeckt und ihnen vor die

Augen geſtellt, daß ſie mich für einen anderen Mann anſehen denn die Welt, nämlich für deinen Sohn, ewigen und wahrhaftigen Gott. — Für dieſe Ehre ſollten wir nicht aller Welt Gut und Ehre nehmen, daß er durch ſolche Schwachheit und elend Weſen unſers armen Fleiſches und Blutes will verklärt ſeyn, und Gott dem Vater ſo herzlich wohlgefällt und ſo köſtlich achtet, wenn wir den Chriſtum preiſen und werthhalten."

V. 11. „Und ich bin nicht mehr in der Welt und dieſe ſind in der Welt und ich komme zu dir. Heiliger Vater, bewahre ſie in deinem Namen, den du mir gegeben haſt, daß ſie eins ſeyen ſo wie wir." Von der Hinweiſung auf die Würdigkeit der Jünger wendet ſich Jeſus in den Worten: „Und ich bin — zu dir", zu ihrer Bedürftigkeit. Das hier nur Angedeutete wird in V. 12 f. nach ausgeſprochener Bitte weiter ausgeführt. Daraus erſehen wir, daß die Welt hier als verſuchende Potenz in Betracht kommt, und daß das: ich bin nicht mehr in der Welt darauf hinweiſt, daß durch den unmittelbar bevorſtehenden und daher hier anticipirten Weggang Chriſti den Jüngern die bisherige Stütze entzogen wurde. — Es iſt kein Widerſpruch, wenn Jeſus hier ſagt: „ich bin nicht mehr in der Welt", anderwärts: „ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt", und: wo zwei oder drei u. ſ. w. Dies Zuſammenſeyn mit den Jüngern gehört einer höheren Ordnung der Dinge an. Er iſt nicht mehr mit ihnen in der Welt, er beſucht ſie aus der Höhe. Dies gehört in das Gebiet des πάτερ ἅγιε. — Die Heiligkeit Gottes iſt ſeine unbedingte Erhabenheit über alles Geſchaffene und Endliche, vgl. meinen Comm. zu Pſ. 22, 4. Apoc. 4, 8. Für die ganz irreleitende Behauptung, daß durch die Heiligkeit Gottes ſeine Herablaſſung und Barmherzigkeit bezeichnet werde, hat man ſich beſonders auf die Jeſaianiſche Bezeichnung Gottes: „der Heilige Iſraels" berufen. Aber der Begriff der Liebe wird da einzig und allein durch das Stat. conſtr. Verhältniß gegeben. Der Heilige Iſraels iſt der von allem creatürlichen Abgeſonderte, alles Creatürliche unbedingt beherrſchende Gott, der Abſolute und Unendliche, der Iſrael angehört und durch den es eine unendliche Fülle der Kraft im

ausbrüchen allerdings unter der Abwende
Creaturlichen beigemischt ist. Hier abe
sammenhange die Heiligkeit Gottes nur i
sie jeden Gedanken an ein Nichtkönnen
ut ex coelesti gloria nostris aerumnis su
tendit tota precatio, ne animis concidant
rior sit sua conditio propter corporale
Als der Heilige hat Gott unbedingt die E
Erbetene zu gewähren. Die Hinweisung
wies die Jünger darauf hin, daß der W
herigen Beschützers, sie nicht mit Sorge
den einem Mächtigeren übergeben, der a
vergleichen ist das: „mein Vater ist grö
28. Was Jesus hier in dem Stande der
Vater erbittet, dessen Gewährung dürfen
versichtlicher erwarten, da er selbst in die
lichkeit des Vaters eintritt, vgl. 1. 5. –
κάς μοι wird als die richtige jetzt so
kannt. Die Lesart οὗς, der Luther folg
des Verständnisses hervorgegangen. ᾧ δ
für δ δέδωκάς μοι, was mehrere krit.
stituiren, weist zurück auf 2 Mos. 23, 2
seinem Engel: „mein Name ist in ihn

des Wesens Gottes, in der der Name Gottes keimt, die ihn aus sich heraustreibt und zur Offenbarung und Mittheilung bewegt, vgl. zu V. 6. Der Zusatz hebt nur ausdrücklich hervor, was in dem ἐν τῷ ὀνόματί σου schon liegt. Der Name Gottes ist sein Geschichte bildender Character, sein in die Erscheinung tretendes Wesen und die Entfaltung dieses Wesens ist nur in Christo zu suchen, vgl. V. 6, nur in ihm hat Gott einen Namen. Die Jünger stehen in keinem directen Verhältniß zu dem Vater, sie gehören nur durch den Sohn dem Vater an, sind in dem Namen des Vaters nur insofern der Name des Vaters zugleich der des Sohnes ist. Um den Namen Gottes in Christo haben sich die Jünger gesammelt. Nur dieser Name ist kirchenbildend. In diesem Mittelpuncte soll der heilige Vater sie erhalten. Fallen sie aus ihm heraus, so hört die Kirche auf zu existiren. Nach dem Zusammenhange mit dem Vorigen ist die Welt als die Macht zu denken, welche Alles aufbietet die Jünger los zu reißen von dem Namen des Vaters und des Sohnes und also ihre Einheit zu zerstören. Gegen ihre Verfolgungen und Verführungen nimmt Jesus die Macht des Vaters in Anspruch, von ihm erbittend, was er selbst in Gemeinschaft mit ihm thun wird. — Daß der Name des Vaters als wirklich Christo einwohnend zu denken ist, daß man nicht erklären darf: „den du mir zu verkünden gegeben hast", zeigt die Grundstelle 2 Mos. 23, 21. In dieser bezeichnet das: „mein Name ist in ihm", gottgleiche Herrlichkeit. Denn es dient zur Begründung der Warnung vor Verletzungen seiner Ehre: „hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme, empöre dich nicht gegen ihn, denn er wird eure Vergehungen nicht vergeben, denn mein Name ist in ihm." Die Verkündung des Namens des Herrn liegt dem Engel auch gar nicht ob. Er hat vielmehr Gott durch seine Thaten einen herrlichen Namen zu machen. — „Auf daß sie eins seyen so wie wir." Die Einheit der Jünger unter sich ist nur das Secundäre, sie wird nicht selbstständig angestrebt, sondern sie ergibt sich von selbst, wenn Gott die eigentliche Bitte erfüllt. Sie hat nur Werth, wenn sie nicht eine gemachte ist, sondern wenn sie hervorwächst aus dem Bleiben in dem Namen Gottes und

Christi, eben so naturwüchsig wie die Union zwischen dem Vater und dem Sohne. Das Vorbild aller Unionen, welche diese natürliche Union ersetzen sollen, haben wir in der Urzeit in Babel. Sie dienen nur dazu die Zwietracht zu mehren. Der tiefer Blickende gibt sich nicht mit ihnen ab. Luther: „Es ist aber nichts Anderes, denn das Paulus 1 Cor. 12, 12 und an mehr Orten sagt, daß wir Christen alle ein Leib sind, nicht allein der einigen oder gleichen Gedanken, sondern vielmehr des einigen Wesens halben. — Aber dazu kann man auf keine andere Weise kommen denn dadurch, daß uns Gott in seinem Namen erhalte, das ist so wir bleiben in dem Worte, das wir von Christo empfangen haben. Denn das Wort hält uns zusammen, daß wir alle unter einem Haupte bleiben und an ihm alleine hangen. — Damit geht der Teufel um, daß er uns dies Band zertrenne und durch seine Schalkheit und Tücke vom Worte reiße."

V. 12—15 dienen zur weiteren Begründung der in V. 11 ausgesprochenen Bitte. Das Stichwort τηρεῖν kehrt in V. 15 wieder und bezeichnet den Abschluß. V. 12. 13 führen das in V. 11 nur kurz angedeutete Moment der Bedürftigkeit weiter aus. V. 14. 15 kommen auf das in V. 7—10 ausgeführte Moment der Würdigkeit wieder zurück. Der Vater möge der Jünger sich annehmen, denn Jesus verläßt sie, V. 12. 13, und sie sind Träger des Wortes Gottes und als solche seines Schutzes würdig, V. 14. 15.

V. 12. „Da ich mit ihnen war (in der Welt) bewahrte ich sie in deinem Namen; die du mir gegeben hast, habe ich bewacht und es ging niemand von ihnen verloren als nur der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde." Dem Gegebensein von Seiten Gottes entspricht die Auswahl durch Christum in 6, 70. 13, 18. Für beides ist der Glaube die subjective Bedingung und da auch Judas hier zu denen gezählt wird, welche Gott Christo gegeben hat, so muß zur Zeit seiner Berufung der Glaube bei ihm vorhanden gewesen seyn. — Der Herr gedenkt des Judas — ohne ihn zu nennen, weil dies dem feierlichen Style des Gebetes nicht entsprach — um dem seiner

Hirtentreue oder überhaupt seiner Virtuosität als Hirt nachtheiligen Schlusse vorzubeugen, welcher aus dem Verderben des Judas entnommen werden konnte. An diesem mußte die bewachende Thätigkeit Christi verloren seyn, denn er ist von vornherein unter die Zahl der Apostel aufgenommen um zu Grunde zu gehen. „Es ist Jesu Aufgabe nicht gewesen ihn zu retten, sondern ihn zu tragen und trotz seiner voraus erkannten Unrettbarkeit nichts an ihm zu versäumen, was das von dem Vater geordnete Verhältniß des Meisters zum Jünger forderte." Schmieder. — Das Verderben steht hier wie in Apoc. 17, 8. 11. 2 Thess. 2, 3 von dem Verderben schlechthin, dem hölliſchen Verderben, im Gegensatze gegen ἡ ζωή das ewige Leben Mt. 7, 13. Dem Sohne des Verderbens hier entspricht der Sohn der Hölle Mt. 23, 15. — Der Sohn des Verderbens ist der dem Verderben Angehörige und Luthers Uebers.: das verlorne Kind, trifft nicht das richtige. Zu vgl. sind die υἱοὶ τῆς βασιλείας Mt. 13, 38, υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Mr. 2, 19, υἱοὶ βροντῆς Mr. 3, 17. οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου Lc. 16, 8. 20, 34, υἱοὶ φωτός Joh. 12, 36. Die Christo nach allen Evangelien geläufige Bezeichnungsweise kommt schon im A. T. nicht selten vor, vgl. z. B. die Söhne des Sterbenden, die welche ihm dem personificirten Gattungsbegriffe angehören, also die Sterbenden selbst Ps. 79, 11, die Söhne des Dürftigen Ps. 72, 4. Die Bezeichnung des Judas als der Sohn des Verderbens enthält den Grund, warum er verloren gehen muß, also aus seinem Verderben keine Christo nachtheiligen Schlüsse gezogen werden dürfen. Er ist ein solcher, dessen Verhängniß es ist verloren zu gehen. Die Bezeichnung correspondirt der Ableitung des Verderbens aus der Nothwendigkeit der Schrifterfüllung. Danach ist der Angehörige des Verderbens s. v. a. der dem Verderben Zugesprochene. — Judas ging verloren damit die Schrift erfüllet würde. Christus erkannte gleich bei der Erwählung neben seinem momentanen Glauben seinen zukünftigen Abfall und Verrath. Wenn er ihn nun dennoch unter die Zahl der Apostel aufnahm, so kann dies nur deshalb geschehen seyn, damit er zu Grunde ginge und also die Schrift erfüllt würde, nach der ein solcher

ven. Seine Auswahl und das mit il
zu Grunde gelegen sollte zur Erfüllung
Einklange mit unserem Ausspruche sa
habe Judas erwählt damit die Schri
Anführung der Schrift würde in der
andere Schriftstelle gemeint wäre als
angeführte, die einzige, welche der Hei
zug auf Judas geltend macht. In die
rect von der ἀπώλεια des Judas die
verbrecherischen Thun, aber dieses T
unmittelbaren Folge.

V. 13. „Jetzt aber komme ich z
in der Welt, damit sie meine Freude
Nach: jetzt aber komme ich zu dir, ist
mußt du, heiliger Vater, sie in deine
daran schließt sich dann die Angabe
Jesus mit solchem Nachdrucke dem
ταῦτα dieses, eben das πάτερ ἅγιε κ.
ὧν ἐν τῷ κόσμῳ, vor meinem Weggg
verläßt, spricht er dieses zum Troste
der Welt zurückläßt." Luther: „Dar
einen andern gewissen Ort zeigen, da e
und erhalten wolle, nämlich bei dem V

an den Heiligen Vater richte, ebenso wie mein Friede in 14, 27 der Friede ist, den ich ihnen gebe. Die Freude bildet hier wie in C. 14, 28 (15, 11 ist nicht zu vergleichen) den Gegensatz gegen den Schmerz, den die Apostel über den bevorstehenden Weggang Christi empfanden. Die Freude, welche ihnen Jesus durch die Uebergabe an Den bereitet, der größer ist als er, soll eine vollständige seyn. Das liegt eben darin, daß der, dem sie übergeben werden, der Heilige ist.

V. 14. „Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt hasset sie, weil sie nicht aus der Welt sind, so wie ich nicht aus der Welt bin. V. 15. Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt wegnehmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Bösen." Daß Christus ihnen das Wort Gottes gegeben hat, ist der Grund, auf der einen Seite des Hasses der Welt, zwischen der und ihnen eben durch das Wort Gottes eine Scheidewand aufgerichtet worden, auf der andern Seite der in V. 15 in Anspruch genommenen bewahrenden Thätigkeit Gottes. Daß die Welt sie haßt, das dient dazu sie Gott zu empfehlen. Es ist die Bewährung ihrer Beziehung zu Gott. Hätten sie das Wort Gottes nicht in sich, so würde die Welt sie lieben. — Sie dürfen nicht aus der Welt weggenommen werden, auf der einen Seite weil sie selbst noch in der Welt auf das ewige Leben vorbereitet und für dasselbe gereift werden müssen, V. 17 und das γνωρίσω, V. 26, auf der andern Seite, weil sie erst die ihnen ertheilte Mission an die Welt ausführen müssen, V. 18, vgl. Phil. 1, 24, und das: „ihr seyd das Salz der Welt." Elias spricht in 1 Kön. 19, 4 in verzweifelndem Unmuth: „es ist jetzt genug, Herr, nimm meine Seele." Daß Jesus den Vater nicht bittet, daß er die Seinen aus der Welt wegnehme, soll sie davor bewahren, wenn der Haß der Welt scharf auf sie eindringt, zu bitten wie Elias that. τηρεῖν mit ἐκ findet sich nur hier und in Apoc. 3, 10. Die Construction erklärt sich daraus, daß in dem Bewahren der Begriff des Errettens eingeschlossen liegt. Schon das ἐκ zeigt, daß durch πονηροῦ nicht eine Person bezeichnet wird, sondern ein Gebiet, daß also nicht an den bösen Feind zu denken ist, sondern nur an das Böse, Lc. 6, 45. Röm. 12, 9. 2 Thess. 2, 3, wo

τὸ πονηρόν den böſen Menſchen in V. 2 entſpricht, 1 Joh. 3, 12. 5, 19. Gegen die Auffaſſung des πονηροῦ als Masc. entſcheidet ferner hier, wie nicht minder auch in dem Gebete des Herrn, die unverkennbare Anſpielung auf 1 Moſ. 48, 16, wo Jacob ſpricht: „Der Engel, der mich erlöſet aus allem Böſen", ὁ ἄγγελος ὁ ῥυόμενός με ἐκ πάντων τῶν κακῶν, eine Stelle, auf die auch in 2 Cor. 1, 19. 2 Tim. 4, 17. 18. 2 Theſſ. 3, 2. 3 angeſpielt wird. Die Beziehung auf den Satan liegt hier aber um ſo ferner, da der Herr es in dem ganzen Gebete immer nur mit der Welt zu thun hat, nie mit dem Satan. Da τοῦ πονηροῦ ſprachlich eine doppelte Auffaſſung zuläßt, ſo muß die Entſcheidung zunächſt aus dem Zuſammenhange entnommen werden. In dieſem aber iſt nicht von dem böſen Feinde, ſondern von dem Weltböſen die Rede. Das Böſe kommt hier beſonders inſofern in Betracht, als es innerlich verſuchend auftritt. Darauf führt uns die Correſpondenz des ἐκ τοῦ πονηροῦ mit dem ἐν τῷ ὀνόματί σου. Schmieder: „Die Bitte: bewahre ſie vor dem Argen, und die Bitte: erhalte ſie in deinem Namen, ſtehen in der engſten Beziehung zu einander. Die Erhaltung im Namen Gottes iſt die Erhaltung in dem, was die Jünger heiligt, die Bewahrung vor dem Argen iſt die Bewahrung vor dem, das ſie entheiligen will." Doch iſt auch die Bedrängniß und die Verfolgung wegen des Wortes Mt. 13, 21 nicht auszuſchließen. Die Welt liegt im Argen, 1 Joh. 5, 19, und dies Arge ſetzt in doppelter Form den Jüngern Chriſti zu und zwar alſo, daß dieſe beiden Formen Hand in Hand mit einander gehen. Was die Jünger von dem Böſen in der Welt zu leiden haben, kann ſie leicht verleiten der Spannung dadurch ein Ende zu machen, daß ſie das Böſe in ſich hineinlaſſen.

In V. 16—19 bittet Jeſus den Vater, daß er ſeine Jünger heiligen möge, und begründet dieſe Bitte.

V. 16. „Aus der Welt ſind ſie nicht, ſo wie ich nicht aus der Welt bin. V. 17. Heilige ſie in der Wahrheit, dein Wort iſt Wahrheit." V. 16 wiederholt, was ſchon in V. 14 geſagt war. Die Worte können ſomit nicht ſelbſtändige Bedeutung haben, ſie dienen zur Grundlage für die Bitte in V. 17. Sie

gehören der Welt nicht an, indem sie durch das von Christo ihnen gegebne Wort Gottes, V. 14, von der Welt geschieden sind. So möge denn der Vater durch die fortdauernde Wirkung dieses Wortes diese Scheidung zu einer vollständigen und wahrhaftigen machen. — Heiligen ist absondern von der Welt und versetzen in das Gebiet Gottes, weihen. σου nach τῇ ἀληθείᾳ ist nach überwiegenden Zeugnissen unächt. Schon Bengel wies darauf hin, daß von der Wahrheit bei Johannes oft, von der Wahrheit Gottes nie die Rede sey. ἐν τῇ ἀληθείᾳ wird erläutert durch das folgende ἐν ἀληθείᾳ, von dem es durchaus nicht abgetrennt werden darf, vgl. ἀληθῶς V. 8. Da ἐν ἀληθείᾳ immer adverbialisch steht — 3 Joh. 3. 4 ist ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν wahrhaftig wandeln —, so muß der Artikel in ἐν τῇ ἀληθείᾳ generisch stehen: die Wahrheit bildet den Gegensatz gegen den Schein und die Halbheit, vgl. zu 3, 21. τὴν ἀλήθειαν für ἀλήθειαν steht auch 1 Joh. 1, 6. Der Zusatz σου ist Folge der Verkennung des adverbialen Characters von ἐν τῇ ἀληθείᾳ. Von richtigem Verständniß ging die Weglassung des Artikels in dem Cod. Vatic. aus. Bei Luther findet sich dies richtige Verständniß trotzdem daß er der falschen Lesart σου folgte: „und dasselbige in deiner Wahrheit, daß eine rechtschaffene Heiligkeit sey —, wie auch St. Paulus redet Ephes. 4, 24: in justitia et sanctitate veritatis d. i. in rechter reiner wahrhaftiger Heiligkeit.“ Man könnte bei dem: in Wahrheit an den Gegensatz denken gegen die alttestamentlichen Heiligungen, welche nur eine äußere Heiligkeit hervorbrachten, ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, Hebr. 9, 13. Aber das liegt hier im Zusammenhange zu fern. Dieser führt vielmehr auf die unvollkommne Heiligung, wie sie bei den Jüngern bereits vorhanden war. Das: sie sind nicht aus der Welt, in V. 16, heißt positiv ausgedrückt: sie sind jetzt schon heilig, und das ἐν τῇ ἀληθείᾳ weist darauf hin, daß diese bereits vorhandne Heiligkeit noch der vollkommnen Realität entbehrt, vgl. das ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι Apoc. 22, 11. — „Dein Wort ist Wahrheit“, und also der Grund wahrhaftiger Heiligung. Das Wort, durch das die erste Scheidung von der Welt bewirkt wurde, vgl. C. 15, 3, ist auch das Mittel, wodurch diese

Scheidung immer mehr zu einer wahrhaftigen und vollständigen gemacht werden muß.

V. 18. „So wie du mich in die Welt sandtest, also sandte ich sie in die Welt." Wir haben hier ein neues Motiv zur Erfüllung der Bitte. Waren in V. 16 die Jünger als Christen ins Auge gefaßt, so hier als Apostel. Sie bedürfen um so mehr wahrhaftiger Heiligung, da sie zur Mission an die Welt bestimmt sind. Selbst noch mit dem Weltwesen verflochten, können sie diese Mission nicht erfolgreich ausführen. Das καθὼς — κόσμον ist nicht eine müßige Parallele. Der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, der muß auch durch wahre Heiligung seiner Gesandten dafür sorgen, daß der Zweck seiner Sendung in die Welt erreicht werde. Auch in V. 16 ist das: „so wie ich nicht aus der Welt bin", mehr als bloße Parallele. Christi Entnommensein aus der Welt ist der Grund der Heiligkeit der Seinen. — Die Apostel haben ihre Mission bereits erhalten, so gewiß als der Herr selbst sie Apostel genannt hat, Lc. 6, 13, und ihnen die Vollmachten ihres Amtes ertheilt, Mt. 10, 1.

V. 19. „Und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie geheiligt seyen in Wahrheit." Der Vater muß den Aposteln die Mittel zur wahrhaftigen Heiligung gewähren, weil sonst der Sohn vergeblich seinen schweren Beruf übernommen hat. Der Gedanke des vorigen Verses kehrt hier in anderer Form wieder. Dem Senden Christi in die Welt entspricht hier das sich heiligen Christi. Das Präsens wird gesetzt, weil die Heiligung, die in dem Versöhnungstode Christi gipfeln sollte (Calvin: sanctificatio haec, quamvis ad totam Christi vitam pertineat, in sacrificio tamen mortis ejus maxime illustris fuit) noch fortdauert. Die ausschließliche Beziehung auf den bevorstehenden Opfertod Christi (Bengel: sanctifico me, mortem crucis tolerans) zerstört den Zusammenhang mit dem καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, aus dem das an sich unbestimmte ἁγιάζω ἐμαυτόν den Commentar erhält, zerstört auch den Zusammenhang mit C. 10, 36. Wie dort, so bezeichnet auch hier die Heiligung die Aussonderung zu dem Dienste Gottes in seinem Reiche. Der Unter-

ſchied iſt nur, daß der Ausſondernde dort Gott iſt, hier Chriſtus ſich ſelbſt ausſondert. Auch dort fällt die Heiligung mit dem Eintritte in die Welt zuſammen. „Für ſie": Chriſtus hat ſich für die ganze Welt geheiligt, ſeinen Beruf als Erlöſer übernommen, hier aber kommen zunächſt die Apoſtel in Betracht, weil der Herr für ſie eben bittet, auch ihre Stellung eine centrale iſt, vgl. V. 20. In C. 15, 13 wird auch der Verſöhnungstod Chriſti als ſpeciell für die Apoſtel übernommen dargeſtellt.

Nach der Bitte für die Apoſtel in ihrer Stellung in der Welt wendet ſich der Herr in V. 20—23 zu der Bitte für die Gläubigen in dem gleichen Verhältniß, vgl. das ὁ κόσμος in V. 21. 23. Die Anbahnung zu dieſem Theile des Gebetes liegt ſchon in V. 18, wo der Herr von der Sendung der Apoſtel in die Welt geredet hatte.

V. 20. „Nicht für dieſe aber bitte ich allein, ſondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben." In Bez. auf das Partic. präſent. πιστεύοντες vgl. zu 9, 8. Aller Glaube in der Kirche iſt von dem Worte der Apoſtel abhängig, dem mündlichen oder dem ſchriftlichen, deſſen Bedeutung nach dem Tode der Apoſtel die des mündlichen bei weitem überwiegen mußte. Nach der Analogie des durchaus auf ſchriftliche Urkunden gegründeten A. B. hat der Herr hier ohne Zweifel die Schriften der Apoſtel ſchon mit vor Augen gehabt. Das Unweſen der ſogenannten mündlichen Tradition überwucherte damals Alles. Chriſtus bekämpft ſie entſchieden und weiſt überall von den Menſchenſatzungen auf die Schrift, γέγραπται das iſt bei ihm die Loſung. Wie ſollte er alſo für die Fortpflanzung der Wahrheit in ſeiner Kirche auf die bloße mündliche Tradition gerechnet haben? Den älteſten hiſtoriſchen Commentar zu unſerm Ausſpruch gewährt uns Irenäus 3, 1: non per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.

V. 21. „Daß ſie alle eins ſeyen, gleichwie du, Vater in mir und ich in dir, daß auch ſie in uns (eins) ſeyen, daß die

verbergerinnen. Das unverfälschte Wasser
Seyn in dem Vater und dem Sohne
Warnung vor allen gemachten Unionen.
kein Pflaster zur cura palliativa, wie b
hundert Unionsschriften sind geschrieben
tergeistern. Das ist nur pelagianisch S
immer mehr Gewirre. Der Schaden m
diesen Medicum, den rechten Hohenpri
Einheit besteht darin, daß wir durch di
Sohne und durch ihn mit dem Vater
2 Petr. 1, 4 werden. Wo sich Zertre
nicht in sich, sondern in ihrer Wurzel
störten Verhältnisse zu Christo. „Die
Quesnel — alle Plane Gottes zielen
Christus wird der Mittelpunct und do
seine Incarnation Die ganze Fülle der
wesentlich und vollkommen durch das W
lich in den wahren Christen durch den
— Das zweite ἵνα nimmt das erste wi
diesen nicht coordinirt, sondern weist au
das Seyn der Gläubigen in Christo die
weltüberwindende Kraft und dient als
Sendung Christi in die Welt zu reali
die Gläubigen in dem Vater und den

weiſt, vgl. zu Apoc. 21, 3. Die Welt beurtheilt den Meiſter nach ſeinen Schülern, den Herrn nach ſeinen Dienern. Wenn ſich in der Kirche menſchliche Triebe und Leidenſchaften geltend machen, ſo wird ſie an Chriſto irre. Wenn aber ſein Bild ihr aus der Kirche entgegenleuchtet, wenn ſich in ihr Früchte zeigen, die auf dem Boden der Welt nicht reifen, ſo wird ſie geneigt in dem, der ſein Bild der Kirche eingeprägt hat, den Sohn Gottes zu erkennen. Mit dem Glauben, daß der Vater Chriſtum geſandt hat, gibt die Welt ſich ſelbſt auf.

V. 22. „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, ihnen gegeben, daß ſie eins ſeyen, ſo wie wir eins ſind, ich in ihnen und du in mir.“ Des Sohnes Ehre iſt mit dem Vater eins zu ſein, der ihm ſein Weſen mitgetheilt hat. Von dem Sohne geht dieſe in der Einheit beſtehende Ehre auf die Gläubigen über, welche dadurch eins werden, daß Chriſtus in ihnen lebt, Gal. 2, 20. Phil. 1, 21, daß ſie ſein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken, C. 6. Die Einheit unter einander iſt nur dadurch eine Ehre, daß ſie auf der Einheit mit Chriſto beruht. Eine durch despotiſche Gewalt und Regierungskünſte erzwungene Einheit iſt keine Ehre. — „Die du mir gegeben haſt“, ehe denn die Welt war, V. 5. Denn die Ehre der Einheit mit dem Vater iſt die Grundlage des geſammten herrlichen himmliſchen Zuſtandes, von dem dort die Rede. Anders Schmieder: „Die Herrlichkeit, die der Vater Jeſu gegeben hatte, beſteht darin, daß der Vater ſchon damals im Sohne erſchien und zwar dadurch erſchien, daß der Sohn Worte redete, die ihm der Vater gegeben und Werke wirkte, die der Vater durch ihn wirkte, und kein anderer Menſch zu thun vermochte.“ Man wird am beſten thun, nach dem Vorgange von Joh. Gerhard (beatifica illa inter Patrem et Filium, itemque inter divinam et humanam in Christo naturam communio) beides mit einander zu verbinden. Die zweite Phaſe des Gebens der Ehre hat die erſte zur Grundlage. Daß die erſte nicht auszuſchließen, zeigt auch das ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι in V. 11 in ſeiner Beziehung auf 2 Moſ. 23, 21.

V. 23. „Daß ſie vollendet eins ſeyen (und), daß die Welt erkenne, daß du mich geſandt haſt und ſie liebteſt, wie du mich

der Einheit, welche Christus hier erbitt
seiner Kirche verbanden, trotz aller Ge
der vollendeten Einheit aber sind wir
eben deshalb kann die Wirkung der E
eine unvollkommne und gebrochene seyn.
führt zur Vollendung der Einheit als
stum, und der Streit, der die Hindern
seitigt, ist der Einheit oft förderlicher
machte Einheit herzustellen.

Von der Bitte um die zeitliche
wendet sich Jesus in dem dem Eingange
zu der Bitte um ihr ewiges Heil,
V. 24, dann die Begründung in V. 25
das letzte aber das tröstlichste Stück in
die an Christo hangen, daß wir gewiß
endlich zu hoffen haben, wo wir Ruhe f
weil wir hier in der Welt elend, verstoß
Stadt haben."

V. 24. „Vater, ich will daß wo
mit mir seyen, die du mir gegeben hast
lichkeit sehen, die du mir gabst, denn d
dung der Welt." οὓς δέδωκάς μοι (C
δέδωκας, die empirische Vielheit in ei

nicht in sich, vgl. Mr. 6, 25. 10, 35, der im Gebete ausgesprochene Wille ist eben dadurch ein sich seiner Schranken bewußter, sondern dadurch, daß der Sohn Gottes es ist, welcher hier redet. Was er unbedingt als seinen Willen ausspricht (anders Mt. 26, 39), das muß auch des Vaters Wille seyn. Die Herrlichkeit Christi und in ihm Gottes zu schauen, das ist nach V. 3 die Substanz des ewigen Lebens, sie schauend werden wir ihrer theilhaftig. Es ist hier nicht die Rede „von der eschatologischen Vereinigung Christi mit den Seinen, wenn er wiederkommt mit den Wolken des Himmels", vielmehr von der Seligkeit, in welche der Gläubige mit dem Momente seines Todes eingeht, vgl. zu 14, 3. 11, 23. ἔδωκας soll nach der gangbaren Auffassung anticipirend stehen: der Herr erblicke sich schon eingesetzt in die Herrlichkeit, um die er in V. 5 gebeten hatte. Allein die Begründung: „weil du mich liebtest" u. s. w. zeigt, daß hier vielmehr an das vorweltliche Geben zu denken ist und daß abstrahirt wird von der kurzen Unterbrechung, welche die Herrlichkeit durch die Menschwerdung erlitt. Es ist s. v. a. die du mir aus Liebe vor Gründung der Welt gegeben hast. ἔδωκας entspricht dem εἶχον in V. 5. Durch das sich auf das vorweltliche Geben der Herrlichkeit beziehende ἔδωκας hier wird bestätigt was wir über das δέδωκας in V. 22 gegen diejenigen bemerkten, die es blos auf den Menschensohn beziehen wollen.

V. 25. „Gerechter Vater: und die Welt kennet dich nicht, ich aber kenne dich, und diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast. V. 26. Und ich habe ihnen deinen Namen kund gethan und will ihn kund thun, damit die Liebe, damit du mich geliebt hast, in ihnen sey und ich in ihnen." Gerechter Vater, das steht in erregter Rede f.: Vater du bist gerecht, Apoc. 16, 5, und die Rede wird durch eine constructio ad sensum so fortgesetzt, als ob dies vorangegangen wäre. Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich darin, daß das Ergehen mit dem Seyn und Thun in Einklang steht, vgl. 1 Joh. 1, 9. 2 Thess. 1, 6. 7. Hebr. 6, 10. Der Gerechte ist nicht der „rechtbeschaffene", das ist vielmehr יָשָׁר, ὅσιος vgl. zu Apoc. 15, 4. Wir haben hier die Begründung der Bitte in V. 24. Gott muß nach seiner Gerechtigkeit

dung, welche Jesus seiner Bitte um
Seinen gibt. Ἐγὼ δὲ σε ἔγνων: Jesus
sich selbst gegenüber, weil was in den
war, aus seiner Quelle geflossen. —
Gott Christum gesandt hat, erkennen sie
sich in ihm kund gegeben, dessen Name
— καὶ γνωρίσω: das Werk Christi an s
fortgehen, sie werden noch auf eine hö
den, im Blicke darauf wird der Vater
Unvollkommenheit übersehen. Schmied
auch noch ein Nichtkennen, das erst geti
aber deckt der Herr damit zu, daß er
künftig des Vaters Namen ihnen weite
schaft vertritt den ihnen noch anhaftend
ρίσω ging in Erfüllung durch die Auf
sich daran anknüpfenden Belehrungen,
erstandnen mit den Seinen alle Tage,
heiligen Geistes. — Der Satz mit ἵνα g
thuns an. Ist dieser Zweck erreicht,
Leben nicht versagen. Es würde dies
verläugnen und Christum, der in ihnen
mit die Liebe, damit du mich liebtest,
v. a.: damit du sie liebest mit der Lie

C. 18. 19.

Die zweite Gruppe des zweiten Haupttheiles, die sechste des Ganzen, Jesu Leiden, Tod und Begräbniß.

Zuerst in C. 18, 1—11 Jesu Gefangennehmung.

Johannes gibt auch hier nur Ergänzungen. Er übergeht den Judaskuß, übergeht auch die Anrede Jesu an die Häscher nach der Gefangennehmung, ebenso den dem Marcus eigenthümlichen Vorgang mit dem Jünglinge. Er erklärt dagegen, wie Judas dazu kam Jesum an diesem Orte zu suchen, beschreibt genauer die Schaar der Häscher nach ihren verschiedenen Bestandtheilen, theilt zuerst — und das ist der eigentliche Kern seiner Darstellung — den in V. 4—9 beschriebenen Vorgang mit, nennt zuerst den Namen des Jüngers, der den Knecht des Hohenpriesters mit dem Schwerte schlug und den Namen dieses Knechtes, ergänzt die bei Matthäus mitgetheilte Anrede an den Jünger. Alles dem Johannes in diesem Abschnitte mit den früheren Gemeinsame dient nur zur Anknüpfung an das ihm Eigenthümliche und ist daher möglichst kurz gehalten.

V. 1. „Da Jesus dieses gesprochen, ging er aus mit seinen Jüngern jenseits des Winterbaches Kidron, woselbst ein Garten war, in den er hineinging mit seinen Jüngern." „Er ging aus": ein Ausgangspunct war im Vorhergehenden nicht bezeichnet. Der Ausgangspunct ist also aus dem πέραν zu entnehmen. Er ging von dem diesseitigen Ufer des Kidron aus zu dem jenseitigen. Da der Uebergang Jesu über den Kidron unmittelbar mit den Reden in C. 15—17 verbunden wird (ταῦτα εἰπών) so müssen diese Reden in der Nähe des diesseitigen Ufers gehalten seyn, vgl. die einleitenden Bemerkungen zu C. 14. Der Kidron wird im N. T. nur hier genannt. χείμαρρος, der im Winter fließende, diese Bezeichnung stimmt ganz mit der Eigenthümlichkeit des Kidron überein. „Neun Monate im Jahr ist der Kidron ohne Wasser", v. Raumer S. 309. Wilhelm von Tyrus sagt dort: Torrens Cedron aquis pluvialibus factus tumidior, hibernis mensibus defluere consuevit. Den Commentar zu

bei, zum Beweiſe daß die äußern Grün
für die andere ſprechenden mindeſtens d
die inneren Gründe aber ſind unbedin
ſephus weiß nichts von dem Bache der
ὁ κεδρών od. blos κεδρών, vgl. die St.
er den Namen declinirt, χείμαρρος κεδρ
meidet der mehr hebraiſirende Johannes
des Artikels. Auch in 2 Sam. 15, 23.
τῶν für τοῦ nur den Abſchreibern an,
Grundtext vor Augen hatte, ſo ſchreib
Lesart entbehrt auch dort nicht aller ὁ
Holmes. Den Uebergang über den Kidr
ſcheinlich in Beziehung auf 2 Sam. 15
im Conflicte mit ſeinen aufrühreriſche
Kidron geht: ὁ βασιλεὺς διέβη τὸν χειμ
nur hier erwähnte Garten, in dem J
in den erſten Evangelien erſchöpfend be
überwand, iſt das Gegenbild des Gar
Adam dem Tode anheim fiel. Auguſ
ut ibi funderetur sanguis medici, ubi p
aegroti. Das Landgut, zu dem der G
Mt. 26, 36. Mr. 14, 32 Gethſemane.
Namen nicht, wie eben ſo auch ſchon

gern." Der Besitzer des Landgutes muß zu Jesu in einer näheren Beziehung gestanden haben. Dies zeigt nicht blos der freie Verkehr in seinem Garten, sondern auch die Geschichte von dem Jünglinge Mr. 14, 51. 52. Der Jüngling muß zu der Familie des Besitzers des Landgutes gehört haben. Dies zeigt seine Kleidung — er war im bloßen Hemde in einer kühlen Nacht —, welche nicht erlaubt ihn von dem Landgute los zu trennen. Die Theilnahme für Jesum muß ihn bei einbrechender Gefahr aus dem Bette ins Freie geführt haben. Neugier kann nicht das Motiv gewesen seyn, dann würde der Evangelist die Sache nicht erzählen, die nur insofern Bedeutung hat als sie zeigt, daß die Apostel Grund genug hatten zu fliehen. πολλάκις, oft, das kann sich nicht blos auf die wenigen Tage unmittelbar vor dem Passa beziehen. Jesus hielt sich während der ganzen Zeit zwischen dem Laubhüttenfeste und dem letzten Passa in Jerusalem und dessen Nähe auf, Th. 2 S. 205. Doch scheint es, daß in den letzten Tagen vor dem Passa Gethsemane das eigentliche Standquartier Jesu war, daß er dort die Nacht von Montag auf Dinstag, Dinstag auf Mittwoch und Mittwoch auf Donnerstag zubrachte, dort sich die beiden ganzen letzten Tage vor dem Feste in stiller Zurückgezogenheit aufhielt, Th. 2 S. 334, von dort die Jünger zur Bereitung des Passa in die Stadt gesandt hatte. War dies, so erklärt es sich, daß Judas so gewiß war ihn dort zu finden. Am Tage des Einzuges in Jerusalem, also am Sontage, kehrte Jesus mit den Zwölfen nach Mr. 11, 11 nach Bethanien zurück. In Bezug auf den folgenden Tag heißt es bei Markus in C. 11, 19: καὶ ὅτε ὀψὲ ἐγένετο ἐξεπορεύετο ἔξω τῆς πόλεως. Es ist gewiß nicht zufällig, daß Mr. hier nicht, wie in V. 11 sagt: nach Bethanien, sondern: „außerhalb der Stadt." Lucas gibt in C. 21, 37 eine allgemeine Bezeichnung der Oertlichkeit, wo Jesus die letzten Nächte vom Sonntage an zubrachte: τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν. Dem Oelberge gehört nach Lucas auch Bethanien an, 19, 29. Daß man aber dabei nicht stehen bleiben darf, daß Lucas wenigstens theilweise auch Gethsemane im Auge hat, zeigt die Vergleichung von

willig ſich dem Tode hingab.

V. 3. „Judas nun, nachdem er i
und von den Hohenprieſtern und Pha
dorthin mit Fackeln und Lampen und Wa
Zweifel unterworfen ſeyn, daß durch di
Militär bezeichnet wird. σπεῖρα ſteht üb
Römiſchen Truppen, vgl. Mt. 27, 27. A
Chiliarch, vgl. V. 12, iſt überall Bezei
militäriſchen Würde, und wo die σπεῖρ
verbunden vorkommt, da iſt überall ei
Tribun gemeint, vgl. Apgſch. 21, 31, Jo
C. 2 § 3: ἦσαν εἰς σπείρας τέσσαρας,
μιώτερον τῆς τυραννίδος προὔκειτο, κ
μετὰ τῶν χιλιάρχων, vom Jüd. Kr. II
iſt hier die Cohorte, die zu ſolchem Zw
gende gebraucht wurde, die während
ſtationirte. Joſephus ſagt Archäol. B. 2
Paſſa benannte Feſt herangekommen, an
iſt ungeſäuertes Brod darzubringen, un
Volkes von allen Orten zu dem Feſte
Kumanus es möchten unter dieſen Ne
befahl deshalb, daß eine Cohorte von S
ſich in die Hallen des Tempels aufſtelle,

sie aber mit den Hallen des Tempels zusammenhing, hatte sie nach beiden zu Treppen, durch welche die Wachen (es lag immer eine Legion von Römern darin) hinabgingen und sich mit den Waffen an den Festen in den Hallen aufstellten und das Volk beobachteten, damit keine Neuerungen angerichtet würden." In diesen beiden Stellen haben wir den Commentar zu dem Artikel hier. Anders verhält es sich mit der Schaar, ἡ σπεῖρα in Mt. 27, 27. Mr. 15, 16, vgl. hier 19, 2. Da ist es die Cohorte, welche die Wache bei dem Prätorium, dem Aufenthalte des Pilatus hatte, der früheren Königsburg des Herodes in der oberen Stadt. Die Hauptstation der Römischen Truppen, die παρεμβολή in Apgsch. 21, 34. 37, war die Burg Antonia. Von dieser aus wurde einer Seits der Tempel an den hohen Festen, anderer Seits das Prätorium, wenn der Procurator in Jerusalem anwesend war, mit einer Wache versehen. Diese Verhältnisse sind klar und deutlich bei Josephus in der St. de b. Jud. V, 5, 8 dargelegt, vgl. dort die Bemerkung Relands in der Ausg. von Haverkamp. In der Antonia lag immer eine ganze Legion. — Man hat keinen Grund anzunehmen, daß blos ein Commando von der Cohorte abgesandt wurde. Wollten die Hierarchen sicher gehen, so mußten sie die Möglichkeit ins Auge fassen, daß die Sache ruchbar wurde und dann ein Aufruhr unter dem Volke entstand, vgl. Mt. 26, 5. Wie groß der Anhang Jesu war, namentlich unter den zum Feste anwesenden Galiläern, hatte der Einzug in Jerusalem gezeigt. Gegen ein bloßes Commando spricht die Anwesenheit des Chiliarchen. Auch dieser hatte Grund genug, um allen Eventualitäten gewachsen zu seyn, die sich bei einem bereits in Gährung begriffenen Volke so schwer zum voraus berechnen ließen, seine ganze Macht mitzunehmen. Es galt durch eine imponirende Entwicklung von Streitkräften von vornherein jeden Gedanken an Widerstand niederzuschlagen, der einmal gefaßt sich leicht lavinenartig weiter entwickeln konnte. Hatten doch schon früher die Volkshaufen Jesum mit Gewalt ergreifen und ihn zum Könige machen wollen, Joh. 6, 15. — Die drei ersten Evangelien lassen die Theilnahme Römischen Militärs nicht so bestimmt hervortreten. Sach-

ſollte, daß nicht genug Schwerter verb
Grade unwahrſcheinlich auch, daß die
täriſch bewaffneten Macht im Tempel ei
nete Macht geduldet haben ſollten. S
auf Reiſen zur Vertheidigung gegen di
zelnen erlaubt. Aber von einer mit Wa
Macht im Tempel findet ſich nirgends
ſelbſtverſtändlich ausgeſchloſſen, ſo war
Matthäus ſchon in der Erwähnung de
die Theilnahme Römiſchen Militärs ge
des Herrn von den zwölf Legionen Eng
darauf hinzuweiſen, daß Römiſches Mi
betheiligt war. Die zwölf Legionen Er
gegen den Bruchtheil einer Römiſchen
Militär führt auch Mr. 14, 51, da he
Jüngling der Chriſto gefolgt war: καὶ
νέσκοι. Die Bezeichnung will auf
prieſter nicht paſſen. Das waren ge
ältere Männer. Dagegen aber für d
juvenes, juniores, juventus eine ſachgem
zeichnung: ἤδη ἐπιλελεγμένων τῶν Ἀχ
lybius, adolescens bei Cicero, pro M
Schleußner. Ob unter den Sünde

Grotius die Heiden zu verſtehen ſind, vgl. Gal. 2, 15 u. ἄνομοι in Apgſch. 2, 23. 1 Cor. 9, 21, und ob die κουστωδία in Matth. 27, 65 die Römiſche Tempelwache iſt, deren Benutzung zur Bewachung des Grabes Jeſu Pilatus den Juden erlaubt und die er als zu ihrer Dispoſition ſtehend bezeichnet: „ihr habt eine Wache", wollen wir hier nicht näher unterſuchen. Von der entſcheidendſten Bedeutung aber ſind die Stellen Luc. 22, 4 und V. 52, wo von den Commandanten des Tempels, den στρατηγοῖς τοῦ ἱεροῦ in der Mehrheit geredet wird. Die Juden hatten nur einen Commandanten, στρατηγός, des Tempels, der eine ſo hohe Stellung einnahm, daß er bei Joſephus unmittelbar nach dem Hohenprieſter genannt wird und daß ein Sohn eines Hohenprieſters dieſe Würde bekleidete, vgl. Joſephus in der Archäol. B. 20, C. 6 § 2, und C. 9 § 3, de b. J. 2, 17, 2. In der Apoſtelgeſchichte weiß Lucas nur von einem Commandanten, der keine andere Macht zu ſeiner Verfügung hat als die „Diener", 4, 1. 5, 24. 26. ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, das ſchließt das Vorhandenſeyn mehrerer Commandanten des Tempels in der Zeit außerhalb des Paſſas (um dieſe handelt es ſich in der Apoſtelgeſchichte) aus. Wie will man nun die Mehrheit von Commandanten in Luc. 22, 4. 52 anders erklären als ſo, daß der eine Commandant dem im Paſſa im Tempel anweſenden Römiſchen Militär angehörte? Man wird nicht ſagen dürfen, daß durch den Plural στρατηγοί der Jüdiſche Commandant mit ſeinen Officieren bezeichnet wird, unter Berufung auf Joſephus Archäol. B. 20 C. 9 § 3, wo des Schreibers des Jüdiſchen Commandanten gedacht wird. Denn στρατηγός bezeichnet immer nur denjenigen, der bei einer Truppenabtheilung die höchſte Würde bekleidet, nicht den Officier, ſondern den Commandanten. Dann ſpricht gegen dieſe Annahme, daß Luc. 22, 4 zu offenbar mit unſerer Stelle Hand in Hand geht. — In Bezug auf die Hohenprieſter und die Phariſäer vgl. zu 7, 32. Obgleich es Vollmond war, ſo hielt man doch die Fackeln und die Lampen oder Laternen für nothwendig um die dunklen Räume des Baumgartens und des Hauſes zu durchſuchen. — Das Nächſte iſt nun die Ueberantwortung Jeſu mit einem Kuſſe. Auf einen ſolchen

41. 15. Luc. 22, 17. 18. Ferner, die 2
Hand aber auch Judas, der ihn überan
wenn wir Johannes nicht aus den ande
eine müssige und ungehörige. Sie wird
passendem Orte, was schon in V. 3 ges
auf, daß Judas, was hier übergangen
getrennt hatte, sie steht in specieller B
Vorgängers des Johannes Lucas προήρ
Die Worte weisen ausdrücklich darauf h
dem Judaskuß schon vorbei ist. Erst n
aus der Zahl seiner Begleiter, nun tri
Judas wieder unter seine Begleiter z
falscher Auffassung hat man gemeint, V.
kuß als vorangegangen aus. Dagegen
der Judaskuß nur vor V. 4 f. denkbar

V. 4. „Jesus nun, da er wußte
trat hervor, und sprach zu ihnen: wen
hier grade so wie C. 13, 1, da er wi
Daß Jesus trotz dieses Wissens sich
wird ihm zum Ruhme hervorgehobe
war es Jesu vollkommen unmöglich,
zu entziehen. Das liegt klar zu To
geht von der Anschauung aus, daß ihn

aus dem Kreise der Jünger oder auch aus der Zurückgezogenheit beziehen. Denn daß Jesus nicht etwa aus dem Garten hervortrat, das folgt schon aus V. 3, wonach Judas mit der Schaar dorthin, also in den Garten kam, folgt auch aus V. 26, wo einer von den Dienern des Hohenpriesters zu Petrus spricht: „sah ich dich nicht in dem Garten mit ihm." Auch danach war die Schaar in den Garten selbst eingedrungen. Ganz ähnlich wie hier bezeichnet ἐξελθών auch Mt. 14, 14. Mr. 6, 34 (vgl. zu 6, 3) das Hervortreten. — Die Frage: „wen suchet ihr", wird um der Antwort willen ausgesprochen, und an die Antwort soll sich die durch die vorangegangene Wunderwirkung motivirte Mahnung Christi knüpfen die Jünger gehen zu lassen. Der ausdrückliche Auftrag der Schaar ging nur dahin Jesum gefangen zu nehmen. Das erschien den Hohenpriestern als etwas so Großes, daß sie an die Jünger zunächst nicht gedacht hatten. Es lag aber nahe, daß die Schaar, wenn ihr eigentlicher Auftrag ausgeführt war, nun auch über den Buchstaben der Weisung hinausging, und, gewiß im Geiste der Obern zu handeln und ihren Dank zu verdienen, auch Hand an die Apostel legte. Die mitanwesenden στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ waren auch durch ihre Stellung berechtigt in dieser Beziehung auf eigne Hand zu handeln. Diese Lust nun, deren Vorhandenseyn schon aus demjenigen erhellt, was die Soldaten nach Markus gegen den Jüngling verüben, will ihnen Jesus benehmen. Daß nur sein Auftreten die Apostel vor der Verhaftung bewahrt hat, zeigt eben jene Erzählung von dem Jünglinge. An die Apostel durften sie sich nicht wagen, so wollten sie wenigstens einen aus dem weiteren Kreise der Anhänger Christi greifen.

V. 5. „Sie antworteten ihm: Jesum den Nazarener. Spricht zu ihnen Jesus: ich bins. Es stand aber auch Judas, der ihn überantwortete, bei ihnen." Die Häscher geben den Auftrag in der Gestalt wieder, in der sie ihn empfangen haben. Obgleich sie aus dem Zeichen, das ihnen Judas gegeben, und gewiß auch zum Theil aus eigner früherer Bekanntschaft, vgl. 7, 32. 45 f., wissen, wen sie vor sich haben, so will doch das: dich suchen wir, durch das sie in directe persönliche Beziehung

Schwerte." Es kann hier wohl kein Zw
16 von dem erhöhten Christus geschriebe
dem Munde ging ein scharfes zweischneid
was in 2 Thess. 2, 8 in der Schilderu
Antichristes durch Christum gesagt wird
ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐ
Kraft seines Wortes nicht gemäßigt, so
Wirkung gethan haben, wie das in Go
Elias 2 Kön. 1, 10. 12, des Elisa 2 K
der Apostel in Apgsch. 5, 5 (ἀκούων δὲ
τούτους πεσὼν ἐξέψυξε), obgleich diese
waren. Die Wirkung sollte aber hier nu
als dies dem vorliegenden Zwecke diente.
gefangen werden, nur die Jünger sollten
genügte, daß sie erfuhren mit wem sie es
war auch deshalb nothwendig, damit all
nachtheiligen Schlüssen aus seiner Gefan
werde und damit das Freiwillige seiner
Licht trete. Was Christus hier that, re
er thun kann, was er dereinst thun w
sum dicit et impios dejicit. Quid judic
candus hoc fecit? Quid regnaturus pot
potuit? — Daß die Notiz εἱστήκει κ. τ.
an dem Bericht der alten Evangelien hier

besondere Absichtlichkeit" faßt, so könnten sie, auch abgesehen davon, daß sie nach V. 3 ganz unnütz wären, jedenfalls hier nicht stehen. Daß sie grade an dieser Stelle stehen, läßt nur eine Erklärung zu. Sie sollen die falsche Meinung abwehren, daß das Wort Jesu ἐγώ εἰμι den Häschern etwas ihnen Unbekanntes sagen sollte, darauf hinweisen, daß die Scene mit dem Verräther schon vorangegangen war. Deshalb wird auch das ὁ παραδιδοὺς αὐτόν hier wiederholt.

V. 6. „Wie er nun zu ihnen sprach: ich bins, wichen sie zurück und fielen zu Boden." Der Apostel redet von der ganzen Schaar und mit Recht sagt Leo sermo I de pass.: quod verbum illam manum ita ex ferocissimis congregatam quasi quodam fulmineo ictu stravit atque perculit, ut omnes illi atroces minaces et terribiles corruerint. Wenn man den ganzen Vorgang richtig faßt, so war kein Unterschied zwischen Juden und Römern, solchen, die schon eine geheime Furcht vor Jesu mitbrachten und solchen, die nichts von ihm wußten oder mit der tiefsten Verachtung auf ihn herabsahen. Der Blitzstrahl trifft die Muthigen und Uebermüthigen nicht weniger als die Furchtsamen. Wenn Johannes die Sache anders ansah, so war es nicht der Mühe werth, daß er sie mittheilte. ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω ist das נסוגו אחור, was Propheten und Psalmisten von den durch Gottes Allmacht zurückgetriebnen Gottlosen aussagen, Jes. 42, 17. Jer. 46, 5. Ps. 35, 4. 40, 15. 129, 5. Das gleichsam mit Anführungszeichen versehene ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω ist die theologische Bezeichnung der Wirkung des Wortes Jesu, das: sie fielen zu Boden, die natürliche. Eine Analogie bieten die verschiednen Bezeichnungen des Trankes dar, der Jesu am Kreuze dargeboten wurde. Matthäus bezeichnet ihn theologisch, auf Grund der Psalmenstelle als ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον, C. 27, 34, Marcus physisch als ἐσμυρνισμένον οἶνον, C. 15, 23. Das zu Boden Fallen war die Form, in der sich das Zurückweichen kund gab.

V. 7. „Wiederum nun fragte er sie: wen suchet ihr? Sie aber sprachen: Jesus den Nazarener." Nachdem der Zweck der Einschüchterung erreicht ist, redet Jesus, der Löwe und das Lamm,

da tritt Verhärtung sofort wieder ei
druck vorüber ist und Gott sich wied
rückzieht. Das zeigt uns in der ar
schichte Pharaos.

V. 8. „Jesus antwortete: ich
bin, wenn ihr nun mich suchet, so la
mit das Wort erfüllt würde, welche
gegeben hast, von denen ließ ich ke
πληρωθῇ, es geschah dies oder Jesus
19, 36. Mr. 14, 49. Was Jesus i
der Thatsache ausspricht, bezieht sich
denlebens und steht also in Bezug a
Christi anticipirend, ist der Sache na
in der von Christo hier ausgeübten b
Erfüllung fand. — Jesus redete in
für das Seelenheil der Jünger. Die
hier ausübt, kann hienach nur in so
als die Jünger den inneren Versuchu
waren, welche mit der Gefangennehm
wären. Sie konnten nicht für Chris
sie gelitten hatte. Die Größe der gei
aus dem Beispiel des Gefördertsten un
Fall, von dem er wieder aufstand, hät

V. 10. „Simon Petrus nun, der ein Schwert hatte, zog es und schlug den Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Es war aber der Name des Knechtes Malchus." Die früheren Evangelisten reden von einem der Jünger. Erst Johannes nennt den Namen. An Petrus zu denken, der nach Lc. 22, 33 gesprochen: „Herr ich bin bereit mit dir in Gefängniß und Tod zu gehen", vgl. Mt. 26, 35. Mr. 14, 31, liegt auch nach den Früheren am nächsten. Daß sie Petrus nicht nennen, scheint sich nur daraus zu erklären, daß sie noch bei Lebzeiten des Petrus schrieben, was ja in Bezug auf Marcus auch die alte kirchliche Tradition ausdrücklich aussagt, nach der sein Evangelium unter Mitwirkung des Petrus geschrieben seyn soll. Der lange nach dem Tode des Petrus schreibende Johannes ist von solcher Rücksicht frei. — Daß zwei unter den Jüngern mit Schwertern versehen waren, ohne Zweifel zur Wehr gegen die Räuber, welche schon damals die Wege vielfach unsicher machten, vgl. Luc. 10, 30, sagt Lucas in C. 22, 38. Der Streich, den Petrus führte, muß in der Absicht Jesu gelegen haben. Sonst würde er früher dem Mißverständnisse seines Wortes: „Und wer nicht hat, der verkaufe seinen Rock und kaufe ein Schwert" Lc. 22, 36 (vgl. die einleitenden Bemerkungen zu C. 14) mit ausführlicherer Belehrung entgegengetreten seyn. Petrus sollte fehlen, damit der Herr Gelegenheit erhalte, in seiner Zurechtweisung der Kirche aller Zeiten eine Lehre zu geben, und der Herr erhielt durch die That des Petrus Gelegenheit seine Wunderkraft zu zeigen, und somit daß er sich den Händen der Menschen freiwillig überantwortete. — Die Häscher schickten sich auf das Wort Jesu an ihn zu greifen oder legten schon Hand an ihn. Diese Voraussetzung des Thuns des Petrus ist aus den früheren Evangelisten zu ergänzen, Mt. 26, 50. Mr. 14, 46. Lc. 22, 49. V. 12 hier berichtet nur über die nach Beseitigung des Zwischenfalles vollendete Handlung. — Die That des Petrus bedarf, besonders wenn wir bedenken, daß Römisches Militär zugegen war, zu ihrer Erklärung der vorhergehenden Scene. Petrus hatte aus ihr so eben die Macht seines Herrn erkannt. Er kann sich nicht darin finden, daß er sich im Besitze derselben

alſo eigentlich nicht hieher. Daß er kein
hatte und doch ſich als der Affe ſeines
that, ſcheint den Streich des Petrus g
haben. — Man hat wahrſcheinlich mi
daß die Abſicht des Petrus darauf gegan
drängenden Knechte des Hohenprieſters
Die innere Unſicherheit gab ſich vielmeh
er vorſichtig dem Knechte nur das Ohr
lenkte ſeine Hand alſo, daß er nicht n
Todtſchläger wurde und „ließ ihn dem K
zufügen als nöthig war, damit er G
Feinden Gutes zu thun, ſeine Jünger z
erbauen.“ — Daß das Ohr nicht ganz
daraus hervorzugehen, daß nach Lc. 2
durch bloße Berührung des Ohres hei
denkt ausdrücklich nur Lucas. Sie wird
die allen gemeinſame Thatſache, daß Pe
nicht einmal das Schwert abgenommen
hätte es Jeſus, wenn er nicht die Hei
nicht ſo weit kommen laſſen. — Die
rechte geweſen, iſt dem Johannes n
Vorgänger Lucas gemeinſam. Den N
Johannes zuerſt. Wie er dazu komn

hatte ein Intereſſe ihn mitzutheilen. — Malchus heißt König. Eines Arabiſchen Königes Malchus gedenkt Joſephus v. Jüd. Kr. 1 C. 14 §. 1. Archäol. 13, 5, 1. Der bekannte heidniſche Philoſoph Porphyrius hieß eigentlich Malchus und ſein Name Porphyrius war nur Ueberſetzung, Suidas: Πορφύριος ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας κυρίως ἐκαλεῖτο βασιλεύς. Hieronymus bei Wetſtein ſagt: erat illic quidam senex nomine Malchus, quem nos latine regem possumus dicere, Syrus natione et lingua. Wahrſcheinlich war der oberſte Knecht des Hohenprieſters, der erſten Reſpectsperſon, ſein Kammerdiener, urſprünglich halb im Scherze ſo genannt worden als der König unter den Knechten und der Name blieb dann haften. Wie die Eigennamen damals noch vielfach einen naturwüchſigen Character trugen, zeigt der Name einer Beiſchläferin, welche Herodes dem Archelaus ſchenkte, Pannychis, Joſeph. vom Jüd. Kr. 1, 25, 6.

V. 11. „Jeſus nun ſprach zu Petrus: ſtecke dein Schwert in die Scheide. Der Kelch, den mir der Vater gegeben hat, ſollt ich den nicht trinken?“ Was Jeſus zu Petrus ſprach, theilt ausführlicher Matthäus mit, C. 26, 52. 53. Johannes ergänzt ihn durch die Mittheilung der Beziehung auf ein Wort, das Jeſus kurz vorher bei ſeinem von ihm übergangenen Kampfe geſprochen, vgl. Mt. 26, 42. Dies Wort ſchließt ſich paſſend an den Schluß der Rede Jeſu bei Matth. an: „es muß alſo geſchehen.“ Der Kelch, den Gott darreicht, bezeichnet ſchon im A. T. mehrfach das Geſchick, das er verhängt. Auf dem Ausſpruche, den Chriſtus bei dieſer Gelegenheit that, ruht die Praxis der geſammten Kirche Chriſti bei Verfolgungen, welche von der Obrigkeit über ſie verhängt werden. *)

*) Cyprian ad Demetrianum: nemo nostrum quando apprehenditur, reluctatur, nec se adversus injustam violentiam vestram (quamvis nimius et copiosus noster populus) ulciscitur.

verzuführenden Gefangenen zu binden
Johannes Argid 9, 1. 2. 14. 21. 1:
wahrscheinlich, daß Jesu schon bei den
mächern des Hannas die Banden abge
dem würde das δεδεμένον müßig ſteh
Jeſus zuerſt zu Hannas geführt wurde,
nus der Sohn Seths genannt wird, A
hier einzig und allein darin geſetzt, d
Kaiphas war. Es kann alſo nicht in
des Hannas liegen, ſondern nur in d
verhältniſſe, in dem Kaiphas zu ihm f
verſteht, daß Kaiphas nur einen ſolcher
konnte, der wie Hannas durch früher
Tüchtigkeit und Erfahrung in Geſchä
lung einnahm.*) Auf daſſelbe Reſu
auch in den Gemächern des Hannas
ſter, alſo von Kaiphas befragt wird,
amtlich nur dieſer es mit Jeſus zu

*) Die Stellung des Hannas, welche di
gung durch den Schwiegerſohn bildete, wird
Joſephus Archäol. B. 20 C. 9 §. 1: το
Ἄνανον εὐτυχέστατον γενέσθαι· πέντε γὰρ
συνέβη ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ, αὐτὸς καὶ

wonach der Täufer auftrat ἐπ' ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα, führt uns nicht auf eine amtliche Stellung des Hannas, sondern nur auf einen bedeutenden freien Einfluß, den er als Respectsperson ausübte. Von Bedeutung ist besonders der durch die besten Handschriften bezeugte Singular ἀρχιερέως, der darauf hinweist, daß der amtlich fungirende Hoheprieſter von einer andern Person influirt war. Die beeinflussende Person steht an der Spitze. Mit dieser Stelle des Lucas geht die unsrige Hand in Hand. Sie kann als der Schlüssel zu ihr betrachtet werden. Ebenso zeigt auch, daß in Apgsch. 4, 6 in der Aufzählung hervorragender Mitglieder des Hohen Rathes Hannas vor Kaiphas genannt wird, im Einklange mit unserer Stelle, daß Kaiphas der amtlich alle Anderen überragte, unter dem Einflusse des Hannas stand. Nur ein solcher dominirender Einfluß, nicht eine amtliche Stellung, die jedenfalls unter der des Kaiphas geblieben wäre, konnte veranlassen ihn an die Spitze zu stellen. Die Voraussetzung der Führung Christi zu Hannas bildet aber, neben der freien Auctorität, welche er ausübte, die Energie seines Hasses gegen Christum. Der Schwiegersohn wußte, daß er ihm nichts Angenehmeres erzeigen konnte, als wenn er grade in diesem Processe ihm eine Stellung einräumte. Dieser Haß des Hannas gegen Christum wirkte fort in seinem Sohne, dem von Josephus sogenannten jüngeren Ananus, der das Hoheprieſterthum auf das Spiel setzte um mit einem Eingriff in das Römische Recht über Leben und Tod den Apostel Jacobus „den Bruder des Jesus, welcher Christus genannt wird, und mehrere mit ihm" zum Tode zu führen, und auch wirklich wegen dieser Gewalthandlung seines Amtes entsetzt wurde, vgl. Josephus Arch. B. 20 C. 9 §. 1. — Wo wohnte Hannas? Ohne Zweifel waren ihm Gemächer eingeräumt in dem Hause seines Schwiegervaters, dem hohenprieſterlichen Palaste. Darauf führt nicht blos die Vergleichung der drei ersten Evangelisten, welche des Hannas gar nicht gedenken und die drei Verläugnungen des Petrus in den Hof des Kaiphas des Hohenprieſters setzen, es entscheiden dafür auch noch andere Gründe. 1. Es muß schon auffallen, daß Johannes in Bezug auf Hannas und Kaiphas Christum nur

Hannas nicht etwa als der Hohepriester
ist von Hannas dem Hohenpriester ge
andern des Namens, welche nicht Hohe
hannes erscheint durchgängig Kaiphas al
18, 24. 28, und hier wird er im unr
als solcher bezeichnet, V. 13. 14. Dies
Jesu in den Hof des Hohenpriesters. Je
geführt wurde, wurde in den Hof des
dem Hofe des Gebäudes, in dem Han
Knechte und Diener des Hohenpriester
des Kaiphas, auf den wir um so m
Verwandte desjenigen, dem Petrus d
aller Wahrscheinlichkeit nach in dem
stand, Malchus aber nach allen Eva
Kaiphas war. Hätte Hannas nicht i
Palaste gewohnt, so würden wir sein
Hofe versammelt finden. 4. Das Gesi
ein Kohlenfeuer während Jesus bei Ha
an den gefährlichen Ort nur deshalb
seines Meisters zu seyn, er bleibt ge
länger, als Jesus an diesem Orte ist
zu Kaiphas abgeführt. Dennoch bleil
feuer und in der früheren Gesellschaf

Verläugnung des Petrus und sah ihn an. Petrus ist bei dieser dritten Verläugnung noch an demselben Orte, wo er früher war. Jesus, schon bei Kaiphas, ist mit ihm an diesem Orte zusammen. Das erklärt sich nur, wenn der Hof für die Wohnungen des Hannas und des Kaiphas gemeinsam war. Die Behauptung von Baur, über die kanon. Evang. S. 267: „als Jesus von Hannas wieder herausgeführt wurde und über den Hof (des Hannas) ging, fielen die beiden andern Verläugnungsacte vor", ist auch blos auf Johannes gesehen unhaltbar. Mit V. 24 muß Jesus nicht blos auf dem Wege zu Kaiphas, sondern in seinem Gebiete schon angelangt seyn. Denn an V. 24 schließt sich das: ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα in V. 28 an. — Man sieht übrigens gar nicht ein, weshalb man sich so dagegen sträubt anzunehmen, daß Hannas mit in dem hohenpriesterlichen Palaste gewohnt habe. Nach der Sitte des Orientes, wo die Paläste der Großen in der Regel nicht blos dem grade Regierenden, sondern seinem ganzen Geschlechte angehören, ist es schon von vornherein wahrscheinlich, daß in dem hohenpriesterlichen Palaste das ganze γένος ἀρχιερατικόν Apgsch. 4, 6 wohnte. — Zu dem: welcher Hoherpriester jenes Jahres war, ist zu vgl. was zu 11, 49 bemerkt wurde. Als Hoherpriester jenes Jahres war Kaiphas zugleich der Hohepriester.

V. 14. „Es war aber Kaiphas, der den Juden gerathen hatte: es ist gut, daß ein Mensch umkomme für das Volk", vgl. C. 11, 50. Auf die unbewußte Weissagung, welche Kaiphas früher ausgesprochen, vgl. V. 51, weist Johannes hier hin, weil sich nun die Erfüllung dieser Weissagung anbahnte, bei der Kaiphas selbst einen nicht unbedeutenden Antheil hatte. Auch diese Bemerkung führt darauf, daß der Hoheprieſter im Folg. nur Kaiphas seyn kann.

V. 15. „Es folgte aber Jesu Simon Petrus und ein anderer Jünger. Jener Jünger aber war bekannt dem Hohenpriester und ging mit Jesu in den Hof des Hohenpriesters." Der Artikel vor ἄλλος ist nur aus unzeitiger Vergleichung von V. 16 und vielleicht auch 20, 2 f. hervorgegangen. Der Artikel kann gar nicht stehen. Er würde den Jünger als einen den Lesern

bekannten bezeichnen. Aber woher soll er denn bekannt seyn? Als bekannt setzt Johannes überall nur solches voraus, was in den ersten Evangelien vorgekommen. Diese wissen aber nichts von einem andern Jünger. — Daß der andere Jünger Johannes ist, kann nicht zweifelhaft seyn. Nur bei ihm liegt der Grund vor, daß der Name nicht genannt wird. Petrus und Johannes erscheinen auch sonst als verbunden, vgl. zu 13, 24. Nach dem ganzen Character des Johannes und seiner Stellung zu Christo müssen wir von vornherein erwarten, daß neben Petrus vor allen anderen Jüngern er sich nicht von Christo trennen konnte. Auch unter dem Kreuze finden wir den Jünger, den Jesus liebte wieder, 19, 26. Nach der Auferstehung läuft mit Petrus er zum Grabe und zwar schneller als Petrus. Als der „andere Jünger" bezeichnet er sich ebenso wie hier in C. 20, 2. 3. 4. 8. Und auch in 1, 35. 41 ist er der ungenannte Jünger neben einem anderen genannten, und die Art und Weise wie er sich dort verbirgt und doch errathen läßt, hat mit der hier obwaltenden viel Verwandtes. Die Neigung seine Person möglichst zurücktreten zu lassen, die sich in dem Evangelium des Johannes überall kundgibt, culminirt am Schlusse desselben in dem οἴδαμεν, in das sich die Ausl. so wenig finden können. Dann führt auf Johannes, daß unter allen Evangelisten grade er, im Einklange mit dem: „welcher dem Hohenpriester bekannt war" ein Interesse für die Verhältnisse des hohenpriesterlichen Hauses zeigt: er gibt das verwandtschaftliche Verhältniß zwischen Hannas und Kaiphas an, V. 13, nennt den Namen des Knechtes des Hohenpriesters, welchem Petrus das Ohr abhaut, bezeichnet einen anderen unter den Knechten des Hohenpriesters als einen Verwandten desselben, V. 26, redet von der Thürhüterin, ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός, wo die andern Evangelisten nur von einer Magd, μία παιδίσκη. παιδ. τις reden, gibt auch in V. 18 eine Nachricht über das Kohlenfeuer, um welches die Diener und die Knechte des Hohenpriesters in der kalten Nacht versammelt sind. — Es ist die Rede von Bekanntschaft, nicht von Verwandtschaft. Bekannte und Verwandte stehen sich in Lc. 2, 44 gegenüber und ebenso mehrfach im A. T., Hi. 19, 13. 42, 11. — Johannes hat ein

Verhältniß zu dem Hohenprieſter ſelbſt, nicht blos zu ſeiner Dienerſchaft. Dies wird hier ausdrücklich geſagt, in V. 16 mit Nachdruck wiederholt, und damit ſteht Alles im Einklange. Johannes geht ohne Weiteres in den Hof des Hohenprieſters. Für ihn bedarf es keiner Erlaubniß. Er hat freien Eingang. Er muß für die Diener eine Art von Reſpectsperſon ſeyn. Sie wagen ſich an ihn gar nicht heran, auch an Petrus nicht ſo lange er da iſt. Die Thürhüterin läßt auf ſein Wort Petrus hinein und daß ſie dies halb widerwillig thut, erhellt daraus, daß ſie ſich ſpäter an Petrus macht und ihm zuſetzt. — Wie die Bekanntſchaft entſtand, darüber laſſen ſich kaum Vermuthungen anſtellen, da die menſchlichen Verhältniſſe zu mannigfach ſind. Nach dem Character des Johannes aber liegt am nächſten, daß die Bekanntſchaft auf religiöſem Grunde beruhte. In dem Suchen nach ſchönen Perlen begriffen hatte Johannes früher bei dem Hohenprieſter geſucht was er ſpäter, nachdem er noch die Zwiſchenſtation bei dem Täufer durchgemacht, bei Chriſto fand. Mit welchem Auge Johannes früher die Stellung des Hohenprieſters betrachtet hatte, das erſehen wir daraus, daß er noch als Jünger Chriſti dem Worte des Hohenprieſters weiſſagende Bedeutung beilegt, C. 11, 51. Johannes, der Alles perſönlich faßt, hatte ſich durch ſein inniges hingebendes Weſen die Zuneigung des Hohenprieſters in ſolchem Maaße erworben, daß dieſer auch nach ſeinem Uebergange zu dem wahrhaftigen Hohenprieſter nicht ganz von ihm laſſen konnte. Auch Johannes hatte nicht ganz von ihm laſſen mögen. Wirkliche Liebe läßt ſich nicht ſo leicht aus dem Herzen reißen, und die Pietät gegen frühere Verhältniſſe, das τηρεῖν iſt grade für Johannes characteriſtiſch. In der Liebe, die Alles hofft, mochte er hoffen den Hohenprieſter noch für Chriſtum zu gewinnen. Wir finden übrigens in der Zahl der Apoſtel noch einen Anderen, deſſen Beiname ὁ ζηλωτής Luc. 6, 15. Apgſch. 1, 13, zeigt, daß er eine ähnliche Bahn der Entwickelung durchlaufen. Auch der Lebensgang des Paulus bietet Analogien dar.

V. 16. „Petrus aber ſtand an der Thür außen. Es ging nun heraus der andere Jünger, welcher dem Hohenprieſter be-

kannt war und ſagte der Thürhüterin und führte Petrus herein." Die Ausleger ſchelten den Petrus, daß er ſich bei ſeiner Schwäche ſo hervorgewagt habe. Selbſt ein Calvin ſagt: Cum testatus esset voce sua Christus se Petro et aliis parcere, longe utilius fuisset gemere et precari in obscuro aliquo angulo, quam prodire in oculos hominum, quum tam male firmus esset. Das iſt wohl richtig, aber die Liebe ſiegt über die Vernunft und am Ende iſt uns der Chriſto folgende Petrus mit ſeiner Verläugnung lieber, als wenn er ohne Verläugnung in einem obſcuren Winkel geblieben wäre. Es muß ein gewaltiger und unwiderſtehlicher Drang geweſen ſeyn, der Petrus antrieb Chriſto zu folgen. Er hatte mehr zu fürchten, wie alle anderen Jünger. Denn er war es, der dem Knechte des Hohenprieſters das Ohr abgehauen, V. 26. Das machte ſeine Situation beſonders gefährlich, und daraus erklärt es ſich, daß er ſelbſt durch ſolche Anſprachen in Angſt geſetzt wurde, die ſonſt wohl hätten als unſchuldige Neckereien angeſehen werden können. Bei dem Vorgange ſelbſt hatte die augenblickliche Heilung die Diener abgehalten gegen Petrus einzuſchreiten. Es war aber ſehr natürlich, daß ſpäter die That mehr in den Vordergrund trat. Da Petrus in Bezug auf ſie kein gutes Gewiſſen hatte und von dem Herrn ſelbſt darüber zurechtgewieſen war, ſo mußte es ihm um ſo mehr widerſtehen dafür zu leiden. — Was Johannes der Thürhüterin ſagte, wird nicht ausgedrückt, weil es ſich aus dem, was die Thürhüterin darauf that ganz von ſelbſt ergibt. Genau analog iſt 1 Moſ. 4, 8: „Und Kain ſagte zu Abel ſeinem Bruder, und es geſchah, da ſie auf dem Felde waren." Was Kain zu Abel ſagte: „laß uns aufs Feld gehen", iſt aus dem Folg. zu ergänzen.

V. 17. „Spricht nun die Thürhüterin zu Petrus: biſt nicht auch du aus den Jüngern dieſes Menſchen? Spricht jener: ich bin es nicht. V. 18. Es ſtanden aber die Knechte und die Diener um ein Kohlenfeuer das ſie gemacht, weil es kalt war, und wärmten ſich, Petrus aber ſtand mit ihnen und wärmte ſich." Wann hat die Thürhüterin zu Petrus geſprochen? Offenbar nicht gleich nachdem ſie ihn hineingelaſſen, denn dann würde es näher gelegen haben Schwierigkeiten gegen ſeinen Einlaß

zu erheben, sondern nachdem Johannes, der für sie eine Respectsperson war, sich entfernt hatte: dieser begleitete Jesus ohne Zweifel zu Hannas und berichtet über das dort vorgegangene aus eigner Wissenschaft, wahrscheinlich auch nachher zu Kaiphas, so daß die Berichte in den ersten Evangelien über das Verhör bei diesem auf ihn zurückgehen. V. 17 ist nicht mit V. 16 zu verbinden, sondern mit V. 18, der nur dann sich passend anschließt, wenn er die Verhältnisse angibt, unter denen das Gespräch in V. 17 erfolgte. Das Kohlenfeuer und seine Umgebung steht mit dem Beginnen der Thürhüterin in einer innerlichen Verbindung und es ist nicht zufällig, daß alle drei Angriffe grade bei dem Kohlenfeuer erfolgten. Es kitzelt die Thürhüterin den Petrus, den sie nicht umhin gekonnt hatte hineinzulassen, vor dem ganzen dienenden Personal in Verlegenheit zu bringen, und sich bei diesem wichtig und angenehm zu machen. Sie war im Besitze eines Geheimnisses, nur sie wußte, daß Petrus auf die Fürsprache des Johannes hereingekommen war, den sie als Anhänger Jesu kannte, wen sollte dieser anders einführen als einen Mitjünger? Und sie konnte mit dem Amtsbewußtseyn einer Thürhüterin (sehr bezeichnend ist des Lucas καὶ ἀτενίσασα αὐτῷ, 22, 56) auftreten, die nachträglich von dem Eingelassenen noch eine Legitimation verlangt. So steht also Johannes im vollen Einklange mit den drei ersten Evangelisten, nach denen der erste Angriff und die erste Verläugnung des Petrus erfolgte da Petrus sich wärmte. — Die Sache war in ihrem Anfange ziemlich harmlos. Man darf aber deshalb doch nicht grade sagen, daß Petrus sich gefürchtet habe, da nichts zu fürchten war. Die Sache konnte im weiteren Verlaufe sehr ernsthaft werden. — „Auch du", sagt die Thürhüterin mit Beziehung auf Johannes, und andeutend worauf sich ihr Verdacht gründet: da Johannes, der dich hereingebracht, ein Jünger jenes Menschen ist, so wirst auch du wohl einer seyn. — Die Verzagtheit, aus der die Verläugnung des Petrus hervorgeht, hier, bildet keinen Widerspruch gegen den Muth, mit dem er dem Knechte des Hohenpriesters das Ohr abhaut in C. 18, 10. Es ist auch dort nicht der ruhige Muth des Glaubens, es ist der Muth eines natürlich kräftigen

Gemüthes, das durch die Umstände in Aufregung versetzt wird. Wie alles Natürliche seine Hebungen und Senkungen hat, so auch dieser natürliche Muth. Held im gewöhnlichen menschlichen Sinne und Feigling sind keine reinen Gegensätze. Umstände verändern die Sache. Damals wurde Petrus gehoben durch den Blick auf seinen Herrn, der unmittelbar vorher seine göttliche Macht thatsächlich gezeigt hatte. Jetzt, da er ihn so völlig ohnmächtig sah, entfiel ihm das Herz. Das war nothwendig zu seiner Demüthigung. Er konnte nur also ein wahrhaftiger Petrus werden, daß ihm zuerst das Vertrauen auf seine natürliche Kraft genommen wurde. — Das Kohlenfeuer hatten die Knechte und Diener des Hohenpriesters gemacht in der Aussicht wegen des Verhöres die Nacht aufbleiben zu müssen. Bis die Mitglieder des hohen Rathes zusammenberufen waren, mußte geraume Zeit vergehen. Die Mitwirkung des Römischen Militärs ging nur bis zur Ablieferung Jesu in dem Palaste des Hohenpriesters. Von da an lag die Sorge für die Bewachung Jesu allein dem Jüdischen Personal ob. Tobler in den Denkblättern aus Jerusalem S. 3 bemerkt: „Launenhafterweise ziehen sich wohl auch kühle Witterungsausbrüche bis zum Mai hinaus. („„Da saßen wir Abends, zitternd vor Frost, in Mäntel gehüllt, um die Kohlpfanne, Heilbronner 2, 279.““) Wenn angenommen wird, daß Petrus im Palaste des Hohenpriesters sich am 3. April wärmte, so steht dies mit heutigen Temperaturbeobachtungen und mit der Sitte der Landeseinwohner im Einklange. Am 3. April 1837 nach Sonnenaufgang nur + 6° R. Schubert 2, 577.“ — Es standen die Knechte, das bildet einen scheinbaren Gegensatz gegen die ersten Evangelisten, nach denen die Knechte saßen, Mt. 26, 58. Mr. 14, 54. Lc. 22, 55. Aber Stehen und Sitzen wechseln unter solchen Umständen miteinander ab. Auch die ersten Evangelisten reden bald darauf von den ἑστῶτες, Mt. 26, 73, παρεστῶτες Mr. 14, 69. 70. Auch das Stehen des Petrus hier bildet keinen Widerspruch gegen Mt. 26, 69, wonach Petrus saß außen in dem Hofe, da die Magd an ihn herantrat. Das Stehen hier bildet den Uebergang zu dem Herausgehen unter das Portal bei Mt. V. 71. Die durch die Frage hervorgerufene Aufregung

macht, daß Petrus sich erhebt. — Mit Recht ist bemerkt worden, daß Petrus, indem er den Dreisten spielt und sich als seines Gleichen unter das Gesinde mischt, schon den Grund zu der Verläugnung legte.*)

V. 19. „Der Hoheprieſter nun fragte Jesus wegen seiner Jünger und wegen seiner Lehre." Nicht Hannas sondern Kaiphas befragt Jesum. Hannas präsidirt gleichsam bei dem Verhöre, aber die eigentlich richterliche Function durfte ihm Kaiphas nicht überlassen. Je größer das Unrecht in der Sache war, desto mehr vermied man es die Rechtsformen zu verletzen. Kaiphas ließ sich ohne Zweifel von Hannas instruiren und inspiriren, aber formell hatte es Jesus nur mit ihm zu thun. — Die Frage nach den Jüngern fällt mit der nach der Lehre zusammen und das Zweite dient dem Ersten zur Erklärung und näheren Bestimmung. Wir ersehen aus der Antwort Jesu, daß es sich nicht darum handelt die Personen der Jünger zu bezeichnen, etwa wie einem Verbrecher zugesetzt wird, daß er seine Mitschuldigen angebe, sondern vielmehr um das Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern. Das aber fällt mit seiner Lehre zusammen. Auf der Lehre beruht dies Verhältniß. Es kam darauf an Stoff zu gewinnen für die vor dem hohen Rathe zu erhebende Anklage, daß Jesus sich zum Sohne Gottes gemacht, sich göttliche Auctorität angemaßt, und in dieser Anmaßung sich gegen die legitime Auctorität erhoben, sich eine Schaar von Jüngern gebildet habe, die als solche Feinde dieser Auctorität waren. Ebenso auch Stoff für die zweite vor dem Römischen Forum zu erhebende Anklage, daß Jesus sich zum Könige erhoben, und damit gegen den Kaiser in Oppoſition gesetzt habe, vgl. Luc. 23, 2. Wenn man die beiden Fragen als wesentlich verschieden ansieht, so kommt man bei der Antwort Jesu in Verlegenheit, die sich dann nur auf die zweite Frage bezieht.

---

*) Lampe: Putabat se secure in hac turba latere posse. Sed quia verbum Jesu fallere non poterat, Satanas in ipsas has latebras eum sequitur. Et opportune satis eum invenit. Dissimulatio enim illa jam tacita erat abnegatio.

V. 20. „Jesus antwortete ihm: ich habe frei öffentlich geredet der Welt, ich habe stets gelehrt in Synagoge und in dem Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und im Verborgenen habe ich Nichts geredet. V. 21. Was fragst du mich? Frage die es gehört haben, was ich ihnen geredet habe. Siehe, diese wissen was ich sagte." Jesus lehnt die Beantwortung der Frage des Hohenpriesters ab. Der Grund dieser Ablehnung kann nicht in der Absicht gesucht werden, sich überhaupt der Verantwortung zu entziehen. Vor dem versammelten Synedrium erklärt er sich gleich darauf für Gottes Sohn, vor Pilatus bekennt er seine Königliche Würde. Die Ablehnung trägt vielmehr bestrafenden Character, soll dem Hohenpriester zu erkennen geben, daß er keiner Antwort werth ist, weil er die Wahrheit nicht sucht sondern flieht. Sie muß aus demselben Grunde abgeleitet werden, aus dem das anfängliche Schweigen Jesu vor dem hohen Rathe, Mt. 26, 63. Mr. 14, 61, das völlige Schweigen vor Herodes, die Verweigerung der Antwort an Pilatus, nachdem sich herausgestellt hatte, daß dieser nicht der Wahrheit dienen wollte, sondern seinem persönlichen Interesse, 19, 9. Der Hoheprieſter war von vornherein entschlossen der Wahrheit keinen Zugang zu verstatten. Er wollte unter allen Umständen Jesum dem Tode überliefern, V. 14. Die Fragen hatten keinen andern Zweck als ihm Stoff zur Anklage, Material für seine Verdrehungen zu liefern. Wo die Obrigkeit solche Stellung einnimmt, da findet auf sie selbst gesehen die Pflicht des Bekennens nicht statt (1 Petr. 3, 15 setzt ein gewisses Maaß von Gutwilligkeit voraus) und es würde der Hoheit Jesu widersprechen sich in ein fruchtloses Reden vor ihr einzulassen. Die Pflicht des Bekennens trat für Jesum erst später ein, da er in der öffentlichen Sitzung des Synedriums von dem Hohenpriester förmlich und feierlich befragt wurde ob er Gottes Sohn sey, und ebenso von der weltlichen Gewalt: „bist du der König der Juden?" Da stand Christus auf dem Welttheater. Bei Pilatus fand sich auch ein gewisses Maaß von Gutwilligkeit und er hatte die Zugänge zu seinem Herzen nicht in dem Maaße verschlossen, wie der Hoheprieſter. Zu dem Herzen des Hohenpriesters zu reden würde völlig ver-

geblich seyn. Er ist fest entschlossen der Wahrheit keinen Zugang zu verstatten. Der objective Thatbestand der Lehre Christi aber liegt ohnedem klar vor. Um ihn festzustellen bedarf es keiner „Geständnisse." Für das „schöne Bekenntniß", welches Christus noch vor seinem Tode abzulegen hatte, wird sich später eine passendere Stätte finden. — Die Worte, mit denen Jesus seine Ablehnung motivirt, weisen darauf hin, daß Geheimes nicht vorliegt, das Oeffentliche aber auf anderm Wege leicht erkannt werden kann. — Diese Antwort Jesu machte dem Hohenpriester einen großen Strich durch die Rechnung. Der Zweck des Verhöres war die Gewinnung des Materiales für die Anklage in der Verhandlung vor dem hohen Rathe. Wie fest er darauf gerechnet hatte, durch die Antworten Jesu einen hinreichenden Stoff für diese Anklage zu erhalten, das ersehen wir daraus, daß die nicht hinreichend vorbereiteten Zeugenaussagen bei dem Hauptverhöre ein so ungenügendes Resultat liefern, Mt. 26, 59. 60. Mr. 14, 55—59. Das Räthsel, das uns die ersten Ev. darbieten: wie verträgt es sich mit dem Character der Feinde Jesu, daß sie hier so wenig Vorsorge getroffen, findet bei Johannes seine Lösung. — Ueber παῤῥησία vgl. zu 11, 54. 7, 4. 26. ἐν συναγωγῇ: der Artikel fehlt, weil nicht eine einzelne Synagoge bezeichnet werden soll. An sich wäre der Artikel für den Gattungsbegriff nicht unzulässig, aber hier durfte er nicht gesetzt werden, da er in ἐν τῷ ἱερῷ den bestimmten Tempel bezeichnet. In den Synagogen hatte Jesus in Galiläa gelehrt, nach einer ganzen Reihe von Stellen in den ersten Evangelien und nach C. 6, 59 hier. Da die Galiläer damals zum Feste anwesend waren, so ließ sich was Jesus in den Synagogen gelehrt hatte leicht feststellen. In Jerusalem war Jesus stets im Tempel aufgetreten. Es hatte das darin seinen Grund, daß er überall die größtmögliche Oeffentlichkeit suchte, überall so viel an ihm lag zu der Welt redete. ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, das characterisirt den Tempel im Gegensatze gegen die Synagoge. Im Einklange mit unserer St. bezeichnet Jesus in Mt. 23, 38 den Tempel als das Haus der Juden. Dreimal im Jahre sollte nach der Bestimmung des Gesetzes alles Männliche in dem Tempel,

dem Hause „der Zusammenkunft", dem Orte, da Gott mit seinem Volke Gemeinschaft pflegt, erscheinen, 5 Mos. 16, 16. Die Worte: καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν weisen hin auf Jes. 45, 19. Da spricht Jehova in Bezug auf die von ihm ertheilte Weissagung: „ich habe nicht im verborgenen geredet, an einem dunkelen Orte der Erde;" auf das parallele Glied bezieht sich Jesus in Mt. 10, 27. Wenn Jesus manchmal in einem engeren Kreise redete und diesem die „Geheimnisse des Reiches Gottes" vortrug, Mt. 13, 11, so that er dies nur wegen der Unempfänglichkeit der großen Menge, er trug seinen Jüngern nichts vor, was er nicht in anderer Form zu anderer Zeit öffentlich lehrte, nichts was von den Jüngern geheim gehalten werden sollte. Das zeigt im Einklange mit dieser Stelle Mt. 10, 27. Augustinus: Et hoc ipsum, quod ab ipso dici videbatur occulte, quodammodo non dicebatur in occulto, quia non ita dicebatur, ut ab eis quibus dictum fuerat, taceretur; sed ita potius ut usquequaque praedicaretur.

V. 22. „Da er aber dies sagte gab einer der Diener, der dabei stand, Jesu einen Schlag, sagend: antwortest du also dem Hohenpriester?" ῥαπίζειν kommt von Backenstreichen vor Mt. 5, 39 und so steht es wahrscheinlich auch hier. Der Backenstreich steht hier in Beziehung auf das angebliche Vergehen, vgl. 1 Kön. 22, 24, wo der falsche Prophet Zedekias den wahren Propheten Micha auf den Kinnbacken schlägt. Der Diener hat wahrscheinlich die Stelle des Gesetzes vor Augen, welche Paulus unter ähnlichen Verhältnissen in Apgsch. 23, 5 anführt 2 Mos. 22, 27.

V. 23. „Antwortete ihm Jesus: wenn ich böse geredet habe, so zeuge von dem Bösen, wenn aber gut, was schlägst du mich?" Nach 5 Mos. 25, 2 soll nur der Richter auf Grund der Bosheit Schläge verhängen. Jesus sprach die Worte gewiß in recht sanftem Tone. Es ist Liebe, daß er es nicht für unter seiner Würde hielt, dem Diener sein Unrecht zu Gemüthe zu führen. Quesnel: „Bei solchen Begegnungen mit Wahrheit, mit Sanftmuth und mit Gerechtigkeit zu reden, ist schwerer als die andere Backe darzubieten." Die Rede Jesu an den Diener, wie

ebenso an den Hohenpriester zeigt, daß auch der Johanneische Christus es versteht sich zu niederem Standpuncte herabzulassen.

V. 24. „Hannas nun sandte ihn gebunden zu Kaiphas dem Hohenpriester." Der Hohepriester ist auch hier Kaiphas im Gegensatze gegen Hannas. οὖν wurde von denjenigen, denen es unbequem war, weil es die Auffassung des ἀπέστειλεν im Sinne des Plusquamperf. ausschloß, theils beseitigt, theils durch δέ oder καὶ ersetzt. Zwischen Hannas und Kaiphas war local nach dem Bemerkten nur der Hof, oder vielmehr Jesus war bei Kaiphas sobald er aus den Gemächern des Hannas heraustrat. Auch da Jesus bei Hannas war, war er in dem Hause des Hohenpriesters, Lc. 22, 54, ja in gewissem Sinne bei Kaiphas selbst Mt. 26, 57, Mr. 14, 53, nicht blos weil dieser der Inhaber des Hauses war, sondern auch weil das Verhör vor ihm angestellt wurde. Weil aber Kaiphas den Hannas dadurch geehrt hatte, daß er ihm den Gefangenen vorstellte und das Verhör unter seinem Ehrenpräsidium anstellte, so kann, wie in V. 13 gesagt worden, Jesus sey zu Hannas geführt, so auch hier gesagt werden Hannas habe ihn zu Kaiphas gesandt. Johannes schließt sich den Ausdrucksformen an, die Hannas und Kaiphas selbst gebrauchten. Daß Jesus nicht sogleich aus den Gemächern des Hannas vor das Synedrium geführt wurde, daß noch eine Zeit des Wartens dazwischen lag wird hier durch das δεδεμένον angedeutet. Hand in Hand mit der Angabe hier, wonach Jesus vor der zweiten und dritten Verläugnung des Petrus von Hannas zu Kaiphas geführt wurde, geht die Angabe des Lucas, daß Jesus bei der dritten Verläugnung des Petrus sich gewandt und Petrus angesehen habe. Er war hienach bei der dritten Verläugnung mit Petrus zusammen auf dem Hofe. Zwischen der zweiten und dritten Verläugnung lag nach Lucas ungefähr eine Stunde. Während dieser Zeit muß Jesus auf dem Hofe gestanden haben. Ein längerer Aufenthalt auf dem Hofe wird schon durch den Umstand erforderlich, daß der hohe Rath sich erst versammelte als es Tag geworden, Lc. 22, 66.

V. 25. „Simon Petrus aber stand und wärmte sich. Sie

sprachen nun zu ihm: bist nicht auch du aus seinen Jüngern? Jener läugnete und sprach: ich bin es nicht." In V. 17 τοῦ ἀνθρώπου τούτου, hier αὐτοῦ, ebenso in V. 26. Jesus ist bei der zweiten und dritten Verläugnung auf dem Hofe. Das αὐτοῦ weist auf den Anwesenden hin. Daß Jesus den Hof betrat, gab wahrscheinlich den Anlaß die Sache von Neuem vorzunehmen. Nach Mr. ging die Initiative von derselben Magd aus, die das erste Mal die Sache angeregt hatte. Früher hatte sie Petrus angeredet. Jetzt redete sie, da sie von ihm abgewiesen war, zu den Umstehenden. Nach Mt. sagte „eine andere" zu den Umstehenden: „auch dieser war mit Jesu dem Nazarener." Nach Lc. redete „ein anderer" den Petrus gradezu auf die Sache an: „auch du bist von ihnen." Johannes faßt die verschiedenen Personen seiner Vorgänger in dem εἶπον zusammen. Auch abgesehen von den Angaben der Evangelisten versteht es sich von selbst, daß in dem müßigen Kreise, dessen Gedanken sich natürlich vorzugsweise auf die Sache richteten, wodurch sie zu dem lästigen Nachtdienste genöthigt wurden, ein Wort das andere gab und die einzelnen Acte zusammengesetzt waren, aus denen der eine dies, der andere jenes Moment hervorhob.

V. 26. „Spricht einer von den Knechten des Hohenpriesters, der ein Verwandter war desjenigen dem Petrus das Ohr abgehauen: sah ich dich nicht im Garten mit ihm? V. 27. Wiederum nun läugnete Petrus und sogleich krähte der Hahn." Die dritte Verläugnung war wieder ein zusammengesetzter Act. Den ersten Anlaß gab wahrscheinlich irgend ein gleichgültiges Wort, das Petrus gesprochen. Daraus wollte man den Galiläer erkennen. Dies Moment heben die drei ersten Evangelisten hervor. Dem ersten Angriffe schloß sich dann ein Verwandter des Malchus an. Dieser wollte den Petrus im Garten mit Jesu gesehen haben. So Johannes. Daß Mehrere bei dem Angriffe betheiligt waren, deuten schon Matthäus und Marcus an, indem sie von den „Umstehenden" reden.

C. 18, 28 — 19, 16.

Christus vor Pilatus.

Während Johannes, nachdem er zuerst Bericht über das Verhör in den Gemächern des Hannas ertheilt hat, in Bezug auf die Verhandlungen vor Kaiphas und dem hohen Rathe ganz auf seine Vorgänger verweist und sich damit begnügt die Stelle zu bezeichnen, wo das von ihnen Berichtete einzureihen ist, findet er hier Stoff zu den wesentlichsten Ergänzungen, so daß wir erst bei ihm ein eigentliches Bild des Vorganges erhalten. Daß er aber auch hier nur ergänzend auftritt, das tritt am deutlichsten gleich in C. 18, 28 hervor, dann in V. 33, wo die Frage des Pilatus an Jesum: „bist du der König der Juden?“ die von Lucas berichtete Anklage der Juden zur Voraussetzung hat, V. 40, wo das: „sie schrieen wiederum“ sich auf ein nur bei Marcus berichtetes früheres Geschrei bezieht, C. 19, 2, wo wir nur aus Vergleichung des Lucas erfahren, woher die Kriegsknechte das Königsgewand erhielten.

V. 28. „Sie führen nun Jesus von Kaiphas zu dem Prätorium, es war aber früh. Und sie gingen nicht hinein in das Prätorium, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern das Passa essen möchten.“ Das Subject in ἄγουσιν, die Oberen des Volkes, die Jesum verurtheilt hatten, ist aus den ersten Evangelien zu ergänzen. Prätorium ist ursprünglich die Benennung für das Local, wo in Rom die Prätoren zu Gericht saßen, dann bezeichnet es überhaupt die Gericht- und Wohnstätten der hohen Römischen Beamten. Die Römischen Procuratoren von Palästina hatten ihre eigentliche Residenz in Cäsarea, bei den hohen Festen aber und besonders bei dem Passafeste hielten sie sich in Jerusalem auf, um Unruhen zu verhüten. Sie bewohnten dann den ehemaligen Palast des Herodes, nach Josephus vom Jüd. Kr. 2, 14, 8. Dieser lag in der Oberstadt, auf Zion, Jos. 2, 19, 4. (vgl. über die Lage der Königsburg Lightfoot in der centuria chorographica Matthaeo praemissa C. 23). Man darf nicht erklären: in das Prätorium, sondern man muß erklären: zu dem

Prät. αὐτοί, sie (Winer S. 135) bildet nicht den Gegensatz gegen Jesum, als ob dieser hineingegangen wäre, sondern gegen den zu ihnen hinausgehenden Pilatus. Daß Jesus das Prätorium selbst nicht betrat, sondern mit den Oberen vor demselben stehen blieb, liegt schon in dem ἄγουσι: es heißt nicht: sie senden, sondern sie führen. Lücke fälschlich: „die Juden schickten (?) Jesum mit den Soldaten (? diese haben sich längst zurückgezogen, sie haben nur zur Gefangennehmung mitgewirkt) in das Prätorium zur Anzeige, daß sie da sind." In das Prätorium führt Pilatus Jesum erst in V. 33. — πρωί, die Zeit von Morgens drei bis sechs, erscheint in Mr. 13, 35 noch als Bestandtheil der gewöhnlichen Schlafzeit. Die Römischen Gerichtssitzungen fanden gewöhnlich erst nach der neunten Stunde statt. Daß Pilatus hier schon bereit ist die Juden zu empfangen erklärt sich nur daraus, daß er vorher benachrichtigt war. Die Juden betrieben die Sache mit der größten Eile um der Gährung unter dem Volke keine Zeit zur Entwicklung zu lassen, und ungestört das fröhliche Mittagsmal des Tages halten zu können, endlich aus dem in C. 19, 31 angegebenen Grunde. Die Benachrichtigung war an Pilatus wahrscheinlich schon am Abend vorher, zugleich mit dem Berichte über die Gefangennehmung ergangen. Darauf führt der Traum der Frau des Pilatus Mt. 27, 19, der durch dasjenige veranlaßt worden zu seyn scheint, was sie kurz vor dem Einschlafen gehört hatte. — Die Sorgfalt, mit der die Juden die äußere Befleckung vermeiden, bildet einen grellen Contrast gegen die Sorglosigkeit, mit der sie die schwerste aller Sünden auf sich laden. Es fragt sich, was hier die Redensart: das Passa essen, bezeichnet. Geht sie auf das Essen des Passalammes, so tritt Johannes in einen unvereinbaren Widerspruch mit seinen drei Vorgängern, nach denen die Hauptmahlzeit des Passa, die nach ihnen Jesus gleichzeitig mit den Juden genoß, schon längst vorüber war.

Die Redensart: das Passa essen, bezeichnet das Verzehren des Passaessens nach seinem ganzen Umfange. Dies bestand bei der ersten Passamahlzeit aus dem Lamm mit den bitteren Kräutern und den ungesäuerten Broten, für die übrige Zeit aus den

ungeſäuerten Broten und aus den Friedensopfern, der ſogenannten Chagiga, oder Feſtſpeiſe, deren Name ſchon zeigt, daß ſie einen weſentlichen Beſtandtheil des Paſſaeſſens bildet. Die Friedensopfer wurden nach der Vorſchrift des Geſetzes dargebracht. Es heißt in 5 Moſ. 16, 16 von den drei hohen Feſten: „nicht ſoll man leer vor mir erſcheinen", und ebenſo in 2 Moſ. 23, 15 ſpeciell von dem Feſte der ungeſäuerten Brote. Daß die Praxis damit übereinſtimmte, erſehen wir aus 1 Sam. 1, wonach Elkana jährlich am Paſſa ſeine Schlacht- oder Friedensopfer darbrachte, und die ganze Familie an den Opfermahlzeiten theilnahm, die davon bereitet wurden. In 2 Chron. 35, 7—9 erſcheinen die Rinder nebſt den Lämmern und Böcklein als nöthig zur Paſſafeier.*) Nach der Miſchnah wurden dieſe Feſtopfer an allen Tagen dargebracht.**) Ganz beſonders aber wurde der erſte Tag des Feſtes, der 15 Niſan, zur Darbringung dieſer Feſtopfer gewählt.***) Die Hauptmahlzeit dieſes Tages war nach der einen Seite die Hauptmahlzeit des ganzen Feſtes. Der Character des erſten Paſſamahles war ernſt und feierlich. Bei der Hauptmahlzeit des 15. dagegen trat die Freude in den Vordergrund, welche für das Feſt nach Iſraelitiſcher Anſchauung ſo characteriſtiſch iſt, vgl. 5 Moſ. 16, 14. An der Theilnahme an dieſer Mahlzeit behindert zu werden mußte beſonders empfindlich ſeyn. — Welch ein einzelner Theil des Paſſaeſſens nun gemeint iſt, das liegt nicht in der Redensart ſelbſt, das muß vielmehr aus dem Contexte beſtimmt werden. Iſt von dem erſten Tage die Rede, ſo wird dadurch die an und für ſich unbeſtimmte und eben alles Paſſaeſſen einſchließende Redensart näher beſtimmt als auf das Eſſen des Paſſalammes nebſt dem Zubehör

*) Vgl. Annot. uber. in Hagiogr. zu V. 7: ad holocausta nimirum et sacrificia salutaria, isto Paschatis festo offerenda, ut simul haberent homines, unde copiosius convivarentur. Bertheau: „es wurden viele Dankopfer dargebracht, deren Fleiſch größtentheils von den Darbringenden und von den zur Theilnahme an den Opfermahlzeiten Geladenen verzehrt wurde."

**) Chagiga C. 1 M. 6, Rabe Th. 2 S. 287.

***) Vgl. Lightfoot opp. 1 p. 741. 2 p. 463. Das Wörterbuch Aruch ſagt unter חגג: edebant et bibebant et laetabantur et sacrificium Chagigae offerebant, ad quod adducendum tenebantur die decimo quinto.

gehend, ist von einem der folgenden Tage die Rede, so bezieht sie sich auf das Essen der ungesäuerten Brote und des Fleisches der Friedensopfer, ohne daß ihr Sinn irgend verändert würde. Daß φαγεῖν τὸ πάσχα in den ersten Evangelien nur in Bezug auf die erste Mahlzeit vorkommt, ist rein zufällig, nur darin begründet, daß diese nicht Veranlassung hatten einer der übrigen Passamahlzeiten zu gedenken. An unserer Stelle nun kann von der ersten Mahlzeit nicht mehr die Rede seyn. Wir befinden uns seit C. 13, 1 in dem Gebiete des ἑορτὴ τοῦ πάσχα, des Passafestes, welches mit dem Essen des Passalammes begann. Schon ist die Nacht verflossen, welche auf den Abend folgte, an dem die erste Mahlzeit von der ganzen Nation gleichzeitig gehalten werden mußte. Schon sind wir also von dem Evangelisten in das Gebiet des Festes der ungesäuerten Brote im engeren Sinne hinübergeführt worden. Die nächste Passamahlzeit, welche in Aussicht steht, ist das, wie wir bereits sahen, besonders hoch gehaltene Mittagsmahl des 15ten. Daß die Behauptung von Bleek, Beitr. S. 112, der Verf. habe im Vorhergehenden durch nichts bemerklich gemacht, daß die Zeit des gesetzlichen Schlachtens und Essens der Passalämmer schon vorüber war, durchaus unrichtig ist, erhellt aus den zu C. 13, 1 geführten Untersuchungen.

Daß die Redensart: das Passa essen, sich auf das dem Passa angehörende Essen nach seinem ganzen Umfange beziehen kann, bedarf eigentlich keines Beweises, da es sich von selbst versteht. Muß man zugestehen, daß durch Passa nicht blos die eröffnende Feier am Abend des 14ten, sondern auch das ganze siebentägige Fest bezeichnet wird, so behält man keinen Grund mehr zu behaupten, das Essen des Passa könne sich nur auf die Mahlzeit des 14ten beziehen, da man ja nicht läugnen kann, daß auch die folgenden Tage und ganz besonders der 15te ihr eigenthümliches mit dem Wesen des Passafestes zusammenhängendes Essen hatten. Jedoch muß man, eben weil sich die Zulässigkeit dieses Sprachgebrauches von selbst versteht, erwarten, daß er sich auch anderwärts vorfinde und diese Erwartung finden wir vollkommen bestätigt.

Eine Hauptstelle bietet uns hier schon das Gesetz selbst dar, um so wichtiger, da sie auf den Sprachgebrauch normirend einwirken mußte. Es heißt in 5 Mos. 16, 2. 3: „Du schlachtest als Passa dem Herrn deinem Gotte Schafe und Rinder an dem Orte, welchen der Herr dein Gott erwählt, daß er seinen Namen dort wohnen lasse. V. 3. Du sollst nicht essen dabei, עליו, bei dem Passa, Gesäuertes, sieben Tage sollst du essen dabei Ungesäuertes, Brot des Elendes." Da haben wir in Bezug auf die durch die sieben Tage hindurchgehenden Opfer nicht blos die Redensart das Passa schlachten, sondern auch das Passa essen, denn wenn es heißt: du sollst nicht essen dabei, so ist dies s. v. a.: wenn du das Passa issest, so sollst du dabei nicht essen. Keil: „Da עליו nicht anders als auf פסח zurückbezogen werden kann, so wird hiemit deutlich gesagt, daß das Schlachten und Essen des פסח sieben Tage währen soll." — Man darf in V. 2 nicht mit Lücke und Meyer erklären: „Und du schlachtest das Passalamm dem Herrn und (außerdem) Schafe und Rinder." Denn sehen wir auch davon ab, daß dann פסח nothwendig den Artikel haben müßte, daß, da das Passa im engeren Sinne ebenfalls aus Schafen bestand, Passa und Schafe nicht so ohne Weiteres neben einander gestellt werden konnten, endlich, daß wenn diese Auffassung zulässig seyn sollte, wenigstens die Copula stehen müßte, so reicht doch gegen diese Erklärung schon allein das auf פסח zurückgehende Suffixum in V. 3 hin. Dieß zeigt daß Schafe und Rinder nur das Material des Passaopfers bezeichnen können. Wären Passa, Schafe und Rinder sich coordinirt, so müßte das Pluralsuff. stehen. Es liegt klar vor, daß in V. 2 von dem Passaopfer im umfassenden Sinne die Rede ist und in V. 3 von dem Essen desselben, welches durch sieben Tage hindurchgeht.

Eine andere wichtige alttest. Stelle ist 2 Chron. 30, 22: „Und sie aßen das Fest (את המועד) sieben Tage, schlachtend Friedensopfer und lobend den Herrn, den Gott ihrer Väter." Hier haben wir unsere Redensart gradezu, nur daß statt des Passa das Fest steht, nach V. 21 das Fest der ungesäuerten Brote, eine Differenz, die gar nichts zu bedeuten hat, da erweis-

lich und zugeſtanden das ganze Feſt auch Paſſa genannt wurde. Wie ſehr Bleek durch dieſe St. beläſtigt wurde, erhellt ſchon aus ſeinem Verſuche die Lesart zu ändern!

Dieſe Belege ſind ſo vollkommen ausreichend, daß wir nicht die ſchon von Aelteren beigebrachten Parallelſt. aus dem Talmud hier noch wieder aufführen wollen.*) Schon der Name Chagiga zeigt, daß die Friedensopfer unter den Juden im vollſten Sinne als Paſſaſpeiſe galten.

Gegen die Beziehung auf die Mittagsmahlzeit des 15. hat Movers in der Abh.: „das letzte Paſſamahl und der Todestag des Herrn", in der Zeitſchrift für Philoſophie u. kath. Theol. Heft 7 geltend gemacht, daß nach dem Talmud, Tr. Sanhedrin fol. 63 bei einem vom Synedrium gefällten Todesurtheile keiner der Beiſitzer an dem Tage etwas genießen durfte, ſo daß alle die Synedriſten, welche Jeſus zum Tode verurtheilt hatten, wenn dies am 15 Niſan war, auch nicht die Opferſpeiſe der Chagiga an dieſem Tage eſſen durften. Aber ſchon Friedlieb in der Archäologie der Leidensgeſchichte hat dagegen bemerkt, es könne nicht erwieſen werden, daß ſolche ſpäte Schultradition auch fortwährende Praxis des Synedriums in Jeruſalem geweſen. Man thut ſolchen Ausgeburten jüdiſcher Phantaſie, die ſich mit Behagen in den Zeiten des noch beſtehenden Tempels erging, noch immer zu viel Ehre an. Es verhält ſich mit jener angeblichen Sitte nicht anders wie mit dem Verbote Hähne in Jeruſalem zu halten. Geſetzt aber auch, es hätte jene Sitte beſtanden, ſo wäre es doch jüdiſcher Sophiſtik leicht geworden in dieſem Falle die Laſt von ſich abzuwälzen. Es lag hier kein eigentliches Bluturtheil vor, dies hatte erſt Pilatus zu fällen. ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα ſagen die Juden ſelbſt in V. 31.

Es liegt aber auf der andern Seite ein Grund vor, der auch abgeſehen von den die Beziehung auf das Paſſalamm zurückweiſenden Zeitverhältniſſen, nicht erlaubt an die das Paſſafeſt eröffnende Mahlzeit zu denken. Lightfoot (zu Joh. 18, 28) und

*) Vgl. z. B. Otto Lex. Rabb. S. 511. Byndus gekreuzigter Chriſtus 535, Reland antiq. s. p. 271 Vogel.

Bynäus (der gekreuzigte Christus S. 535) weisen darauf hin, daß die Betretung eines heidnischen Hauses zu denjenigen Verunreinigungen gehörte, welche nur bis zum Ende des Tages, bis Sonnenuntergang dauerten. Die erste Passamahlzeit nun fiel nach Sonnenuntergang, sie begann nicht etwa, wie Lücke S. 725 meinte, „zwischen den beiden Abenden des 14 Nisan" das war der Termin für das Schlachten der Passalämmer — sondern sie durfte erst am Abend, nach eingetretener völliger Dunkelheit beginnen, vgl. zu C. 13, 1; auf diese also hatte die Betretung des heidnischen Hauses keinen Einfluß. Es folgt, daß hier nur von einer Mahlzeit die Rede seyn kann, welche im Laufe desselben Tages gehalten wurde, von der Mittagsmahlzeit, dem hochfestlichen Mahle des 15ten Nisan.

Dies Argument ist von unbedingter Beweiskraft. Alle Verunreinigungen, die durch den Verkehr mit unreinen Personen entstanden, dauerten nach dem Gesetze nur den Tag über, an dem sie entstanden waren, und nahmen, wenn der Verunreinigte sich gewaschen, mit Sonnenuntergang ein Ende, vgl. 4 Mos. 19, 22: „Und jeder, den der Unreine berührt, soll unrein werden, und die Seele, die ihn berührt hat, soll unrein werden bis zum Abend", Lund S. 663 f. Daß zu dieser Gattung auch die Verunreinigung durch Betretung eines heidnischen Hauses gehörte, liegt am Tage. Ferner, das Gesetz enthält nichts über die Verunreinigung durch den Verkehr mit Heiden. Sie ist spätere jüdische Satzung, die sich aber, wie immer, an ein bestimmtes Gesetz anzulehnen strebt. Welches dieses Gesetz war, das lernen wir aus Maimonides bei Bynäus a. a. O. vgl. auch Reland S. 125. Der Grund der allgemeinen Unreinheit war, daß man die specielle nicht mit Sicherheit wissen konnte. „Unsere Weisen, sagt Maimonides, haben festgestellt, daß alle Heiden, so Männer als Weiber, sind als solche, die allezeit mit dem Flusse behaftet, es sey daß man es wisse oder nicht, in der Frage von der Reinigkeit oder Unreinigkeit zu betrachten." Also den mit dem Flusse Behafteten wurden die Heiden gleich geachtet, unter das Gesetz, welches sie betraf, subsumirt. Die Unreinigkeit durch Berührung eines solchen aber dauerte nur bis an den Abend, vgl.

3 Mos. 15, 5 f. 19 f. Ebenso auch alle ähnlichen Verunreinigungen. Endlich, ein gewichtiges Zeugniß dafür, daß die Verunreinigung durch den Verkehr mit Heiden speciell auf die Abendmahlzeit keinen Einfluß mehr ausübte, gewährt uns das Buch Judith. Nach C. 12, 7—9 geht Judith Abends aus dem heidnischen Lager und reinigt sich von der Befleckung, der sie dort ausgesetzt war, und dann nimmt sie das Nachtessen zu sich. Nach Anführung so schlagender Gründe brauchen wir uns wohl nicht mehr darauf zu berufen, wie unwahrscheinlich es von vornherein ist, daß die Unreinigkeit durch den Verkehr mit den Heiden länger als einen Tag gedauert habe, da unter den damaligen Verhältnissen die eintägige schon sehr schwer zu tragen war, die siebentägige aber bewirkt haben würde, daß ein großer Theil des Volkes nie aus der Unreinigkeit heraus kam.

Lücke und A. haben eingewandt, wenn auch nicht am Essen, so sey doch am Schlachten des Passalammes die Unreinigkeit hinderlich gewesen. Allein Johannes sagt nicht: damit sie das Passa *schlachten*, sondern damit sie das Passa *essen*. Das Nichtschlachten und das Nichtessen hing gar nicht einmal nothwendig zusammen, da das Schlachten durch Stellvertretung geschehen konnte, und wenn ein solcher Zusammenhang stattgefunden hätte, so lag es doch viel näher das Bedingende als das Bedingte zu nennen. Man könnte, nicht zufrieden die Waffe der Gegner abzuwehren, sie sogar gegen sie selbst kehren. Ständen wir am Morgen des 14ten, so wäre es natürlicher, daß die Juden die Verunreinigung insofern scheuten, als sie von dem *Schlachten* des Passalammes ausschloß, als insofern sie die Theilnahme am Essen hinderte.

Bleek, Beitr. S. 113 meint: „Auf jeden Fall ward doch durch das Betreten des heidnischen Hauses eine Verunreinigung bewirkt, zu deren Entfernung es besonderer Cerimonien bedurfte, von denen es sehr begreiflich ist, daß sich die Juden dies grade am 14. Nisan nicht aufbürden wollten.“ Aber die Bürde der „besonderen Cerimonien“ bestand in einer einfachen Waschung, deren die Juden sehr gewohnt waren und wozu der Apparat sich überall vorfand, vgl. C. 2, 6.

Ein anderes Rettungsmittel hat Sieffert erwählt, über den Urſprung des Ev. Matth. S. 137. Er bemerkt: die Paſſamahlzeit habe, obgleich nach Sonnenuntergang und alſo eigentlich nach Ende des Tages eingenommen, doch noch zu dem 14ten gehört. Hier habe alſo ausnahmsweiſe die Verunreinigung ſich noch mit auf den Abend erſtrecken müſſen. Der Schluß iſt aber unrichtig. Die Juden ſtellen die allgemeine Regel auf, daß in Bezug auf die heiligen Mahlzeiten und das Abendgebet der Abend zu dem vorhergehenden Tage gerechnet werde. *) Dieſe Ausnahme hat ihren Grund in der Sache ſelbſt. Die betreffenden Puncte ſind grade diejenigen, welche die Jüdiſche Zeitrechnung als unnatürlich erſcheinen laſſen. Alle Vorausſetzungen und Vorbereitungen der Abendmahlzeit gehören dem ſcheidenden Tage an: ſo wurde alſo auch die Mahlzeit ſelbſt, obgleich ſchon zu dem Gebiete des beginnenden Tages gehörend, doch noch zu dem ſcheidenden gerechnet. Kein Geſetz und kein Herkommen vermag es ein Abendmahl in ein Morgenbrot zu verwandeln. Aehnlich verhält es ſich auch mit dem Abendgebet. Die Schuld, deren Vergebung erfleht wird, die Wohlthaten, für welche der Dank dargebracht wird, gehören dem vergangenen Tage an. Blos auf dieſe Puncte bezieht ſich nach den jüdiſchen Angaben die Ausnahme von der Regel, daß mit Sonnenuntergang der neue Tag beginnt; daß die Verunreinigungen ſich unter Umſtänden auch noch über den Abend erſtreckten, dafür läßt ſich auch nicht der geringſte hiſtoriſche Beweis beibringen**); und ebenſo wenig läßt ſich zeigen, wie man darauf kommen konnte, in Bezug auf dieſen Punct ebenfalls eine Ausnahme von der Regel zu machen.

*) Vgl. Reland S. 263 und Wähner antiq. Hebr. 2 p. 18.

**) Wohl aber läßt ſich zeigen, daß die Verunreinigung des vergangenen Tages an der Theilnahme am Paſſamahle nicht hinderte, vgl. z. B. die Stelle aus Peſachim bei Lightfoot zu Mr. 14, 22: Lugens lavat se et comedit Pascha suum vespere, Miſchna von Rabe Th. 2 S. 129; beſonders aber Peſachim C. 8, M. 5, Rabe S. 128, deſſen Inhalt R. ſo zuſammenfaßt: „Alle Unreine, denjenigen ausgenommen, der von einem Todten unrein geworden, dürfen an dem Tage, da ſie nach dem Baden rein geworden, das Paſſa eſſen.“

V. 29. „Pilatus alſo ging zu ihnen heraus und ſprach: welche Anklage bringt ihr gegen dieſen Menſchen?“ Pilatus wird hier als eine aus den erſten Evangelien bekannte Perſönlichkeit vorausgeſetzt. Der erſte unter den Evangeliſten Matthäus bezeichnet ihn, da er zuerſt von ihm redet, in C. 27, 2 näher als den Römiſchen Statthalter, grade ſo wie Joſephus Archäol. 18, 3, 1: Πιλάτος δὲ ὁ τῆς Ἰουδαίας ἡγεμών. und fügt auch ſeinen Vornamen Pontius hinzu. Er war unter den Römiſchen Statthaltern von Judäa der fünfte. Ueber den Character des Pilatus gibt Philo in der legatio ad Cajum op. p. 1033 merkwürdige Aufſchlüſſe. Er war nach ihm ein ſtolzer und unbeugſamer Mann, ἦν τὴν φύσιν ἀκαμπής καὶ μετὰ τοῦ αὐθαδους ἀμείλικτος. Die Drohung der Juden in einer gewiſſen Sache an den Kaiſer zu appelliren reizte ihn auf das höchſte. Denn er fürchtete es möchte bei dieſer Gelegenheit auch alles Uebrige zur Sprache kommen, was er ſich in ſeiner Verwaltung hatte zu Schulden kommen laſſen, daß er Geſchenke genommen, ſich Mißhandlungen erlaubt hatte, Mordthaten ohne Urtheil und Recht begangen und vielfach eine grauſame Härte bewieſen. Das böſe Gewiſſen trat in einen ſchweren Conflict mit ſeinem ſtolzen und zornmüthigen Weſen, welches ihm das Nachgeben erſchwerte. Wir haben hier den Schlüſſel zu dem Verfahren des Pilatus in der Sache Jeſu. Beide Berichte beſtätigen ſich gegenſeitig. Pilatus hatte den beſten Willen die Sache Jeſu gerecht zu entſcheiden, da hier ſeine Hauptleidenſchaften, Geld- und Ehrgeiz nicht ins Spiel kamen. Die Perſon Jeſu machte einen tiefen Eindruck auf ihn. Die beſſere Seite trat bei ihm hervor, da er die perſönliche Unſchuld und Gerechtigkeit vor ſich hatte. Aber ſeine Energie war gebrochen durch das Bewußtſeyn ſeiner früheren Verſchuldungen, welche es ihm nicht erlaubten mit den Juden völlig zu brechen. Während er aber in der Hauptſache zuletzt nachgeben muß, tritt die Energie ſeines Characters doch noch ſo weit hervor, als es unter dieſen Umſtänden geſchehen konnte, in der Hartnäckigkeit, mit der er die Verſuche Jeſum zu retten immer wieder aufnimmt und zuletzt noch in der Ueberſchrift am Kreuze. Pilatus geht zu den Oberen der Juden her-

aus. Er hatte schon bald nach dem Antritte seines Amtes Gelegenheit gehabt zu lernen, daß mit den Juden nicht auszukommen war, wenn man nicht Nachgibigkeit gegen ihre religiösen Anschauungen übte. Er hatte damals ihrer Bitte τηρεῖν αὐτοῖς τὰ πάτρια (vgl. Josephus vom Jüd. Kr. 2, 9, 2, wo Titus zu den Juden sagt: τοὺς πατρίους νόμους ἐτηρήσαμεν) gezwungen nachgeben müssen, nachdem er eine Probe von dem ἄκρατον τῆς δεισιδαιμονίας αὐτῶν erhalten hatte, Jos. vom Jüd. Kr. 2, 9, 2. 3. Archäol. 18, 3, 1. — Die Anrede, welche Pilatus an die Juden richtet, gibt ihnen von vornherein zu erkennen, daß sie mit ihrem zu erwartenden Begehren, er möge ohne Weiteres die Todesstrafe verhängen, nicht durchkommen werden. Den Commentar haben wir in Apgsch. 25, 16, wo Festus zu den Gericht über Paulus verlangenden Juden spricht: οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις χαρίζεσθαί τινα ἄνθρωπον εἰς ἀπώλειαν, πρὶν ἢ ὁ κατηγορούμενος κατὰ πρόσωπον ἔχοι τοὺς κατηγόρους, τόπον τε ἀπολογίας λάβοι περὶ τοῦ ἐγκλήματος. Pilatus war vorher schon mit der Sache Jesu bekannt. Er wußte nach Mt. 27, 18, daß die Oberen der Juden ihn aus Neid überantworteten, daß die, welche sich ihm als Richter darstellten zugleich Partei waren, daß es hier auf einen Justizmord abgesehen war. Die Botschaft der Frau, welche gewiß nur von dem träumte, was sie vor dem Einschlafen lebhaft beschäftigt hatte, zeigte daß und in welchem Sinne die Sache Jesu früher schon in dem Kreise des Pilatus besprochen worden war.

V. 30. „Sie antworteten und sprachen zu ihm: wenn dieser nicht ein Uebelthäter wäre, so hätten wir dir ihn nicht überantwortet." Die Juden stellen an Pilatus die Anforderung, er solle von seiner Richterwürde nur formellen Gebrauch machen, im guten Glauben an ihre Gerechtigkeit und eingedenk des, daß das Recht über Leben und Tod noch vor kurzem in ihrer Gewalt war. Zu κακοποιός Beza: sceleris non vulgaris reus, quod tamen scelus, nempe blasphemiae, cujus illum damnarant, non exprimunt. Neben der Blasphemie haben sie die Anmaßung der Königswürde im Auge, vgl. Luc. 23, 2. Zu παρεδώκαμεν vgl. Mt. 27, 2.

des römischen gerichtlichen Verfahrens
ſie das nicht wollen, ſo ſollen ſie ihn
Das Richten ſchließt die Execution m
vorliegenden Fall um Tod und Lebe
aber der Jüdiſchen Behörde entzoge
wort des Pilatus der Sache nach ein
nens der Jüdiſchen Oberen. Daß ſie
die Vergleichung von C. 19, 6, wo Pil
„nehmet ihn und kreuzigt ihn.“ D
verſtehen iſt: wenn ihr anders kön
daraus, daß die Kreuzesſtrafe gar
eine Römiſche war. Pilatus hatte
κρίνειν, richten, bedient. Vielleicht ge
leicht wollte er den Juden eine Falle
ſeiner nur ſcheinbaren Erlaubniß, ſo
Sie verloren dann den Vortheil, den
gefährlich unter Umſtänden die ſelb
Todesurtheiles werden konnte, das
Joſephus in der Archäol. B. 20 C. 9
jüngere Ananus, der Sohn des Hann
ſter die günſtige Zeit, da der Landpfle
nus aber, ſein Nachfolger, noch untern
des Jacobus und einiger Anderen.
Albinus verklagt und dieſer drohte

machten, vielmehr sich bequemten die Sache vor dem Römischen Forum weiter zu führen, darin erblickt der Evangelist eine Wirkung Gottes, welcher die Erfüllung desjenigen herbeiführte, was Jesus früher über die Art und Weise seines Todes gesagt hatte. Die Kreuzesstrafe war mit der Römischen Verurtheilung unzertrennlich verbunden, wie mit der Jüdischen die Steinigung. Auf die Art und Weise seines Todes hatte Jesus hingewiesen in 3, 14: „des Menschen Sohn muß erhöhet werden", 8, 28. 12, 32. Daß der Evangelist hier besonders die letzte Stelle im Auge hat: ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν, erhellt daraus, daß er dort die Bemerkung hinzufügt: τοῦτο δὲ ἔλεγε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Die blos andeutenden Stellen in dem Evangelium des Johannes aber bedürfen des Commentares, welcher in den nur in den ersten Evangelien mitgetheilten Aussprüchen Christi vorliegt, Mt. 10, 38. 16, 24. 20, 19. Mr. 8, 34. 10, 21. Lc. 9, 23. 14, 27. Auf Grund dieser bestimmteren Aussprüche erklärt Johannes, daß die blos andeutenden sich auf die Kreuzigung beziehen. — Gott führte die Sache so, daß das Wort Christi in Bezug auf die Art und Weise seines Todes erfüllt wurde. Dies Wort Christi aber beruht auf der sachlichen Nothwendigkeit. Die Heiden sollten an dem Tode Christi theilnehmen, damit dieser sich als die Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes darstelle, auch in Vorbedeutung desjenigen, was einst die entartete Heidenkirche selbständig gegen Christum verüben wird und jetzt schon begonnen hat zu verüben. Der Kreuzestod hat eine tieferbauliche Bedeutung. Er gibt Gelegenheit die überwindende Kraft in der ergreifendsten Weise zu offenbaren. Christus als Versöhnopfer ist darin in wunderbarer Anschaulichkeit dargestellt, Gal. 3, 1. Wie das Tragen des Kreuzes vorbildlich ist für die Gläubigen, das hat Jesus selbst gelehrt.

V. 33. „Pilatus nun ging wiederum in das Prätorium und rief Jesus und sprach zu ihm: bist du der König der Juden?" Pilatus hat den Juden die Alternative gestellt, entweder eine förmliche Anklage gegen Jesum zu erheben, oder ihn nach ihrem Gesetze zu richten. Das letztere haben sie abgelehnt. So

müssen wir also erwarten, daß sie nun den ersteren Weg einschlagen. Johannes, der die Sache zu dem Puncte geführt hat, wo die Anklage eintreten muß und sie doch nicht mittheilt, weiß eben damit so gut wie ausdrücklich auf seine Vorgänger zurück. Wir finden das hier Vorausgesetzte in Luc. 23, 2, dessen Worte sich hier ganz genau einfügen: ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες· τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος, καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι, λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι. An die letzten Worte schließt sich bei Lucas die hier wiederkehrende Frage des Pilatus an Jesus an: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Was sich an diese Frage knüpfte, darüber berichtet Lucas nur mit zwei Worten: Jesus antwortete: „du sagst es." Johannes gibt die Verhandlung vollständig. — Pilatus begibt sich mit Jesu in das Prätorium, um nicht durch das Geschrei der Juden, den ihnen eigenthümlichen θόρυβος, Mt. 27, 24. Apgsch. 21, 34 (μὴ δυνάμενος δὲ γνῶναι τὸ ἀσφαλὲς διὰ τὸν θόρυβον ἐκέλευσεν ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν) in der Untersuchung gestört zu werden. Das ἐφώνησε führt darauf, daß Jesus bis dahin außerhalb des Prätoriums gestanden hatte. Sonst durfte Pilatus ja nur zu ihm herantreten. Zur Erklärung des ἐφώνησε dient das ἐκέλευσεν ἄγεσθαι εἰς τὴν παρεμβολήν in der angef. St. der Apostelgeschichte. Daß das Rufen auch durch Vermittlung geschehen kann, zeigt 11, 28. Es scheint, daß Johannes, der nicht von Jesu wich, ihn auch in das Prätorium begleitete, von dem die Juden nach V. 28 nicht durch ein Verbot ausgeschlossen waren, sondern das sie selbst nicht betreten mochten, aus einem Grunde, der für Johannes keine Bedeutung hatte. Der genaue Bericht, den Johannes über die Verhandlungen innerhalb des Prätoriums mittheilt, führt darauf, daß er bei diesen Verhandlungen zugegen war. Bei der Oeffentlichkeit der Römischen Gerichtsverhandlungen lag keine Berechtigung vor, Jemanden, der Zeuge der Verhandlungen seyn wollte, von ihnen auszuschließen. — Da die Juden einmal genöthigt waren eine förmliche Anklage aufzustellen, so konnten sie nicht stehen bleiben bei der Beschuldigung, auf welche hin die Verurtheilung vor dem hohen Rathe erfolgt war, der angemaßten Sohnschaft Gottes —

denn dieſe hatte vor dem Römiſchen Forum keine Geltung —, ſie mußten vielmehr eine politiſche Anklage aufbringen, und zu dieſer nahmen ſie den Anlaß davon, daß Jeſus ſich die Königliche Würde beigelegt hatte. Mit Unrecht hat Lampe behauptet, Jeſus habe ſich erſt in Folge der Anklage der Juden zu ſeinem Königthum bekannt. Der Einzug Jeſu in Jeruſalem hatte recht eigentlich den Zweck, ſeine Königliche Würde geltend zu machen. Dann ſtellt ſich Chriſtus als König dar in Mt. 20, 20. 23. 25, 34. 40. Auch das Wort des Schächers: „Herr gedenke mein wenn du in deinem Reiche kommſt", zeigt daß Jeſus ſich ſchon früher als König dargeſtellt hatte. Von ſeiner Meſſianiſchen Würde war die Königliche unabtrennbar. Die Juden aber zogen die Königliche Würde Jeſu in das niedere Gebiet herab. Sie beſchuldigten ihn politiſcher Umtriebe und trugen wie das Weib Potiphars die eigne Schuld auf ihn über. Pilatus aber weiß, mit wem er es zu thun hat, und gibt Jeſu Gelegenheit ſich gegen die Anſchuldigung zu vertheidigen. — Das an die Spitze geſtellte Du weiſt allerdings darauf hin, daß die Erſcheinung Jeſu einen Contraſt gegen die Königliche Würde bildet, aber gegen diejenigen, welche meinen, daß es mit einem Ausdrucke der Verachtung ausgeſprochen ſey, hat ſchon Lampe mit Recht bemerkt, daß Pilatus von Anfang an von einem heiligen Schauer vor Jeſu ergriffen ſey, der jede Regung des Spottes fernhielt und ihn antrieb durch gründliche Unterſuchung ſeiner Sache ſeine Unſchuld an das Licht zu bringen.

V. 34. „Antwortete (ihm) Jeſus: Redeſt du das von dir ſelbſt, oder ſagten dir andere von mir?" Jeſus hatte der ganzen Verhandlung mit den Juden mit beigewohnt. Das erforderte der Römiſche Rechtsgebrauch und das wird nicht blos durch die erſten Evangelien bezeugt, Mt. 27, 12. Mr. 15, 4 f. Lc. 23, 14 (ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας), ſondern auch durch V. 33 hier, wonach Jeſus bis dahin mit den Juden zuſammen vor dem Prätorium ſich befunden hatte. Die Frage Jeſu hier kann hienach nicht den Zweck haben ihm Aufſchluß zu bringen über etwas, was er nicht weiß, ſie ſoll vielmehr nur zur Gewiſſensregung des Pilatus dienen. Sie ſoll in ihm ein Mißtrauen hervorrufen

gegen die Anklage der Juden. Wäre Jeſus der König der Juden in dem Sinne wie die Anklage dies behauptet hatte, ſo müßte Pilatus ſelbſt ihn als ſolchen kennen gelernt haben — aufrühreriſche Umtriebe konnten ihm nicht unbekannt bleiben. Wenn er aber zugeben muß, daß von ſolchen nichts zu ſeiner Kenntniß gelangt iſt, ſo wird er, der die Ankläger kennt, ihrer Behauptung keine entſcheidende Bedeutung beilegen, ſondern die Sache unabhängig von ihr unterſuchen und namentlich der Erklärung Jeſu ſelbſt geneigtes Gehör ſchenken.*)

V. 35. „Pilatus antwortete: Bin ich etwa ein Jude? Dein Volk und die Hohenprieſter haben dich mir übergeben. Was haſt du gethan?“ Pilatus geſteht, daß er keine eigne Wiſſenſchaft von Jeſu habe, daß die Sache ſich bis dahin auf ſpecifiſch Jüdiſchem Gebiete bewegt habe, daß nichts gegen ihn vorliege als die Anklage der Juden. Da er weit entfernt ſey dieſer ohne Weiteres entſcheidende Bedeutung beizulegen, ſo frage er ihn ſelbſt was er gethan. Die Antwort Jeſu hat alſo ihren Zweck erreicht.

V. 36. „Antwortete Jeſus: Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt. Wenn mein Reich von dieſer Welt wäre, ſo würden meine Diener kämpfen, daß ich den Juden nicht übergeben würde. Nun aber iſt mein Reich nicht von dannen.“ Jeſus redet nicht von dem Weſen ſeines Reiches, ſondern einzig und allein von ſeinem Urſprunge. Auguſtinus: non ait: nunc autem regnum meum non est hic, sed non est hinc. Lampe: erigendum quidem in mundo, sed non ex mundo. Dem ἐκ τοῦ κόσμου τούτου und dem ἐντεῦθεν ſteht entgegen ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, vgl. C. 8, 23 und Jacob. 4, 1, wo ἐντεῦθεν den Gegenſatz bildet gegen ἄνωθεν 3, 17 vgl. ἐπίγειος 3, 15. Bengel: unde autem sit, nempe de coelo non exprimit, innuit autem cum dicit: se

*) Ganz das Richtige findet ſich ſchon bei Grotius, während andere Ausleger wie Lücke und De Wette es völlig verfehlen: Tot jam annis praesidem agis et imperii Romani majestatem non negligenter tutaris, compertumne est tibi aliquid, quod me imperii turbati suspectum faceret? Quodsi nil tibi tale compertum est, sed alii hoc suggesserunt, vide ne vocis ambiguo fallaris.

venisse in mundum. Den Commentar zu dem Worte Christi geben die Grundstellen des Buches Daniel, auf welchen dasselbe ruht. Auf die vier Weltreiche folgt bei Daniel ein fünftes Reich absolut himmlischen Ursprunges, das Messianische, welches eben wegen dieses Ursprunges allherrschend und ewig ist. Diese St. heranzuziehen liegt um so näher, da Jesus sie stets vor Augen hat, so oft er von dem Reiche Gottes und dem Himmelreiche redet. Es heißt in Dan. 2, 34. 35: „Du schauetest bis losgerissen ward ein Stein ohne Hände und schlug das Bild an seine Füße von Eisen und Thon und zermalmte sie. Da wurden zermalmt zugleich das Eisen, der Thon, das Erz, das Silber und das Gold — — und der Stein, welcher das Bild zerschlug, wurde zum großen Berge und füllte die ganze Erde." Ferner V. 44: „Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Königthum aufrichten, welches ewig nicht zerstört wird, und sein Reich wird auf ein anderes Volk nicht übergehen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und wegnehmen, aber es wird ewig bestehen." Endlich C. 7, 13. 14: „Ich schaute in Gesichten der Nacht und siehe mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn und er gelangte bis zu dem Alten der Tage und vor ihn brachten sie ihn. Und ihm ward gegeben (von dem Alten der Tage) Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum, und alle Völker, Nationen und Sprachen dienen ihm, seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nicht vergeht, und sein Königthum, das nicht zerstört wird." Auf die zuletzt angeführte Weissagung bezieht sich Jesus auch in Mt. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία. Es gibt überhaupt keine St. des A. T., auf die sich der Herr so häufig bezieht, wie grade auf diese, vgl. Christol. 3, 1 S. 16. — Das Wort Jesu: mein Reich ist nicht von dieser Welt, ist vielfach gemißbraucht worden zu Gunsten einer Ansicht, welche die Staaten von der Herrschaft Christi losreißen will. Wenn es richtig verstanden wird, so liegt grade das Gegentheil darin. Das unmittelbar dem Himmel entsprossene Reich muß die unbedingte Herrschaft über die ganze Erde haben und es geht nicht an, ihm eine Winkelstellung anzuweisen. Die nothwendige Consequenz des:

nicht aus der Welt, nicht von dannen, iſt was Apoc. 11, 15 geſchrieben ſteht: „Es iſt das Reich der Welt unſers Herrn und ſeines Geſalbten geworden und er wird regieren von Ewigkeit.“ In den Grundſt. bei Daniel dienen dieſem Reiche alle Völker. Es beſteht nicht neben den Weltreichen in einer abgeſonderten von ihnen nicht occupirten Sphäre, ſondern es zermalmt ſie. Daß alle Evangeliſten ſo gefliſſentlich berichten, daß Chriſtus ſich grade vor der weltlichen Gewalt für den König erklärt habe, erklärt ſich nur dann, wenn er, wie er in der Apocalypſe genannt wird, der König der Könige iſt, die Könige und die Staaten nicht neben ſich hat, ſondern unbedingt unter ſich. — Chriſtus ſagt nicht etwa zu Pilatus: mein Reich hat mit dem euren nichts zu ſchaffen, ſondern er weiſt ihn darauf hin, daß ſein Reich, weil nicht irdiſchen Urſprunges, auch nicht mit irdiſchen Mitteln bekämpft werden kann. Für Pilatus war das genug geſagt. Die Anklage ging auf politiſche Umtriebe, auf ein Treiben gleich dem des Aegypters Apgſch. 21, 38, des Theudas in Apgſch. 5, 36, und des Judas Galiläus, V. 37. Wenn Jeſus ſolchem Treiben fern war, wenn er die Gründung ſeines Reiches nur „vom Himmel“, „ohne Hände“ erwartete, ſo war er entweder ein harmloſer Schwärmer, oder er war wirklich wofür er ſich hielt, und dann jeder Kampf gegen ihn freventlich und vergeblich: es galt dann das Wort Gamaliels: εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δύνασθε καταλῦσαι αὐτὸ, μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε. — Die Beziehung auf die Frage des Pilatus: biſt du der König der Juden, zeigt daß βασιλεία, das Königthum, hier nicht im paſſiven, ſondern im activen Sinne ſteht ſ. v. a. meine königliche Gewalt, mein Herrſcherthum. Ebenſo ſteht βασιλεία in Apoc. 1, 6. 11, 15. 12, 10. 17, 18, vgl. zu d. St. — „Meine Diener“: nicht etwa die Engel, Mt. 26, 53, denn die gehören dem himmliſchen Gebiete an, hier aber iſt von Dienern ἐκ τοῦ κόσμου die Rede, ſondern gemeint ſind entweder die Jünger Chriſti, die, den ſchwachen Verſuch des Petrus abgerechnet, nichts der Art unternommen haben, oder die Diener, die Chriſtus in dieſem Falle haben würde. Das letztere iſt wohl beſſer, da in den Evangelien die Jünger nie als ὑπηρέται Chriſti bezeichnet werden. —

Es heißt nicht: sie hätten gekämpft, sondern sie würden kämpfen, Vulg. decertarent, denn die Ueberantwortung an die Juden ist noch nicht vollendet, sie tritt erst dann vollständig ein, da Pilatus das Begehren der Juden erfüllt, vgl. 19, 16.

V. 37. „Spricht nun zu ihm Pilatus: also bist du ein König. Antwortete Jesus: Du sagst, daß ich ein König bin. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe. Jeder, der aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme." Jesus hat es abgelehnt König in dem von den Juden behaupteten Sinne, ein solcher, der sich zum Könige aufwirft zu seyn. Er hatte aber doch von seinem Königthum geredet. Grund genug für Pilatus, der Sache noch etwas weiter nachzuforschen, wenn er gleich überzeugt ist, daß hier nichts politisch Bedenkliches vorliegt und das Interesse mehr das des Menschen als des Richters ist. οὐκοῦν, also, steht conclusiv in Bezug auf die vorhergegangene Rede: demnach bist du (doch) ein König, Winer S. 454. Buttmann 214. Der Gedanke an eine „ironische Nebenbedeutung" ist völlig fern zu halten. In dem ganzen Verhalten des Pilatus gegen Jesus findet sich nicht der leiseste Ansatz zum Spott. Der Eindruck der Persönlichkeit Jesu war so mächtig, daß er solche Regungen nicht aufkommen ließ. — Jesus antwortet: „du sagst es, daß ich ein König bin", nach meinen eignen Aeußerungen, und dabei soll es bleiben, ich habe dagegen nichts einzuwenden, sondern bekenne mich frei und offen als König. Das ist das „schöne Bekenntniß", welches Jesus vor Pilatus ablegte, 1 Tim. 6, 13. Ganz ähnlich ist Lc. 22, 70: εἶπον δὲ πάντες· σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη· ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι. Die Setzung des Doppelpunctes vor ὅτι ist in beiden Fällen zu verwerfen. Zur Vermeidung der Zweideutigkeit würde dann nach λέγετε, λέγεις stehen τοῦτο, da λέγω so gewöhnlich das Gesagte mit ὅτι bei sich hat. Allerdings bejaht die Formel σὺ λέγεις schon an sich vollständig und unzweideutig, aber bei der hohen Wichtigkeit des Bekenntnisses Christi war es angemessen, den Gegenstand der Bejahung nicht aus dem Vorhergehenden entnehmen zu lassen, sondern ihn ausdrücklich hinzustellen: Ja, ich bin König. — Nach

der gangbaren Annahme ſoll Jeſus in dem: „ich bin dazu geboren“ u. ſ. w. näher die Natur ſeines Königthumes beſtimmen. Bengel: regno ex hoc mundo opponitur regnum veritatis, Lücke: „allerdings bin ich ein König, aber mein Königthum iſt die Wahrheit.“ Aber es findet ſich auf das Königthum nicht die leiſeſte Beziehung.*) Die Worte beziehen ſich vielmehr auf das prophetiſche Amt Chriſti. Jeſus lenkt, nachdem er ſich als König bekannt hat, die Rede von dieſer dem Pilatus ſchwer faßlichen Materie ab und einer andern Seite ſeines Weſens und Berufes zu, die dem Pilatus zugänglicher war. Dieſe Seite richtig erkannt, diente freilich auch dazu das Königthum in das rechte Licht zu ſtellen. Wer als den nächſten Zweck ſeiner Miſſion die Verkündung der Wahrheit bezeichnet, der wird nicht in dem ordinären Sinne König ſeyn, wie die Juden das von Chriſto ausgeſagt hatten, der kann ſich nicht in die niedere Sphäre politiſcher Umtriebe herablaſſen. Der Uebergang von dem königlichen Amte Chriſti zu dem prophetiſchen lag um ſo näher, da ſchon Jeſaias in C. 55, 4 den Meſſias zugleich als den Zeugen, und als den Fürſten und Geſetzgeber der Völker bezeichnet hat: auf den Zeugen dort weiſt das μαρτυρήσω hier beſtimmt hin. Auch in Apoc. 1, 5 wird Jeſus Chriſtus „der treue Zeuge“ unterſchieden von Chriſto „dem Fürſten der Könige auf Erden.“ Will man das Zeugenthum in eine nähere Verbindung mit dem Herrſcherthum ſetzen, ſo wird man jedenfalls dabei ſtehen bleiben müſſen, daß durch das Zeugenthum dem Herrſcherthum der Weg bereitet wird. Doch auch das hätte näher angedeutet werden müſſen. Zu μαρτυρήσω vgl. 3, 32. 33. Schon das ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι weiſt uns über die gewöhnliche menſchliche Sphäre hinaus. Kein nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur Geborner wird ſagen können, daß er zu einem beſtimmten Zweck geboren ſey. Das εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον weiſt noch beſtimmter darauf hin: daß dem zeitlichen und irdiſchen Daſeyn Jeſu ein anderes voranging. Jeſus iſt dazu in die Welt ge-

*) Lampe: neque quis sit scopus regni, cujus manifestatio plane instabat sed quis fuerit scopus adventus ejus in carnem declarat.

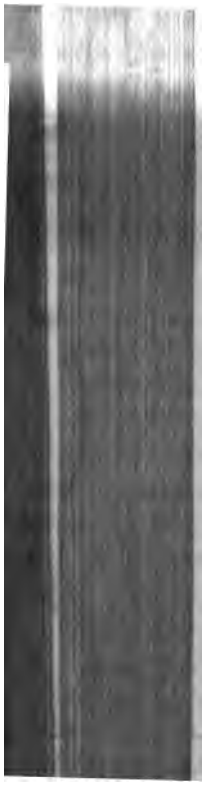
kommen um der Wahrheit Zeugniß zu geben, mit der sich schon die heidnischen Denker so viel zu schaffen gemacht haben, die aber nur durch die Mittheilung desjenigen wahrhaft erkannt werden kann, der aus einer höheren Sphäre herabkommt und bezeugt was er dort gehört und gesehen hat, vgl. C. 3, 31. 32. In den Worten πᾶς ὁ ὢν u. s. w. wendet sich der Herr, ähnlich wie Paulus vor Felix und Festus, von dem Richter an den Menschen. Ganz unrichtig sagt Bengel: Jesus provocat a caecitate Pilati ad captum fidelium. Hinter dem allgemeinen Satze liegt vielmehr das: „wenn du aus der Wahrheit bist" verborgen. Schon daß Jesus sich mit Pilatus so tief einläßt, zeigt daß er in einem Verhältniß zu der Wahrheit stehen mußte. Dem Herodes antwortet er gar nicht, Lc. 23, 18, dem Kaiphas antwortet er bei dem ersten Verhöre in den Gemächern des Hannas ablehnend, V. 20. 21, und auch vor dem hohen Rathe schweigt er Anfangs, und die Antwort, die er zuletzt auf die Beschwörung des Hohenpriesters gibt, ist offenbar nur für die Oeffentlichkeit bestimmt. Pilatus ist der einzige, dem er eigentlich Rede steht. Und daß er nachher auch ihm die Antwort versagt, C. 19, 9, zeigt daß in der Zeit, wo er ihm Rede stand, noch etwas an ihm zu gewinnen war. Es kam darauf an, daß er die Seite seines Wesens, welche der Wahrheit einen Anschließungspunct darbot, zur Entfaltung gelangen ließ. Mit dem Momente, wo er seinem Interesse den Vorzug gab, wandte sich Jesus von ihm ab. Der Antheil, den Pilatus an der Wahrheit hatte, bestand besonders darin, daß er sich nicht für vortrefflich hielt, sich nicht wie die Pharisäer selbst rechtfertigte. Er war ein Weltmann, aber er wollte auch nichts anderes seyn und scheinen. Er war kein Heuchler, er war wie Nathanael frei vom Truge, 1, 48. Obgleich er sich aus der Sünde, die er erkannte, nicht viel machte, so setzte sie ihm doch zuweilen zu, und da er mit der persönlichen Wahrheit in Berührung kam, wurde er von Hochachtung vor ihr ergriffen und es regte sich in ihm ein Verlangen, durch den Anschluß an sie in ein höheres Element erhoben zu werden. — „Wer aus der Wahrheit ist": die Wahrheit erscheint als ein Gebiet, dem diejenigen entstammen, die ihrer nach irgend einer

beziehen — der kann erſt durch das
werden , ſondern nur auf eine entw
Anſatz zu einer ſolchen hatte Pilatus
zu werden mußte er aber dieſe Dispo
gen befreien und mächtig ſtreiten gege
unterdrücken wollten. Daß er es d
Verſchuldung. — Jeſus ſpricht es l
aus der Wahrheit iſt, höret meine S
noch ſo laut ſich des Strebens nach W
Stimme nicht hört, ſondern ſich des
aus der Wahrheit, kein Philoſoph,
nes ſolchen.

V. 38. „Spricht zu ihm Pila
Und dies ſagend ging er wiederum
ſpricht zu ihnen: ich finde keine S
Frage: was iſt Wahrheit, nicht eine f
ſondern daß ſie das Geſpräch abbrech
Pilatus gleich mit dieſen Worten ſich
Felix in Apgſch. 24, 25, daß es auf
will er nicht folgen, da er leicht auf
könnte, wo er mit ſeinen Lieblingsneig
hingeworfene Frage: was iſt Wahrhe
eine unangenehme Wendung nehmend

Lebemannes, der ganz den „realen Intereſſen des Lebens“ oder ſeinen Paſſionen hingegeben, den Sinn für die Wahrheit verloren, ſich gewöhnt hat, ſie als eine bloße Chimäre zu betrachten. Jedes von Leidenſchaften erfüllte, von Habſucht und Ehrgeiz beſeſſene Herz fragt innerlich ebenſo wie Pilatus, wenn auch nicht alle ſo aufrichtig ſind wie er ihre Verzweiflung an der Wahrheit offen auszuſprechen. Von der Wahrheit gilt ganz daſſelbe, was von der Weisheit in Weish. 1, 4 ausgeſagt wird: εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία, οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατάχρεῳ ἁμαρτίας. — Die drei Worte τί ἐστιν ἀλήθεια waren für Pilatus verhängnißvoll. Er ſtößt mit ihnen die Wahrheit von ſich, die ſo freundlich und einladend an ihn herantrat. Er legte mit ihnen den Grund zu dem Selbſtmorde, durch den er nach der Ausſage des ſich auf die Griechiſchen Geſchichtſchreiber berufenden Euſebius, Kirchengeſch. B. 2 C. 7, unter dem Kaiſer Cajus endete. — Pilatus verhält ſich ablehnend gegen die Wahrheit. Dennoch kann er ſich einer tiefen inneren Hochachtung gegen ihren Träger nicht erwehren und er, der ſich ſonſt aus einer Ungerechtigkeit mehr oder weniger nicht viel machte, bietet Alles auf ihn zu erretten, nur unter dem Vorbehalte, daß ſeine eigne Exiſtenz nicht gefährdet werde. Auch darin noch zeigt ſich, daß das „aus der Wahrheit ſeyn“ ihm nicht abſolut fern liegt, daß er höher ſteht als Herodes und Kaiphas. Ohne Zweifel ſprach er auch die Worte: „was iſt Wahrheit?“ mit einer gewiſſen Wehmuth, dem Bewußtſeyn, daß er, wie er war, als ein unter die Sünde verkaufter, ſo fragen mußte, daß er aber anders ſeyn ſollte. — Die Worte: „ich finde keine Schuld an ihm“, bilden einen Incidenzpunct mit Lc. 23, 4. Zwiſchen dieſen Worten und dem was Pilatus in V. 39 zu den Juden ſagt, liegt die dem Lucas eigenthümliche Abſendung Jeſu an Herodes. Johannes konnte um ſo mehr das ἔστι δὲ συνήθεια unmittelbar anſchließen, da Pilatus nach Lucas nach der Rückſendung Jeſu wiederholt ſeine Schuldloſigkeit ausſprach.

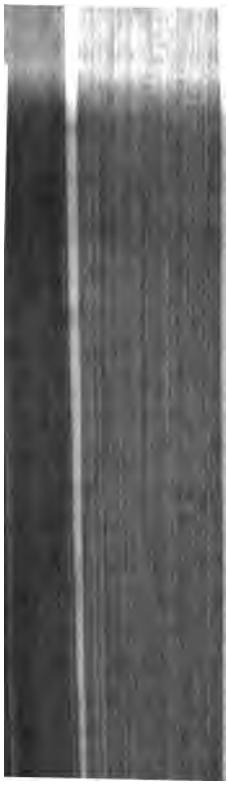
V. 39. „Es iſt euch aber Gewohnheit, daß ich euch einen losgebe am Paſſa. Wollt ihr nun, daß ich euch den König der Juden losgebe?“ Ueber die freigeſtellte Wahl zwiſchen Chriſto



ganz entſchieden entgegenzutreten.
den durch ſeinen Vorſchlag, deſſe
noch hartnäckiger in ihrer Forde
dazu bemerkt mit vollem Rechte
erat. Eoque die populus congr
Meinung, nach der Chriſtus am
ſchen deſſen beiden Abenden das
vor Pilatus geſtanden haben ſoll,
völlig unverträglich. Der früh
Paſſa ſetzen können, iſt die Zeit
mer, 3 Moſ. 23, 5, die alſo hie
wir uns hier ſchon in dem Geb
den drei erſten Evangelien aber,
das Feſt ſetzen, Mt. 27, 15. Mr
uns hier ſchon jenſeits des erſten
mit dieſem begann das Feſt, w
ſultat werden wir auch durch d
führt. Es kann keinem Zweifel
fangene in ihm Iſrael repräſen
Andenken der Herausführung
Das war die Seite die den F
gemacht wurde. Daran aber kni
die Hoffnung auszudrücken, daß

sachlicher Nothwendigkeit: die objective Darbietung und die subjective Aneignung der Erlösungsgnade bildete die Wurzel des Auszuges. Sie bildete ebenso auch die Grundlage der Hoffnung auf die zukünftige Befreiung von der Weltmacht. Diese Befreiung wurzelte in dem Bundesblute, vgl. Sach. 9, 11: „Auch du, um deines Bundesblutes willen entlasse ich deine Gefangenen aus der Grube, darin kein Wasser." So kann also gar kein Zweifel seyn, daß der Brauch erst dem 15. Nisan angehört und daß Johannes somit im vollen Einklang mit den drei ersten Evangelisten das Verhör Jesu vor Pilatus und seine Kreuzigung dem 15. Nisan zuweist. Die einzige mögliche Ausflucht, daß Pilatus in diesem Falle anticipirt habe, was eigentlich erst dem Feste angehörte, wird ausgeschlossen durch Mr. 15, 8: καὶ ἀναβοήσας ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἀεὶ ἐποίει αὐτοῖς. Danach wurde in Bezug auf die Loslassung des Gefangenen die Initiative von dem Volke ergriffen. Das Verlangen der üblichen Loslassung eines Gefangenen war ein von der Verhandlung ganz unabhängiger Zwischenfall, den Pilatus nur geschickt benutzte. — Pilatus redet von dem Könige der Juden. „Die Verkehrtheit, daß er durch das τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων erbitternden Spott einmischt" gehört nur den Auslegern an. Pilatus weist die Juden darauf hin, daß sie gegen ihr eignes Interesse handelten, wenn sie es mit Jesu auf das Aeußerste kommen ließen. In den Augen der Römer war er der Träger der Messianischen Hoffnung der Juden und diese wurde in ihm verspottet und ans Kreuz geschlagen. Hätte nicht die Leidenschaft die Oberen der Juden verblendet, so würden sie alles aufgeboten haben solchem Scandal vorzubeugen. Der Hohn, den die Römischen Kriegsknechte nachher gegen Jesum verüben, soll in seiner Person die Juden treffen. Im Hintergrunde aber steht zugleich bei Pilatus die Ahndung, daß Jesus wirklich der König der Juden ist, daß sie sich also an ihrem edelsten Kleinode vergreifen, indem sie ihn zur Kreuzigung überantworten.

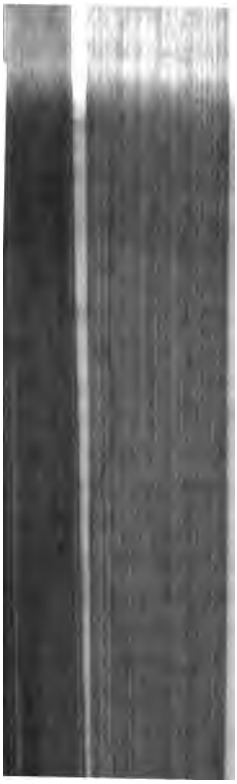
V. 40. „Sie schrien nun wiederum alle und sprachen: nicht diesen, sondern den Barabbas. Es war aber Barabbas ein Räuber." Von nicht geringer Bedeutung für das Verhältniß des



auf Marcus zurück. Das πάλ
niß mit dem πάλιν in Mr. 15
ρωσον αὐτόν, und weist wie
einzige Stelle, wo vorher ein
wähnung gethan worden: κ
(Fritzsche: πάλιν ad sublatun
alta voce pronuntiata pertinet
(vgl. παμπληθεί bei Lc. V. 18
zur Bestätigung, daß Pilatus
zur Wahl stellte, in der Mein
scheiden werde, wenn es die
erblicke. Sie wären sicher n
gekommen, die Stimmen würd
wenn ihnen nicht grade diese
Barabbas hatte nach den Ang
ihn grade besonders dem Vo
garstigen Repräsentanten würd
hoffnung gewählt haben, we
wäre.

C. 19, 1. „Da nun
ihn.“ Zwischen diesem V. u
25, die Erzählung von dem
schen C. 18, 39 und 40 die

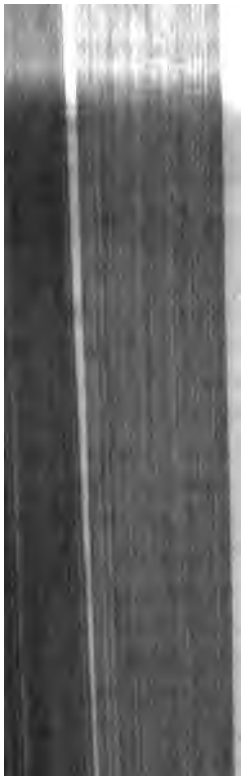
Gerechtigkeit vorführt, so wird es, denkt er, in sich schlagen. Das ist auch der Grund, weshalb er den Kriegsknechten allen Muthwillen gegen Jesum erlaubt, zu dem sie durch die Geißelung eine Art von Recht erlangt haben. Je tiefer dieser erniedrigt, je jämmerlicher das Schauspiel war, welches er darbot, desto mehr diente dies zu seinen Zwecken. „Es ist eine schlechte Politik — sagt Quesnel — wenn man es unternimmt die Welt zu gewinnen, indem man ihr einen Theil desjenigen bewilligt was sie verlangt, und wenn man meint seiner Pflicht zu genügen, indem man ihr das Andere verweigert. Die Treue theilt sich nicht im Verhältniß zu Gott." — Der Kreuzigung ging bei den Römern gewöhnlich die Geißelung voran, die so schmerzhaft und grausam war, daß die Delinquenten nicht selten während derselben den Geist aufgaben. Heyne hat in einer besonderen Abhandlung die Frage beantwortet: cur supplicio addita fuerit virgarum saevitia, opusc. III no. 11. Der wahre Grund der Verbindung ist der, daß man alle möglichen Qualen auf den Missethäter häufen wollte. Dies ersehen wir besonders aus Josephus, der in mehreren Stellen der Verbindung der Geißelung mit der Kreuzigung gedenkt. Nach B. 5 C. 11, 1 der Archäol. wollte man die Missethäter vor dem Tode mit allen Qualen peinigen (μαστιγούμενοι δὲ καὶ προβασανιζόμενοι τοῦ θανάτου πᾶσαν αἰκίαν ἀνεσταυροῦντο τοῦ τείχους ἀντικρύ, verberati et ante mortem modis omnibus excruciati). Andere St. des Josephus, in welchen die Geißelung als Vorstufe der Kreuzigung vorkommt, sind d. b. Jud. II, 14, 9: καὶ πολλοὺς συλλαμβάνοντες ἐπὶ τὸν Φλῶρον ἤγον, οὓς μάστιξι προαικισάμενος ἀνεσταύρωσεν. — ὃ μηδεὶς πρότερον, τότε Φλῶρος ἐτόλμησεν, ἄνδρας ἱππικοῦ τάγματος μαστιγῶσαι πρὸ τοῦ βήματος καὶ σταυρῷ προσηλῶσαι, ὧν εἰ καὶ τὸ γένος Ἰουδαῖον, ἀλλὰ τὸ γοῦν ἀξίωμα Ῥωμαϊκὸν ἦν. Daß dieser Art auch die hier von Pilatus verhängte Geißelung war, liegt am Tage. Da es sich in der Verhandlung bei Johannes nur um Tod und Leben handelt, so kann, nachdem der Versuch in C. 18, 39 fehlgeschlagen ist, die Geißelung hier keine andere Bedeutung haben als die Todesstrafe einzuleiten. Dasselbe erhellt auch aus der Vergleichung



αὐτόν. Man hat gar keinen
bei Matth. und Mr. von d
trennen. Die Verſchiedenhei
das lateiniſche flagellare, hier
druck, iſt um ſo weniger von
kündung Jeſu in Mt. 20,
Den officiellen Terminus wä
ſelbſt gekommen iſt. Die g
iſt bei Matthäus und Marc
Unterſchied nur der, daß die
Pilatus übergehen, den n
Geißelung und Kreuzigung
lich Zuſammengehörige unmi
Behauptung, bei den erſten
die Verurtheilung, bei Joho
rige. Die erſten Evangeliſt
theilung als von der, welche
geſchah. Das nach Johan
formelle Todesurtheil übe
irreleitend iſt die Zuſammen
mit Lc. 23, 16, wo Pilatu
οὖν αὐτὸν ἀπολύσω. Dort
plinarſtrafe, die Pilatus der

gebung eines Gefangenen am Passa bewirkte, daß Pilatus diesen Vorschlag fallen ließ und nach dem sich grade darbietenden anderen Mittel zu dem gleichen Zwecke griff. Als dies Mittel fehlschlug, kehrte er nach Luc. 23, 22 zu dem früheren Vorschlage zurück, fand aber mit demselben kein Gehör. Der Bericht über diesen erfolglosen Vorschlag ist Lucas eigenthümlich. Die Geißelung übergeht Lucas. Daß er sie kennt zeigt aber C. 18, 33. — Je grausamer die Geißelung war, desto greller ist der Widerspruch, den sie gegen das Wort des Pilatus selbst bildet: „ich finde keine Schuld an ihm" Solche Widersprüche sind aber unvermeidlich, wenn ein Mann mit bösem Gewissen, der überall gefaßt werden kann, der Bosheit Widerstand leisten soll. Uns aber geziemt vor Allem zu bedenken, daß Jesus die Geißelung für uns erlitten hat, er „der sich freiwillig den himmlischen Freuden entzogen und mit allen Schmerzen bekleidet hat um dem Menschen seine Schmerzen weg zu nehmen und ihn mit Freude zu erfüllen."

V. 2. „Und die Kriegsknechte flochten eine Krone von Dornen und setzten sie auf sein Haupt, und ein Purpurkleid legten sie ihm an." Die Dornen sollten darauf hinweisen, daß die Herrschaft, deren Symbol die Krone ist, Christo theuer zu stehen gekommen. Das ist Wahrheit und deshalb ist die Dornenkrone in der Christenheit zu so bedeutendem Ansehen gelangt. So gewiß die Krone eine Königskrone ist, so gewiß soll auch das purpurne Gewand ein Königsgewand vorstellen und ein „Soldatenmantel" war hier nicht an der Stelle. Lucas gedenkt hier nicht des Gewandes, erzählt aber in C. 23, 11 von Herodes: καὶ ἐμπαίξας περιβαλὼν αὐτὸν ἐσθῆτα λαμπράν ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ. Da haben wir die Antwort auf die Frage, woher die Kriegsknechte das königliche Gewand (Herodes sagt nach Josephus d. b. Jud. 1, 23, 5 zu seinen Söhnen: δίδωμι ὑμῖν ἐσθῆτα βασιλικήν) erhielten. Es war bei dem Wiederbeginnen der gerichtlichen Verhandlung vor Pilatus bei Seite gelegt worden als der Würde dieser Verhandlung nicht entsprechend. Da Jesus den Kriegsknechten übergeben wurde, legten diese es ihm wieder an. Lucas redet von einem glänzenden Kleide, Matthäus



mit Purpur und Rosinfarbe"
Gewand als purpurn und
Purpurn ist die allgemeine
cielle. Schon Braun de v
nachgewiesen, daß im ganz
Hauptfarbe für solche Pracht
mit unter sich begreift. D
dem leidenden Jesus ein pu
geben sie ohne Wissen und
Christus ist der ἄρχων τῶν
βασιλεὺς βασιλέων, 19, 16,
hat er durch sein Leiden gel

V. 3. „Und sie kame
du König der Juden. Un
Lachmann nach dem Cod. A
ἤρχοντο πρὸς αὐτόν schien
seyn. Es besagt aber, da
traten um ihm die königli
Motiv, welches die Kriegs
weist die Anrede an Jesu
Spott geht nicht auf die
Königthum der Juden selb
daß sie kein anderes zu er

Kriegsknechte repräsentiren die über die jüdischen oberherrlichen Prätensionen spottende Heidenwelt. Es liegt hier aber eine merkwürdige Ironie des Schicksals vor. Das spottende χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων sollte sich bald in Ernst verwandeln. — „Und sie gaben ihm Schläge": nach Mt. 27, 29. 30 mit dem Rohre, welches sie ihm erst als sein königliches Scepter auf die rechte Hand gelegt hatten, das er aber verschmäht hatte anzunehmen, Lampe: neque tamen videtur Servator noster eousque petulantiae eorum respondisse, ut actu hanc arundinem in dextram reciperet. Poterat absque laesione decentiae suae indigna pati sed non agere. Quare cum arundinem hanc dextra retinere abnueret, eadem alapas Jesu infligunt. Diese Mißhandlungen Jesu setzen voraus, daß die Verurtheilung der Sache nach schon geschehen war, was nur dann der Fall ist, wenn die Geißelung die bereits nachgewiesene Bedeutung hatte. Nur ein Verurtheilter konnte dem Muthwillen der Kriegsknechte überlassen werden. Factisch war das Urtheil eben damit gesprochen, daß Pilatus Jesum der Geißelung übergab. Dem gewöhnlichen Rechtsgange nach hätte die wörtliche Verurtheilung schon der Geißelung vorangehen sollen. Es war dies nicht geschehen, weil Pilatus hoffte die Strafe noch mitten im Laufe aufzuhalten. Er wollte eine Zurücknahme des formell schon ausgesprochenen Todesurtheils vermeiden. Da seine Hoffnung nicht in Erfüllung ging, mußte er nun das formelle Todesurtheil später noch aussprechen.

V. 4. „Pilatus kam wieder heraus und spricht zu ihnen: Siehe ich führe ihn euch heraus, damit ihr erkennet, daß ich an ihm keine Schuld finde." Erst hier tritt bestimmt hervor, daß Pilatus zur Geißelung Jesum in das Prätorium führen ließ und daß dort, wo die Wache stationirt war, auch die Mißhandlungen in V. 2. 3 vorfielen. Daß Pilatus Jesum noch einmal wieder herausführte, war insofern ein Beweis, daß er ihn für schuldlos hielt, weil er sonst keinen Versuch mehr angestellt haben würde seine Ankläger günstig für ihn zu stimmen. Bei einem, der von der Obrigkeit als Missethäter erkannt war, folgte auf die Geißelung unmittelbar die Kreuzigung. Zu dem: ich finde

sich noch mehr." Die jetzige Furcht unterschied sich von der früheren nur durch ein mehr. Die Furcht muß also auch früher darauf gegangen seyn, Gottes Rache über sich herbeizuziehen. Pilatus hatte sich schon früher gefürchtet, da er meinte es nur mit einem gerechten unter Gottes besonderem Schutze stehenden Menschen zu thun zu haben; das Wort seiner Frau μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ war ihm tief zu Herzen gegangen. Jetzt aber wurde ihm durch die Angabe der Juden, Jesus habe sich selbst zum Sohne Gottes gemacht, ein neuer Gesichtspunct eröffnet, er sah sich in Gefahr ein θεομάχος im eigentlichen Sinne zu werden. Was Jesus nach Angabe der Juden von sich ausgesagt haben soll, darüber kann er sich nicht ohne Weiteres hinwegsetzen. „Er erinnerte sich — sagt Heumann — seiner Wunderwerke mit tieferem Nachdenken als zuvor: er erwog, daß er ein heiliger zu lügen und zu betrügen ganz unvermögender Mann sey." Der Eindruck der Person Jesu, die durch die tiefste Erniedrigung hindurch leuchtende Majestät, führt ihn unwillkürlich über die menschliche Sphäre hinaus. Er denkt nicht an einen Götterſohn, einen dei cujusdam filius. Die dem menschlichen Gemüthe unvertilgbar eingepflanzte Einheit Gottes ist dem Polytheismus nie ganz entschwunden und diese Einheit trat in der Zeit des Verfalls der heidnischen Culte mehr und mehr in den Vordergrund. Pilatus stand auch in dieser Beziehung, ebenso wie sein Hauptmann Mt. 27, 54. Mr. 15, 39, ohne Zweifel unter dem Einflusse des Volkes, unter dem er sich Jahre lang aufgehalten hatte. Sein Gewissen war schon früher schwer belastet. Er fürchtet, daß er durch die neue Verschuldung das Gericht unmittelbar über sich herbeiführen werde.

V. 9. „Und er ging wieder in das Prätorium und spricht zu Jesu: woher bist du? Jesus aber gab ihm keine Antwort." Pilatus geht in das Prätorium und führt Jesum mit dahin. Das Auditorium vor dem Prätorium ist ihm zu profan um die Sache vor ihm zu erörtern. Daß die Frage: „woher bist du?" nur den Sinn haben kann: gehörst du dem Himmel an oder der Erde, bist du Gott oder bloßer Mensch, wird jetzt allgemein anerkannt, vgl. 7, 28. 18, 36. 37. Was Jesus an der letzteren

Stelle von seinem Königthum gesagt hatte, es sey nicht von dieser Welt, nicht von dannen, das gilt auch von seiner Person. Er ist nicht wie die gewöhnlichen Menschen ἐκ τῶν κάτω, sondern ἐκ τῶν ἄνω, C. 8, 23. Dem πόθεν hier entspricht ἄνωθεν in V. 11. Absichtlich hält Pilatus die Frage allgemein. Directer zu fragen, davon hält ihn eine heilige Scheu ab. Er fühlt daß er in dem Gebiete, das er betritt wenig orientirt ist und mag keine Unschicklichkeit begehen. Warum antwortet Jesus dem Pilatus nicht? Der Grund muß derselbe seyn, der auch das Schweigen vor Hannas, vor dem hohen Rathe, vor Herodes veranlaßte, ebenso auch das Schweigen Jesu bei den Anklagen der Volksoberen vor Pilatus, dessen Matthäus V. 12. 13. und Markus V. 4. 5 gedenken. Annahmen wie die „Jesus schwieg hier, weil ein heidnischer Begriff von Gottessohnschaft in Frage stand" können, auch abgesehen davon daß sie auf unbegründeter Voraussetzung beruhen, schon deshalb nicht richtig seyn, weil sie das Schweigen Jesu hier aus dem Zusammenhange mit dem übrigen Schweigen herausreißen. Wie die Uebrigen vor denen Jesus schwieg, so war auch Pilatus keiner Antwort werth. Er hatte früher es abgelehnt, von Jesu in die Erkenntniß der Wahrheit eingeführt zu werden, weil er ihr die Leidenschaften nicht opfern wollte, von denen seine Seele erfüllt war, vgl. 18, 38. Sein ganzes Verhalten hatte gezeigt, daß er sein persönliches Interesse an die Spitze stellte und der Gerechtigkeit nur insofern Gehör gab, als sich dies mit seinem Interesse vertrug. Jesus durchschaute sein Herz und wußte, daß er unfähig war auch der erkannten Wahrheit practische Folge zu geben. Eine Pflicht des Bekenntnisses zu seiner Gottheit für die Oeffentlichkeit lag nicht vor. Er hatte sich schon vor dem hohen Rathe feierlich als Sohn Gottes bekannt. Das „gute Bekenntniß", welches Jesus vor der Römischen Obrigkeit im Angesichte der Welt abzulegen und bereits abgelegt hatte, betraf nicht seine Gottheit, sondern sein auf Grund derselben beruhendes weltbeherrschendes Königthum. So konnte und mußte also Jesus hier das prophetische Wort wahr machen von dem Lamme, das seinen Mund nicht aufthut, Jes. 53, 7. Er konnte dies um so mehr, da für den

tiefer Blickenden auch in seinem Schweigen eine Antwort auf die Frage des Pilatus lag, ob Mensch oder Gott. „Er zeigte — sagt Heumann — durch dies Stillschweigen die Hoheit seiner Person an und daß es bei ihm stehe, ob er antworten wolle oder nicht, indem er keinesweges Pilatus für seinen Richter erkenne." Machte er ferner auf die Gottheit keinen Anspruch, so war seine Pflicht die Beschuldigung der Juden, „daß er sich zum Sohne Gottes gemacht" mit Entschiedenheit zurück zu weisen. Das hieß dann Gott die Ehre geben. Sein Stillschweigen sagte: Ja ich bin von oben, aber du bist nicht werth, daß ich dich in das Geheimniß meines Wesens einführe. Denn dein Herz ist nicht richtig vor Gott. Das Schweigen war bedeutsamer als das Reden, das „von oben" lag darin und zugleich eine nachdrückliche Hinweisung auf des Pilatus Unlauterkeit, der zu der großen Classe derjenigen gehörte, von denen das Wort gilt: „Ein Weltmensch wird oft durch göttliche Thaten und göttliche Lehren gerührt, wie wir aus Apgsch. 24, 24 und 26, 28 an dem Könige Agrippa und dem Landpfleger Felix sehen. Aber wie der Herr Mt. 13, 22 spricht: die weltlichen Gedanken ersticken das Wort, daß es keine Frucht bringt." Wie sehr das Stillschweigen Jesu an seiner Stelle war, das ersehen wir aus der tiefen Wirkung die es hier wie bei Mt. V. 12. 13. auf Pilatus ausübt, und auch schon deshalb ausüben muß, weil angemaßte Würde wortreich ist, nur wahre Hoheit es ertragen kann, daß sie in Zweifel gezogen und verkannt wird.

V. 10. „Spricht Pilatus zu ihm: Redest du mir nicht? Weißt du nicht, daß ich Macht habe dich zu kreuzigen und Macht habe dich los zu geben?" Pilatus redet gewiß nicht in dem empfindlichen und gereizten Tone beleidigter Hoheit, wie Lampe bemerkt: objurgans increpatio timori praecedenti plane contraria — das widerspricht der ganzen Stellung, die er gegen Jesum einnimmt und dazu ist der Eindruck, den er von der Hoheit Jesu empfängt ein zu tiefer — sondern er verlangt halb bittend von Jesu Aufschluß über die wunderbare Thatsache, daß er ihn keiner Antwort würdigt, in dessen Hand doch sein Leben steht. λαλῆσαι steht dem ἀπολῦσαι voran, weil das Zünglein in der

Wage sich schon entschieden nach dieser Seite neigte. Schon war die Geißelung geschehen, welche die Einleitung zu der Kreuzigung bildete, und schon war der Versuch des Pilatus die Oberen der Juden zu beschwichtigen fehl geschlagen. Die Umstellung beider Wörter in mehreren Hdschr. ist wohl nur aus der Betrachtung hervorgegangen, daß das Recht der Obrigkeit an sich jus vitae et necis ist. Daß der Nachdruck auf σταυρ. liegt, zeigt auch das Folgende: du hättest keine Macht wider mich.

V. 11. „Antwortete Jesus: du hättest keine Macht wider mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre. Deshalb hat der mich dir überantwortete größere Sünde." Auf die Frage hatte Jesus geschwiegen. Gegen die ausdrückliche Verkennung seiner Würde muß er Verwahrung einlegen. Pilatus — das besagen die Worte: „Du hättest — gegeben wäre", ihm scheinbar überlegen, ist in Wahrheit nur Werkzeug in einer höheren Hand, welche über dem Geschicke Jesu waltet, ihr, nicht ihm ist Jesus unterworfen. „Darf sich rühmen die Axt wider den der hauet damit oder sich erheben die Säge wider den, der sie schwingt" Jes. 10, 15. Der eingebildete Herr wurde auf diese Weise zum Knechte erniedrigt, nicht blos des Vaters, sondern auch des Sohnes, zwischen denen die vollkommenste Uebereinstimmung besteht. Auf diesen Zusammenhang des Vaters und des Sohnes deutet die Beziehung hin, in der das ἄνωθεν hier auf das frühere πόθεν des Pilatus steht, Grotius: inde scilic. unde ortus sum, tacite enim hoc indicat, Stier: „In diesem himmlischen ἄνωθεν liegt zugleich die nachgebrachte Antwort für das zuerst unbeantwortete πόθεν seines Ursprunges." Es ist hier nicht die Rede von der Vollmacht des obrigkeitlichen Amtes, so daß der Ausspruch Christi unter das vierte Gebot zu subsumiren wäre, wie Stier hier einen Stützpunct erblickt für die „unerschütterliche Theorie vom göttlichen Rechte der vorhandnen Obrigkeit", es ist vielmehr, wie die Beziehung auf das Wort des Pilatus zeigt, die Rede von der materiellen Macht, die Pilatus als der Repräsentant des Weltreiches über Jesum hat, den Niemand wie es scheint seiner Hand entreißen kann. — An den Hauptgedanken knüpft Jesus einen Nebengedanken an. „Deshalb":

nämlich weil du nur durch besondere göttliche Fügung Gewalt über mich erhalten hast. Die Thatsache, daß Pilatus nur geliehene Gewalt über Jesum besitzt, so wie sie auf der einen Seite die Schlüsse zurückweist, die Pilatus aus seiner Macht zu Gunsten seiner Superiorität zog, so dient sie auch auf der andern Seite zu seiner Entschuldigung. Er hat nicht wie die Juden die Sache aufgesucht, er ist durch göttliches Verhängniß zu ihr gekommen er weiß selbst nicht wie, er wäre ihrer von Herzen gern ledig gewesen. — Alle Feinde Jesu, Herodes und die Juden nicht minder wie Pilatus und die Heiden, thun wider Jesum „was Gottes Hand und Rath vorbestimmt hat" Apgsch. 4, 27. Auch was der Verräther Judas gegen Christum verübt, beruht auf einem Verhängniß ὡρισμένον, entsprechend dem ὡρισμένον ἄνωθεν hier, Lc. 22, 22. Aber wenn jemand wider Willen in eine Sache hineingeräth, so steht die göttliche Causalität im Vordergrunde, wenn jemand sie aufsucht die menschliche. Lehrreich ist in dieser Beziehung 2 Mos. 21, 12. 13: „Wer einen Mann schlägt daß er stirbt, der soll getödtet werden. Hat er ihm aber nicht nachgestellt, sondern Gott hat ihn lassen ungefähr in seine Hand fallen, so will ich dir einen Ort bestimmen, da er fliehen soll." Der Mord steht nicht minder wie der Todschlag unter Gottes Verhängniß, aber niemand wird es einfallen einen unbußfertigen Mörder tröstend auf diese göttliche Causalität hinzuweisen. Erst nachdem seine Brüder zur bußfertigen Erkenntniß ihres Vergehens gelangt sind, hebt Joseph gegen sie in 1 Mos. 50, 20 tröstend und beschwichtigend die göttliche Causalität hervor. Sobald die Juden Buße thun, tritt auch für sie diese göttliche Causalität in den Vordergrund. Bis dahin bleibt das Auge auf ihrer Schuld ruhen. — Jesus spricht den Pilatus nicht etwa von Schuld frei. Der Gegensatz ist nur ein relativer. Die Abwägung der Schuld nach ihren verschiedenen Graden, die Hinweisung darauf, daß Israels Schuld schwerer ist als die der Heiden findet sich auch in den Reden Jesu in den ersten Evangelien, Mt. 10, 15. Lc. 12, 48. Indem Jesus das Maaß der Verschuldung des Pilatus feststellt, gibt er sich als den Richter seines Richters zu erkennen und deutet hin auf die Stellung

die er einſt beim Weltgerichte einnehmen wird. — ὁ παραδιδούς μέ σοι iſt nach der Vergleichung mit Pilatus, welche erwarten läßt daß hier Perſon gegen Perſon ſtehe, und nach C. 18, 28 Kaiphas, aber dieſer nicht als Individuum, ſondern als Repräſentant des jüdiſchen Volkes, welches Pilatus ſelbſt in Mt. 27, 24 ſich gegenüberſtellt und welches dort in V. 25 ausruft (πᾶς ὁ λαός): τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. Kaiphas iſt hienach alſo gleichſam eine ideale Perſon, der Repräſentant des damaligen jüdiſchen Volksgeiſtes, im Einklange mit der repräſentirenden Stellung, welche der Hoheprieſter ſchon im A. T. einnimmt. Nach 3 Moſ. 4, 3 wurden die Sünden des Hohenprieſters dem Volke zugerechnet: „wenn der geſalbte Prieſter ſündigt zur Verſchuldung des Volkes.“ In Sach. 3, 1 tritt der Hoheprieſter vor den Herrn belaſtet mit den Sünden des ganzen Volkes. Abenesra zu 3 Moſ. 4, 3 ſagt: ecce pontifex maximus aequiparatur universo Israeli.

V. 12. „Von da an ſuchte Pilatus ihn freizugeben. Die Juden aber ſchrien und ſprachen: wenn du dieſen freigibſt, biſt du nicht Freund des Kaiſers. Jeder der ſich zum Könige macht widerſpricht dem Kaiſer.“ ἐκ τούτου wie in C. 6, 66 von da an. Vor ἐζήτει könnte wie in V. 8 μᾶλλον ſtehen. Die Weglaſſung beruht auf der Anſchauung, daß gegen das jetzige Streben des Pilatus das frühere nicht in Betracht kam. Das konnte Johannes nur dann wiſſen, wenn Pilatus den jetzigen Ernſt ſeines Strebens, aus dem Prätorium zu den Juden heraustretend, in recht eclatanter Weiſe kund gegeben hatte. Wie, das wird nicht geſagt. — Die Juden erkannten, daß mit Pilatus eine Veränderung vorgegangen war, daß ſie mit ihren bisherigen Mitteln nicht ferner etwas ausrichten konnten. Sie griffen alſo nun zu ihrer gefährlichſten Waffe. Sie ſtellten dem Pilatus gradezu die Alternative Jeſum preis zu geben oder ſich ſelbſt. Sie drohten ihm nicht undeutlich mit einer Anklage beim Kaiſer. — „Freund des Kaiſers“, das war damals der höchſte Ehrentitel, mit dem die hohen Römiſchen Beamten nach wohlgeführter Verwaltung geſchmückt wurden, vgl. Wetſtein z. d. St.; nicht Freund des Kaiſers zu ſeyn, ſeinen Intereſſen nicht alles Andere

aufzuopfern, das war die ſchwerſte Beſchuldigung und bei dem argwöhniſchen Tiberius fand ſolche Beſchuldigung geneigtes Gehör. (Tacitus ann. 3, 38: majestatis crimen omnium accusationum complementum erat. Sueton vita Tib. C. 58: qui atrocissime exercebat leges majestatis.) — ἀντιλέγει: Jeſus hatte ſich für einen König erklärt und eben damit nach der Behauptung der Juden Widerſpruch erhoben gegen die Herrſchaft des Kaiſers. Die Sache bewegte ſich zunächſt auf dem Gebiete der Rede, und ἀντιλέγειν behauptet alſo ſeine gewöhnliche Bedeutung. Die Juden reden wirklich im Sinne des Römiſchen Kaiſerthums. Es kommt hier nicht blos die Unfähigkeit des Kaiſers in Betracht das Königthum Chriſti in ſeiner wahren Bedeutung zu faſſen. Mit den Prätenſionen, welche das Kaiſerthum erhob, ſtand das Königthum Chriſti in wirklichem Widerſpruch. Das zeigt der Kampf auf Leben und Tod, welcher ſpäter zwiſchen dem Kaiſerthum und der Kirche Chriſti entſtand, zeigt die Schilderung dieſes Kampfes in C. 13 der Apoc. — Jeſus ſollte verurtheilt werden, aber erſt nachdem ſeine Unſchuld ſich klar zu Tage gelegt hatte und von dem Richter auf das entſchiedenſte und wiederholteſte anerkannt war. Dieſen doppelten Zweck zu erreichen, dazu konnte kein paſſenderes Werkzeug ausgewählt werden als Pilatus, frei von der Bosheit der Juden, ſich den Eindrücken der Wahrheit hingebend und mit einem gewiſſen Eifer erfüllt ſie ins Licht zu ſtellen, aber doch zu ſchwach, ſie um den Preis ſeiner Exiſtenz geltend zu machen.

V. 13. „Pilatus nun, da er dieſe Worte hörte, führte Jeſum heraus und ſetzte ſich auf den Richtſtuhl an einen Ort genannt Steinpflaſter, auf Hebräiſch aber Gabbatha.“ τῶν λόγων τούτων iſt die bezeugteſte Lesart, jedes Wort war für Pilatus ein Pfeil, τοῦτον τὸν λόγον ſcheint aus V. 8 gefloſſen. — Pilatus war nach V. 9 mit Jeſu in das Prätorium gegangen, um ſich dort in Ruhe mit ihm beſprechen zu können. V. 12 erfordert die Annahme, daß er dann zu den Juden herausgetreten war, und ihnen ſeine entſchiedne Abſicht kund gethan hatte Jeſum loszulaſſen. Nachdem ſein Gewiſſen von den Juden den tödtlichen Schlag erhalten hatte, ging er in das Prätorium zu

rück und holte Jesus heraus. Das Urtheil mußte in Anwesenheit des Angeklagten unter freiem Himmel ausgesprochen werden. — Daß der Richtstuhl der Römischen Landpfleger unter freiem Himmel stand, zeigt im Einklange mit unserer St. Josephus d. b. Jud. 2, 9 §. 3: ὁ Πιλᾶτος καθίσας ἐπὶ βήματος ἐν τῷ μεγάλῳ σταδίῳ καὶ προσκαλεσάμενος τὸ πλῆθος κ. τ. λ. Dort ist von Cäsarea die Rede, von dem βῆμα in Jerusalem in §. 4. Da heißt es von dem Volke περιστάντες τὸ βῆμα κατεβόων. Von besonderer Bedeutung aber ist 2, 14, 8. Diese St. zeigt, daß, wenn der Procurator nach Jerusalem kam, der Gerichtsstuhl vor seiner Wohnung, der alten Königsburg des Herodes, identisch mit dem Prätorium hier, aufgestellt wurde. Wir haben dort ganz dieselbe Scene wie hier. τοῦ vor βήματος hat Lachmann gestrichen. Im N. T. steht βῆμα sonst immer mit dem Art. Bei Josephus aber kommt es in zwei der eben angeführten Stellen ohne Artikel vor. Von einem Gerichtsstuhl konnte geredet werden, weil, wenn der Procurator von Jerusalem wegzog, auch das βῆμα weggenommen wurde, das βῆμα also nicht einen so festen Character trug wie die Gerichtsstätte. Daß Pilatus auch schon bei den früheren Verhandlungen mit dem Volke abwechselnd sich auf den Richtstuhl gesetzt hatte, zeigt Mt. 27, 19. — Da Johannes zu dem weltgeschichtlichen Momente, dem eigentlichen Urtheilsspruch des Pilatus kommt, ist ihm Alles wichtig, er bezeichnet die Oertlichkeit mit den beiden Namen, dem Griechischen und dem Hebräischen oder Aramäischen, und gibt Tag und Stunde an. — Der Griechische und der Aramäische Name bezeichnen denselben Ort nach verschiednen Beziehungen, doch so daß diese Beziehungen auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen. Der Griechische Name weist hin auf das Mosaikpflaster, welches durch seine Zierlichkeit auf die Würde des Gerichtes hinwies, vgl. Apoc. 4, 6, der Aramäische Name bezeichnet die Höhe des Ortes, welche darauf hinwies, daß dem Richterspruche unbedingte Unterwerfung gebührte. λιθόστρωτον (das Wort auch bei Josephus vom Jüd. Kr. B. 6 C. 1 §. 8, C. 3 §. 2) heißt eigentlich Steinpflaster überhaupt und steht dann speciell von dem Mosaikpflaster. Gabbatha heißt eigentlich

Hügel. Die Stadt, welche im Hebräiſchen Gibea heißt, kommt in einer ganzen Reihe von Stellen des Joſephus unter dem Namen Gabatha vor. So Archäol. 5, 1, 29: καὶ μνημεῖον αὐτῷ καὶ τάφος ἐν Γαβαθᾷ πόλει τυγχάνει. In 6, 4, 2 heißt es von Samuel: ἔπειτ' ἐκεῖθεν ἐλθὼν εἰς Γαβαθά, vgl. 8, 12, 4. 5. 13, 1, 4. Gibea in Benjamin nennt Joſephus d. b. Jud. 5, 2, 1 γαβαθσαούλην indem er die Erklärung hinzufügt: σημαίνει δὲ τοῦτο λόφον Σαούλου. Die einzige Differenz, daß Gabatha bei Joſephus mit einem β geſchrieben wird, iſt von geringer Bedeutung. Denn auch abgeſehen davon, daß die Lesart Γαβαθᾶ hier nicht ohne Bezeugung iſt, die Verdoppelung kann hier eingeführt ſeyn, weil das Wort ohne ſie etwas ſchwerfälliges hatte. Gibt es doch auch im Hebräiſchen ein rein euphoniſches Dageſch forte. Aus gleichem Grunde findet ſich in Mt. 6, 24 in einer Reihe von Hdſchr. μαμμωνας ſt. μαμωνας. Das Umgekehrte findet ſtatt bei dem Stadtnamen עַזָּה welchen die LXX durch Γάζα wiedergeben. Es finden ſich auch ſonſt Oertlichkeiten in Jeruſalem, welche den Namen des Hügels führten, ſo der Hügel des Ausſätzigen Jer. 31, 39. Der Einwand von Ilgen, der Name Hügel ſey zu allgemein, gilt grade ſo auch gegen λιθόστρωτον. Die nähere Beſtimmung gibt das vorhergehende ἐπὶ τοῦ βήματος. Die Namen galten ſo wie ſie hier ſtehen nur wenn man ſich in der Umgebung der βῆμα befand. Wenn man anderswo von dieſen Oertlichkeiten redete, ſo mußte die Beziehung auf das βῆμα, der Zuſammenhang mit demſelben ausgedrückt werden. Nach der Analogie des λιθόστρωτον müſſen wir von vorn herein in Gabbatha eine allgemeine Bezeichnung erwarten. Der Hügel war übrigens wahrſcheinlich ein künſtlicher.

V. 14. „Es war aber Rüſttag des Paſſa, gegen die ſechſte Stunde. Und er ſpricht zu den Juden: ſiehe da euer König." Auf die genaue Beſtimmung des Ortes folgt die der Zeit. Zuerſt die des Wochentages: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα. Dieſe Worte werden verſchieden aufgefaßt. Nach den einen ſollen ſie beſagen: es war Zurüſtung des Paſſa, Rüſttag zum Paſſa, an welchem das Paſſa zugerüſtet wurde, nach den Andern dagegen: Rüſttag zum Sabbat im Paſſafeſte. Die letztere Erklärung iſt

die richtige. Rüſttag auf das Paſſa kann παρασκευὴ τοῦ πάσχα gar nicht bedeuten. τὸ πάσχα bedeutet theils das Paſſalamm, theils das ganze Paſſafeſt. Hier müßte es den erſten Tag des Paſſafeſtes bedeuten. In dieſer Bedeutung kommt es nie vor.

Ferner, παρασκευή kommt nie vor von dem Tage der einem Feſte, immer nur von dem Tage, der einem Sabbat vorangeht. Bleek in den Beitr. S. 116 f. hat nicht den geringſten Beweis dafür beibringen können, daß παρασκευή und das correſpondirende Aramäiſche ערובתא je von dem Vortage der Feſte vorkommt. Das iſts worauf es ankommt. Wer hier ſcheitert hat die Sache verloren. Im N. T. iſt παρασκευή überall Nomen propr. eines Wochentages, des Freitages. Wie könnte, wenn παρασκευή auch von den Rüſttagen zu den Feſten gebraucht würde, immer ſo ohne Weiteres der Rüſttag auf den Sabbat als der Rüſttag oder Rüſttag, ἡ παρ. und παρ. bezeichnet werden, ohne daß je des Sabbat hinzugefügt würde, ein Zuſatz, der um ſo nothwendiger war, da alle Stellen, wo des Rüſttages gedacht wird, ſich auf die Feſtzeit beziehen, eine Zweideutigkeit alſo unvermeidlich war. Die St. ſind Mt. 27, 62. Mr. 15, 42. Lc. 23, 54. Joh. 19, 31. Matthäus ſagt: „am folgenden Tage, welcher nach dem Rüſttage iſt.“ Er meint damit den Sabbat. Eine ſeltſame Zeitbeſtimmung, wenn es nicht ganz feſtſtand, daß Rüſttag ohne Weiteres = Freitag. Marcus erklärt gradezu Rüſttag durch Vortag des Sabbat: „da Rüſttag war, d. h. Vorſabbat.“ Er erläutert für ſeine Griechiſchen Leſer den Ausdruck, welcher im Jüdiſchen Sprachgebrauche enger begränzt war als er lautete. Bei Lucas erſcheint παρασκευή als Name eines Wochentages. Aber auch außerhalb des N. T. findet ſich derſelbe Sprachgebrauch. Bei Joſephus Archäol. 16, 6, 2 wird in einem Edicte des Auguſtus geſagt, die Juden ſollen von Leiſtung der Bürgſchaften frei ſeyn am Sabbat καὶ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης. Auch da ſteht παρασκευή von dem Freitage, wenn gleich Joſephus oder das Edict den Tag in Rückſicht auf die heidniſchen Leſer als den Rüſttag vor dem Sabbat bezeichnet, weil das bloße παρασκευή für ſie unverſtändlich ge-

weſen wäre. Ebenſo iſt auch in dem Sprachgebrauche der Kirchenväter παρασκευή der Freitag, vgl. Clemens Alex. Stromata 7 p. 744, Dionyſius Alex. bei Routh, reliquiae s. 2 p. 385, a. St. bei Suicer, und dieſer Sprachgebrauch wird von ihnen ausdrücklich auf die Juden zurückgeführt, Syneſius in der ep. 4 ſagt: „es war der Tag, welchen die Juden παρασκευή nennen.“ So iſt alſo der Sprachgebrauch unbedingt auf unſerer Seite. Die gegneriſche Anſicht ſteht in dieſer Beziehung völlig verlaſſen da. Bleek hat den Punct, worauf Alles ankommt geſchickt verdeckt, aber er muß doch geſtehen: „der Ausdruck findet ſich in dieſer Form ſonſt nicht.“ Das Argument kann nicht im mindeſten durch die Nachweiſung entkräftet werden, daß auch der erſte Tag des Paſſafeſtes als dem Sabbate gleichſtehend ſeiner Zurüſtung bedurfte. Das würde nur dann gelten, wenn παρασκευή appellat. Character trüge, wenn es nicht im Sprachgebrauche gradezu Nomen propr. des vorletzten Wochentages wäre. Die Gegner berufen ſich darauf, in den Jüdiſchen Schriften komme ערב häufig von den Vorabenden der Feſte und namentlich des Sabbat vor. Aber es fehlt an allem Beweiſe, daß ערב, Abend, dem παρασκευή, Rüſttag, entſpricht. Eben weil Ereb von den Feſtabenden ſteht, der Rüſttag aber immer den Vortag des Sabbat bezeichnet, können die beiden Wörter, die auch in der Bedeutung nicht zuſammentreffen, nichts mit einander zu thun haben. Der dem παρασκευή entſprechende Jüdiſche Ausdruck iſt עֶרוּבְתָא, was gar keine andere Bedeutung hat als die: Vortag und Vorabend des Sabbat und gradezu Name des Wochentages iſt, Buxtorf lex. c. 1160. Durch dies ſelbe Wort gibt der Syriſche Ueberſetzer das Griech. παρασκευή wieder. Es bezeichnet im Syriſchen ſo entſchieden und ausſchließlich den Freitag, daß die Syrer den Karfreitag den Rüſttag des Leidens Chriſti nennen, vgl. Caſtelli lex. ed. Michaelis p. 673.

Man behauptet, Johannes, wenn er den erſten Feſttag als den Sterbetag vor Augen gehabt hätte, würde dieſen nicht ſo unbeſtimmt als den Freitag im Paſſa bezeichnet haben, welcher ja auch jeder der anderen ſieben Feſttage hätte ſeyn können, zumal hier, wo er ſo genau verfahre, daß er auch die Stunde an-

gebe. Aber welcher Tag des Feſtes, das war ſchon im vorherhenden beſtimmt, im Anſchluß an die drei erſten Evangelien, welche in Bezug auf dieſen Punct keinen Zweifel übrig laſſen, vgl. zu 18, 28. 39. Hier liegt der Hauptaccent auf der Beſtimmung des Wochentages, welche noch nicht gegeben war.

Man hat ferner behauptet, es bleibe immer hart und ſehe einem Nothbehelf zu ſehr ähnlich, wenn man den Rüſttag des Paſſa von dem Rüſttag auf den Sabbat im Paſſa verſtehe. Allein dieſe Behauptung beruht nur auf der ſchon als nichtig nachgewieſenen Vorausſetzung, daß παρασκευή Rüſttag im Allgemeinen bezeichnete. Sobald feſtſteht, daß παρασκευή ohne Weiteres Vortag des Sabbat, Freitag heißt, fällt jede Zweideutigkeit weg. Es treten dann die von Reland in den antiq. sacrae beigebrachten Parallelſt. in volle Kraft. Pſeudo-Ignatius in dem Briefe an die Philipper C. 13 redet von dem Sabbat des Paſſa, d. h. von dem Sabbat, der in die Oſterzeit fällt, welche in der chriſtlichen Kirche mit der Woche ihren Anfang nahm, die dem Sontage der Auferſtehung voranging. Socrates in der hist. eccl. 5, 22 redet von dem Sabbat des Feſtes, τὸ σάββατον τῆς ἑορτῆς.

Noch macht man geltend, es ſey nicht denkbar, daß der erſte Tag des Feſtes als Rüſttag bezeichnet werde. Wäre nun der erſte Feſttag ſchlechthin als Rüſttag bezeichnet, ſo würde dies allerdings etwas Befremdendes haben; denn ſeine Qualität als erſter Feſttag überwog unendlich die als Rüſttag. Aber man beachte, daß dasjenige, was dem Tage als erſtem Feſttage eigenthümlich, ſchon vorüber war. Für den Reſt des Tages überwog die Qualität als Rüſttag, oder wenigſtens konnte füglich dieſe Qualität ins Auge gefaßt werden, was um ſo näher lag, da die Abſicht des Evangeliſten dahin ging den Wochentag anzugeben, der Tag aber in dieſer Eigenſchaft παρασκευή hieß. Auch ſoll ſchon hier, obgleich der Hauptzweck der Angabe ein chronologiſcher iſt, die Grundlage zu der folgenden Erzählung gegeben werden, wie die Juden, damit die Leiber nicht während des Sabbates am Kreuze blieben, zu Pilatus kamen, und ihn

baten, daß ihre Beine zerbrochen und sie abgenommen werden möchten.

Endlich hat man sich noch auf die Jüdische Vorschrift berufen, wonach der erste Passatag nie auf den zweiten, vierten und sechsten Wochentag fallen durfte, auf den letzten, den Freitag nicht, weil sonst der erste Feiertag ein Rüsttag auf den Sabbat gewesen wäre. Dies Argument hat Ideler in Gang gebracht, Handb. der Chronol. 1 S. 521 und Lehrb. S. 216. 32. 40. Aber es ist längst festgestellt, daß jene jüdische Bestimmung zu Christi Zeit und noch Jahrhunderte später nicht vorhanden gewesen ist. Nachdem schon Baronius es behauptet, hat Bochart es gründlich erwiesen, Hieroz. 1, 562 ed. Rosenm. 638, und an ihn hat sich Bynäus angeschlossen S. 47 f. Im Talmud wird mehrfach des Falles gedacht, wo ein Fest auf den Rüsttag des Sabbat fällt und Abenesra sagt: „sowohl in der Mischna als im Talmud ist zu sehen, daß das Passa bisweilen kommt auf den zweiten, vierten und sechsten Tag." Auch aus Epiphanius läßt sich die Neuheit jener Bestimmung erweisen.

Auf die Bestimmung des Wochentages folgt die der Stunde, ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη, oder nach Lachmann ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. Marcus sagt 15, 25: ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. Johannes widerspricht dieser Angabe nicht, sondern er ergänzt sie. Seine Angabe darf nicht isolirt, sie soll nach seiner Absicht mit der seines Vorgängers combinirt werden. Johannes hat stets die Berichte seiner drei Vorgänger in allen ihren Details vor Augen, und nie berichtigt, überall ergänzt er sie. Die beiden Angaben mit einander combinirt ergeben das Resultat, daß der Urtheilsspruch des Pilatus und die Abführung zur Kreuzigung in die Mitte fällt zwischen der dritten und sechsten Stunde, also etwa auf 10½ Uhr. Das ὡσεί oder ὡς bei Johannes weist ausdrücklich darauf hin, daß nicht präcis die sechste Stunde gemeint ist, sondern daß die sechste Stunde nur als Tageszeit in Betracht kommt. Die Annahme eines Widerspruches beruht nur darauf, daß man bei beiden Evangelisten an die Stelle der Stunde als Tageszeit die gewöhnliche Stunde setzte. Die Annahme, daß man bei den Juden den Tag in vier Zeiträume abtheilte

jeden von drei Stunden, beruht nicht blos auf den Aussagen des Talmud und des Maimonides, so daß man behaupten könnte, diese Eintheilung des Tages sey späteren Ursprunges. Daß sie schon in der Zeit Christi stattfand, wird zuerst durch die Analogie der Eintheilung der Nacht in vier Zeiträume jeder von drei Stunden wahrscheinlich gemacht, vgl. Mr. 13, 35. Lc. 12, 38. Noch bestimmter führt auf sie Mt. 20, 3. 4. Der Grund, weshalb hier von Tagesanbruch gleich zu der dritten Stunde übergegangen wird, von dieser zur sechsten, von der sechsten zur neunten, kann nur darin liegen, daß der Tag in Zeiträume von je drei Stunden abgetheilt wurde. Auf dasselbe Resultat führt uns, daß in der ganzen Geschichte der Kreuzigung in den Evangelien nur die dritte, sechste und neunte Stunde vorkommen und daß überhaupt im N. T. dieser Stunden weit öfter gedacht wird, wie der dazwischen liegenden. Die vierte und die fünfte Stunde z. B. kommen im ganzen N. T. nie vor, die zehnte nur einmal in Joh. 1, 40, wo das höchste persönliche Interesse des Evangelisten stattfand, die Stunde auf das Genaueste zu bezeichnen. Endlich nur von dieser Annahme aus erklärt es sich, daß grade bei den Stunden, welche die Tagesquadranten bezeichnen, das ὡσεί oder περί so oft gesetzt wird, vgl. Mt. 27, 46. Lc. 23, 44. Joh. 4, 6. Apgsch. 10, 3. 9. Die mittlere Zeit zwischen der dritten und sechsten Stunde ist auch nach der Natur der Sache die geeignetste. Bleibt man bei der dritten Stunde stehen, so wird der Raum für die Verhandlungen bei Pilatus zu sehr beengt, so kommt man in Conflict mit der Angabe nicht blos des Mt. 27, 45, sondern auch des Marcus selbst 15, 33, daß mit der sechsten Stunde die Finsterniß den Anfang nahm. Da die Finsterniß mit dem Seyn Jesu am Kreuze Hand in Hand geht, da sie die thatsächliche Antwort ist auf die Kreuzigung und den sich daran knüpfenden Spott der Juden, so dürfen wir nicht erwarten, daß Jesus bei dem Beginne der Finsterniß schon drei ganze Stunden am Kreuze hing. Auf der andern Seite, schreitet man bis zur sechsten Stunde fort, so wird der Raum für die Kreuzigung zu sehr beengt.

Pilatus spricht zu den Juden: „siehe da euer König.“ Auch

hier ist jeder Gedanke an Spott fern zu halten, der den Absichten des Pilatus so schlecht gedient hätte, auch gar wenig zu der Stimmung des armen Mannes paßt, der hin und her gezogen auf der einen Seite von seinem Gewissen, auf der andern Seite von seinem Interesse, gewiß zu „Scherzen mit dem Judenkönig" gar wenig aufgelegt war. Jesus war jedenfalls ein Repräsentant der Messianischen Hoffnung der Juden, nach der Ahndung des Pilatus noch mehr, und er konnte ihnen, eben im Begriff das Urtheil auszusprechen, kein kräftigeres Motiv vorhalten um sie noch zur Besinnung zu bringen als eben das: „siehe da euer König."

V. 15. „Sie aber schrien: tilge aus, tilge aus, kreuzige ihn. Spricht Pilatus zu ihnen: soll ich euren König kreuzigen? Antworteten die Hohenpriester: wir haben keinen König als nur den Kaiser." Das doppelte ἆρον hier weist eben so wie das αἶρε Lc. 23, 18. Apgsch. 21, 36 hin auf das Deuteronomium: Gesenius: formula solennis Deut., ubicunque jubetur supplicium, haec est בערת הרע מקרבך, vgl. 13, 6, wo es von den falschen Propheten vorkommt, 17, 7, LXX: καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, 19, 19. Das ἆρον ist der gesetzliche Ausdruck für ihr Verlangen, der als solcher die Motivirung in sich schließt, σταύρωσον bezeichnet die Form, in der nach den damaligen Umständen der angeblichen Anforderung des Gesetzes genügt werden soll. — „Wir haben keinen König als den Kaiser": sie entsagen der Hoffnung um nur den verhaßten Träger derselben los zu werden, vgl. Apgsch. 17, 7. Ihr Wort hatte aber eine tiefere Bedeutung als sie selbst ahndeten, und deshalb wird es hier mitgetheilt. Indem sie Christum ihren wahrhaftigen König verschmähten und ihn dem Tode überantworteten, hörten sie in der That auf Gottes Volk und Reich zu seyn, und fielen ausschließlich der Weltmacht anheim, durch die Gott seine Rache an ihnen vollstreckte, vgl. Lc. 19, 27. Lampe: Caesarem sibi elegerunt regem: a Caesare deleti sunt idque in ipso Paschatis festo.

V. 16. „Da nun übergab er ihn ihnen, daß er gekreuzigt würde." παρέδωκεν kann natürlich nicht von materieller Ueberlieferung verstanden werden. Es ist s. v. a. χαρίζεσθαι αὐ-

ἀπώλειαν, Apgſch. 25, 16 vgl. V. 11. Die Vergleichung dieſer St. zeigt, daß in dem Ausdrucke eine Anklage gegen Pilatus liegt. Handelte er ſchon nach Römiſchem Maaßſtabe unrecht, ſo noch viel mehr nach dem Geſetze Gottes, welches den Richtern gebietet: „ihr ſollt euch nicht ſcheuen vor Jemanden, denn das Gericht iſt Gottes", 5 Moſ. 1, 17. παρέδωκε hier iſt verſchieden von dem παρέδωκε in Mt. 27, 26. Hier bezeichnet es die letzte und definitive Uebergabe, wie ſie durch die feierliche Verurtheilung erfolgte, dort iſt die Rede von der factiſchen Uebergabe, wie ſie durch die Geißelung ausgedrückt wurde. Den Verſuch des Pilatus, das durch die Geißelung der Sache nach ausgeſprochene Urtheil wieder rückgängig zu machen, hat Matthäus übergangen, und ebenſo auch den formellen Urtheilsſpruch.

Trotz des ſcheinbaren Unterliegens Jeſu vor Pilatus haben die Verhandlungen vor ihm doch das Reſultat geliefert, welches für den göttlichen Heilsplan erforderlich war. Jeſus ſollte ſterben für die Sünden der Welt, aber ſeine Unſchuld und Gerechtigkeit ſollte von dem Richter ſelbſt bezeugt werden, der ihn zum Tode verurtheilte. Das dreifache: „ich finde keine Schuld an ihm" des Pilatus, die Erklärung, daß er unſchuldig ſeyn will an dem Blute dieſes Gerechten, das Aufbieten aller Mittel ſich der Verurtheilung zu entziehen, bis zu dem Momente hin, da er die Verurtheilung ausſpricht, die Botſchaft der Frau — Alles dies ſchneidet den nachtheiligen Schlüſſen, die aus der Verurtheilung Jeſu gezogen werden konnten die Wurzel ab.

Wir werfen jetzt noch einen Blick auf das Ganze der Verhandlungen vor Pilatus zurück. Sie bieten keine erhebliche Schwierigkeit dar, noch viel weniger einen Widerſpruch. Matthäus und Marcus ſind am kürzeſten, Lucas und Johannes theilen jeder eigenthümliche Nachrichten ausführlich mit. Aber an dem allen Evangeliſten Gemeinſamen haben wir einen ſicheren Wegweiſer, wo wir das jedem Eigenthümliche einzureihen haben, ſo daß die Anordnung nirgends willkürlich oder zweifelhaft iſt.

Den Anfang bildet Joh. 18, 29—32. Dann folgt Luc. 23, 2. Die Juden, abgewieſen mit ihrem Verlangen, daß Pi-

latus ohne Weiteres das von ihnen ausgeſprochene Todesurtheil beſtätigen ſolle, erheben die Anklage gegen Jeſum, er rege das Volk auf und verhindere es dem Kaiſer Abgaben zu geben, indem er ſage er ſey Chriſtus der König. Dieſe Anklage bildet den Ausgangspunct für die allen Evangeliſten gemeinſame Frage des Pilatus: „biſt du der König der Juden.“ Aus Johannes erſehen wir, daß Pilatus dieſe Frage an Chriſtum that, nachdem er ihn mit ſich in das Prätorium genommen. Von der Antwort Chriſti theilen uns die drei erſten Evangeliſten nur den Kern mit, das σὺ λέγεις. Johannes berichtet vorher noch die Aufklärungen, welche Chriſtus dem Pilatus über die Natur ſeines Reiches vor dieſer entſcheidenden Antwort gab. Nun begibt ſich Pilatus, von der Unſchuld Jeſu überzeugt, mit ihm wieder heraus und ſpricht zum erſten Male das ſpäter noch zweimal wiederholte: „ich finde keine Schuld an ihm“, Joh. 18, 38. Lc. 23, 4. Die Volksobern laſſen ſich durch dieſe Erklärung nicht zur Ruhe bringen, ſie erheben mit verdoppeltem Eifer ihre Anſchuldigungen, Lc. V. 5. Pilatus fordert Jeſum zur Vertheidigung auf, aber dieſer antwortet kein Wort, ſo daß Pilatus ſich ſehr verwundert, Mt. 13. 14. Mr. V. 5. In der Anklage der Volksobern war Galiläas Erwähnung gethan. Pilatus greift dies Wort auf, indem er hofft, daß hier ſich für ihn ein Ausweg aus der Verlegenheit zeigen werde. Er fragt (Lc.) ob Chriſtus ein Galiläer ſey und ſendet ihn auf bejahende Anwort zu Herodes. Nach der Rückkehr Jeſu von Herodes beruft Pilatus, ebenfalls nach Lucas, die Oberen des Volkes zuſammen, erklärt zum zweiten Male: „ich finde keine Schuld an ihm“, erbietet ſich aber, damit nicht das Gehäſſige falſcher Anklage und ungerechter Verurtheilung auf ſie falle, ihn mit einer körperlichen Züchtigung zu belegen und will ihn dann entlaſſen. So weit blos Lucas. Jetzt treten alle Evangeliſten ein. Damit des Volkes Stimme ſich zu Gunſten des Angeklagten erhebe, benutzt Pilatus die, wie Mr. bemerkt, grade in dieſem Momente, ehe die Antwort auf den Vorſchlag παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω erfolgen konnte, erſchallende Aufforderung deſſelben um Ausübung des am Paſſa üblichen Actes der Losgebung eines Gefangenen und ſtellt die Wahl

zwischen Christus und Barabbas. Die Kürze, mit der Johannes diesen wichtigen Vorgang berührt, weist darauf hin, daß er von seinen Vorgängern erschöpfend behandelt worden ist. Zwischen den Vorschlag und die Antwort des Volkes fällt die dem Matthäus eigenthümliche Botschaft der Frau des Pilatus. Nachdem dieser Versuch fehlgeschlagen war, sprach Pilatus, schon an der Sache verzweifelnd, noch zum dritten Male das: „ich finde keine Schuld an ihm", Lc. V. 22, und wiederholt seinen früheren Vorschlag Jesum mit einer Züchtigung zu entlassen. Die Feinde Jesu aber verdoppelten ihr Geschrei, Lc. V. 23. Noch ließ Pilatus nicht ganz nach. Er erklärte durch eine symbolische Handlung, das Waschen seiner Hände, daß er von aller Verantwortung frei seyn wolle. Der Haufe, der auf nichts anders achtet, als auf die dieser Erklärung zu Grunde liegende Bereitwilligkeit in seine Forderungen einzugehen, erklärt sich bereit die Verantwortung auf sich zu nehmen, Mt. 24. 25. Nun folgte die Geißelung, Mt. V. 26. Mr. 15, 15. Joh. 19, 1. Auf die Geißelung die Mißhandlung durch die Kriegsknechte, Mt. 27—31. Mr. 16—20. Joh. 19, 2. 3. Dann die erneuerten Versuche des Pilatus, zu Gunsten Jesu auf das Volk zu wirken, über welche Johannes in V. 4 f. berichtet, und endlich, da diese nichts fruchten, die förmliche Verurtheilung.

Cap. 19, 17 — 30.

Die Kreuzigung.

V. 17 und 18 resümiren nur kurz, was die Früheren schon eingehend berichtet hatten um daran das dem Johannes Eigenthümliche anzuknüpfen. Dann wird ausführlich über vier Thatsachen berichtet, die entweder von den ersten Evang. gar nicht berührt sind, die Uebergabe der Mutter Jesu an Johannes, oder bei denen Joh. wichtige Zusätze zu machen hat, die Aufschrift des Kreuzes, die Theilung der Kleider, die Tränkung mit Essig.

V. 17. „Sie übernahmen aber Jesum und führten ihn und tragend sein Kreuz ging er heraus zu der sogenannten Schädelstätte, welche Hebräisch Golgotha genannt wird, V. 18, wo sie

ihn kreuzigten und mit ihm zwei andere zu beiden Seiten, Jesum aber mitten inne." Man könnte nach V. 16 meinen, daß die Juden das Subject zu παρέλαβον seyen. Aber auf sie will schon das παρέλαβον und ἤγαγον nicht passen, da die Römische Strafe nur von Römischen Werkzeugen ausgeführt werden konnte, noch weniger aber das ἐσταύρωσαν (vgl. V. 23), was doch offenbar demselben Subjecte angehören muß. Man wird also das Subject vielmehr aus dem ἵνα σταυρωθῇ entnehmen müssen. diejenigen, denen die Kreuzigung oblag, was keine anderen seyn können als die Römischen Kriegsknechte, dieselben, welche nach V. 1—3 die Geißelung vollzogen hatten, welche die Vorstufe der Kreuzigung bildete. Johannes würde sich aber wohl bestimmter ausgedrückt haben, wenn er nicht auf Ergänzung aus seinen Vorgängern gerechnet hätte, vgl. namentlich Mt. 27, 31. wo Subject zu καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι nach V. 27 die στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος sind, Mr. V. 20 vgl. V. 16.— ἐξῆλθεν er ging heraus, aus der Stadt, vgl. V. 20. Die Hinrichtungen mußten nicht nur nach der Römischen, sondern auch nach der alten Jüdischen Sitte außerhalb der Thore vorgenommen werden, 4 Mos. 15, 35. 1 Kön. 21, 13. Apgsch. 7, 58. Dadurch wurde das: „diese Seele ist ausgerottet aus ihrem Volke" abgebildet, der Hinzurichtende als ausgestoßen aus der Gemeinschaft seiner Mitbürger dargestellt. Der Brief an die Hebräer in C. 13, 12. 13 gründet auf die Thatsache, daß Christus außerhalb des Thores gelitten die Aufforderung: ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες. — ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν kommt im N. T. nur hier und Apoc. 22, 2 vor. Durch die Ertheilung des Platzes in der Mitte wurde Jesus als die Hauptperson dargestellt. Es scheint daß dieser Platz ihm auf Andringen der Juden angewiesen wurde. Aber auch darüber waltete ein höheres Verhängniß. Ein Missethäter zur Rechten und ein Missethäter zur Linken, so paßte es für den, der unter die Uebelthäter gerechnet ward und die Uebelthäter vertreten sollte, nach Jes. 53, 12.

In dem Berichte über die Aufschrift des Kreuzes, V. 19—22, ist Johannes besonders ausführlich, weil er in dem, was Pilatus

schrieb, und in der Hartnäckigkeit, mit der er daran festhielt, eine merkwürdige Leitung der göttlichen Vorsehung erblickt. Die Vorgänger hatten, wie wir nach der Ausführlichkeit des Johannes von vornherein erwarten müssen, die Sache nur ganz kurz berührt, vgl. Mt. 27, 37. Mr. 15, 26. In der Erwähnung der drei Sprachen war nur Lucas vorangegangen. Der Verhandlung mit den Juden über die Abänderung gedenkt nur Johannes.

V. 19. „Pilatus schrieb aber auch eine Aufschrift und setzte sie auf das Kreuz. Es war aber geschrieben: Jesus der Nazarener, der König der Juden." τίτλος, titulus so hieß die Aufschrift in der Gerichtssprache. Daß Johannes den officiellen terminus technicus gibt, entspricht der Bedeutung, welche der ganze Vorgang für ihn hat. Natürlich wurde die Aufschrift nur im Auftrage des Pilatus geschrieben und an das Kreuz gesetzt. „Der König der Juden": eine Stimme in dem Herzen des Pilatus sprach dafür, daß er es wirklich war. Den Juden war Pilatus schon genug zu Willen gewesen. Im Bewußtseyn seines Unrechtes gegen Jesum wollte er ihn nicht noch dadurch kränken, daß er ihn in seinem Sterben einer Anmaßung beschuldigte. Doch die Entschlüsse der Menschen, namentlich solcher wie Pilatus, bei denen verschiedenartige Motive und Impulse sich durchkreuzen, sind unberechenbar. Daß hier der Entschluß grade so ausfiel und daß er trotz der Gegenwirkung der Juden auf diesem Entschlusse beharrte, darin erblickt Johannes mit Recht eine Einwirkung Gottes, der die Herzen der Menschen in seiner Gewalt hat. Lampe: credimus pie Pilatum hunc titulum singulari quodam dei instinctu scripsisse.

V. 20. „Diese Aufschrift nun lasen viele der Juden, weil der Ort nahe bei der Stadt war wo Jesus gekreuzigt wurde, und es war geschrieben Hebräisch, Griechisch, Römisch." Die Bemerkung τοῦτον — Ἰουδαίων soll nicht etwa zur Beglaubigung der Thatsache dienen, sondern sie soll darauf hinweisen, daß Jesus vor vielen Zeugen als König der Juden proclamirt wurde. — Die drei Sprachen haben für Johannes insofern Bedeutung als er überzeugt ist, daß der König der Juden als solcher zugleich

der König der Heiden ist (vgl. zu 1, 50), daß durch ihn die Weissagung von Japhets Wohnen in den Hütten Sems, 1 Mos. 9, 27, und von dem Silo, dem die Völker gehorchen, 1 Mos. 49, 10, wahrgemacht werden solle. Calvin: Dominus hoc praeludio monstravit jam tempus instare, quo Filii sui nomen ubique innotesceret. Was die Ordnung der Sprachen betrifft, so geht auch bei Lucas das Griechische dem Römischen voran. Der Unterschied ist der, daß das Hebräische bei Lucas zu Ende steht, bei Johannes zu Anfang. Die Umstellung wird wohl am einfachsten aus der Vorliebe des Johannes für das Hebräische abgeleitet. ἑβραϊστί kommt im Evangelium viermal vor, in der Apoc. zweimal, sonst nicht im ganzen N. T. Keiner von beiden Evangelisten verspricht der wirklichen Ordnung der Sprachen zu folgen. Wahrscheinlich bildete den Anfang das Römische als die Sprache der Herrscher (die Lesart des Cod. B.: Ῥωμαϊστί Ἑλληνιστί beruht auf der falschen Annahme, daß Johannes der Ordnung folgen müsse, wie sie wirklich stattgefunden). Dann folgte das Griechische als die factische Reichssprache, endlich das Hebräische. Lucas hat das Griechische an die Spitze gestellt, weil er zunächst für Griechen (Theophilus) schrieb. Auch Johannes läßt ihm den Vorzug vor dem Römischen, weil es mehr wie dies Weltsprache war.

V. 21. „Es sprachen nun zu Pilatus die Hohenpriester der Juden: schreibe nicht: der König der Juden, sondern daß jener sagte: ich bin König der Juden. V. 22. Antwortete Pilatus: was ich geschrieben, das habe ich geschrieben.“ Die Verstellungen der Juden wurden dem Pilatus, der bei der Kreuzigung nicht zugegen war, natürlich vor der Abführung gemacht, da die Aufschrift eben fertig war. Der ganze Abschnitt V. 19—22 steht zu V. 17 und 18 nicht in dem Verhältniß des Nacheinander, sondern des Nebeneinander. Die Aufschrift wurde schon vor der Abführung geschrieben und an das Kreuz geheftet. ἀρχιερεῖς kommt gradeso wie in den Evangelien auch bei Josephus von allen Priestern der höheren Rangstufe vor, vgl. z. B. Archäol. 20, 7, 8. Jüd. Kr. 4, 3, 6. Der Zusatz τῶν Ἰουδαίων findet sich im N. T., so oft auch der ἀρχιερεῖς gedacht wird,

nur an dieſer Stelle. Er muß hier alſo eine ganz beſondere Veranlaſſung haben. Offenbar ſtehen die Hohenprieſter der Juden in Beziehung zu dem Könige der Juden. Dieſe Beziehung weiſt auf das Motiv der Hohenprieſter hin. Zwiſchen ihnen und Chriſto beſtand ein Kampf auf Leben und Tod um die Herrſchaft, vgl. zu 10, 8. Mt. 21, 38. 27, 18, wonach die Hohenprieſter Jeſum aus Neid überantworteten. In dieſer Rivalität zwiſchen den Hohenprieſtern der Juden und dem Könige der Juden wurzelte auch dieſer Verſuch der erſteren dem letzteren die Ehre zu rauben, welche ihm durch die Aufſchrift des Pilatus zugetheilt wurde. — Die Antwort des Pilatus ὃ γέγραφα γέγραφα weiſt zunächſt hin auf den von Philo erwähnten unbeugſamen Character des Pilatus (τὴν φύσιν ἀκαμπής). Doch da die früheren Verhandlungen hinreichend gezeigt haben, wie wenig dieſer, durch das böſe Gewiſſen gebrochen, Stand zu halten vermag, ſo müſſen wir in ſeiner hier bewahrten unerſchütterlichen Feſtigkeit zugleich das geheime Walten Gottes erkennen, welcher an dem Kreuze, wodurch ſich Jeſus das Recht auf das Königthum erwarb, ihn als König proclamirte. Lampe: Sicut titulus hic in tribus linguis cardinalibus orbis terrarum scriptus erat, ita brevi in iisdem linguis omnibus gentibus regnum ejus annuntiandum erat. Was ausgelöſcht wird iſt ſo gut als nicht geſchrieben. Daher iſt das: habe ich geſchrieben ſ. v. a.: es ſoll bleiben.

V. 23. „Die Kriegsknechte nun, da ſie Jeſum gekreuzigt hatten, nahmen ſeine Kleider und machten vier Theile, einem jeden Kriegsknechte ein Theil, und den Rock. Es war aber der Rock ungenäht, von oben her gewebt durch und durch. V. 24. Sie ſprachen nun zu einander: wir wollen ihn nicht zerreißen, ſondern um ihn looſen, weß er ſeyn ſoll. Damit die Schrift erfüllt würde, welche ſpricht: Sie theilten meine Kleider ſich und um mein Gewand warfen ſie das Loos. Solches nun thaten die Kriegsknechte.“ Der Theilung der Kleider Jeſu gedenken alle Evangeliſten, weil in dem an ſich wenig bedeutenden Zuge die Weiſſagung in Pſ. 22, 19 in Erfüllung ging. Das Intereſſe, welches die Evang. an dieſem Vorgange nehmen, ruht auf der

Ueberzeugung von der Inspiration des A. T., welche allein dem sonst sehr gleichgültigen Zusammentreffen Bedeutung gewähren konnte. Die Beziehung des Ereignisses auf die Psalmenstelle liegt so offen zu Tage, daß die drei ersten Evangelisten es für unnöthig halten sie anzuführen. Denn die Anführung bei Matthäus ist unächt. Johannes geht in der Nachweisung der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung mehr ins Detail, überzeugt daß die Inspiration sich im A. T. auch ins Kleinste hinein erstreckt und daß das Walten der göttlichen Vorsehung grade im Kleinsten von besonderer Bedeutung ist; und weil es ihm für diese Nachweisung auf die einzelnen Worte des Psalmes ankommt, führt er die Stelle an. Sie redet in ihrem ersten Gliede von der Vertheilung der Kleider, in ihrem zweiten von dem Loos werfen um das Hauptkleidungsstück, לְבוּשׁ, den langen Rock, nach dessen Ausziehen man ganz nackt ist, so daß also eine Steigerung stattfindet, Hi. 24, 7—10. Ps. 35, 13. Esth. 4, 2. Beides ist in Erfüllung gegangen. Die Kriegsknechte haben die übrigen Kleidungsstücke Jesu, die Kopfbedeckung, den Gürtel, Mt. 10, 9. Apoc. 1, 13, die Schuhe, 1, 27, den Oberrock, Mt. 5, 40 sich getheilt und dann über das Hauptgewand das Loos geworfen. Was hier ausgeführt wird, liegt angedeutet in Mr. 15, 24: καὶ σταυρώσαντες αὐτὸν διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ. Danach war das Loswerfen wenigstens theilweise ein solches, bei dem nur der eine etwas erhielt, andere leer ausgingen. Es heißt nicht: was jeder bekommen sollte, sondern wer etwas bekommen sollte. Da der Werth der vier Theile ungleich war, so geschah wahrscheinlich auch die erste Austheilung durch das Loos. — Daß zu solchen Geschäften gewöhnlich bei den Römern eine Vierzahl von Kriegsknechten verwandt wurde, erhellt auch aus anderweitigen Angaben, z. B. Apgsch. 12, 4, Philo in Flaccum p. 981. Johannes allein beschreibt den Rock näher, den der Menschensohn trug. Dem correspondirt, daß ihm der verklärte Christus in einem ähnlichen Gewande erscheint, ἐνδεδυμένος ποδήρη Apoc. 1, 13. — δι' ὅλου, so daß das Gewebe durch das Ganze hindurchging, nirgends eine Naht sichtbar war. Vor ἵνα πληρωθῇ ist hinzu-

zudenken: es geschah das oder sie mußten dies thun. Das οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν bildet allerdings den Uebergang zu der folgenden Scene. Das an sich sehr gleichgültige Thun der Kriegsknechte aber würde nicht noch durch eine solche Uebergangsformel hervorgehoben werden, wenn dies Thun nicht unter einer höheren Direction stände, die ihm Bedeutung verleiht. Scheinbar ist es ganz aus mit Christo. Die Vertheilung der Kleider dient wie Luther sagt „zum Zeichen, daß es mit diesem Christo nun gar aus wäre, gleich als mit einem, der da verwüstet, verloren, vertilget und des ewig vergessen wäre." Die Kriegsknechte haben gewiß während ihres Geschäftes weidlich über den König der Juden gespottet und das Geschäft selbst hatte seinen Reiz wohl mehr in der Kurzweil als in dem materiellen Gewinn. Wir haben hier die Fortsetzung des Spottes in C. 19, 2. 3. Aber das Geschäft selbst steht unter einer geheimen Leitung und der profanen Ironie geht die heilige Ironie über die Ironie zur Seite.

In V. 25—27 übergibt Jesus dem Johannes seine Mutter. Diese Erzählung ist Joh. ganz eigenthümlich. Es scheint, daß die Früheren sie als das Eigenthum des Johannes betrachtet haben. Es fragt sich, wo die Thatsache einzureihen ist. An das Ende wird sie schon dadurch gerückt, daß wohl nur an der Gränze von Leben und Tod Jesus seine Mutter einem anderen übergeben konnte. Dazu kommt, daß das μετὰ τοῦτο in V. 28 nichtssagend wäre, wenn die folgende Thatsache nicht in unmittelbarem Anschlusse an die hier vorliegende stände. Die folgende Thatsache aber gehört nach der ausdrücklichen Bemerkung des Johannes der unmittelbaren Todesnähe an. Hienach also wird das Wort, welches Jesus hier an seine Mutter richtete und an Johannes unter den sieben Worten, die Jesus überhaupt am Kreuze sprach, die vierte Stelle einnehmen — das erste: Vater vergib ihnen, das zweite: heute wirst du mit mir im Paradiese seyn, das dritte: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen. Die Absichtlichkeit der Siebenzahl tritt besonders dadurch hervor, daß sie nur durch die Zusammenfassung des bei den sämmtlichen Evang. zerstreut vorliegenden gewonnen wird,

so daß ihre Entstehung nicht aus der schriftstellerischen Bearbeitung abgeleitet werden kann. Von diesen sieben Ausſprüchen gehören vier der unmittelbaren Todesnähe an und stehen in Beziehung auf dieselbe.

V. 25. „Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter, und die Schwester seiner Mutter die Maria des Kleopas, und Maria Magdalene.“ Nach Matth. 27, 55. 56 standen in einiger Entfernung von dem Kreuze Jesu „viele Weiber“, unter denen Maria Magdalene, Maria die Mutter des Jacobus und Joses, und die Mutter der Söhne Zebedäi genannt werden. Marcus in C. 15, 40. 41 nennt ebenfalls drei Frauen: Maria Magdalene, Maria die Mutter des jüngern Jacobus und des Joses, und Salome — also dieselben, der Unterschied nur, daß zu Ἰακώβου hinzugefügt wird τοῦ μικροῦ und statt der Mutter der Söhne Zebedäi der Name. Der Zusatz τοῦ μικροῦ wird eben dadurch nothwendig gemacht, daß Salome an die Stelle der Mutter der Söhne Zebedäi tritt. Es gab nur zwei hervortretende Männer mit dem Namen Jacobus. Der ältere unter diesen war Sohn des Zebedäus. Matthäus also, der von der Mutter der Söhne des Zebedäus redet, brauchte den Jacobus nicht als den Jüngeren zu bezeichnen. Johannes nun läßt seine eigne Mutter weg, deren Erwähnung bei dieser Scene etwas Störendes haben würde, und nennt statt derselben die Mutter Jesu, die hier unbedingt den Mittelpunct bildet. Die beiden anderen sind identisch mit den bei den anderen Evangelisten genannten, wie wir das schon von vorn herein erwarten müssen, da Matthäus und Marcus gewiß nur diejenigen nannten, die ein Recht darauf hatten aus der Zahl der übrigen hervorgehoben zu werden. Die Verschiedenheit der Ordnung wird dadurch bedingt, daß Johannes die Mutter Jesu nennt. Diese mußte an die Spitze treten. Ihr schloß sich natürlich ihre Schwester an. Maria Magdalene, die sonst immer in der Aufzählung heiliger Frauen an der Spitze steht, mußte somit die letzte Stelle erhalten. — An Maria der Mutter Jesu ging damals das Wort Simeons Lc. 2, 35 in Erfüllung: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, dasselbe Schwert, welches nach der Weiſſa-

gung Sach. 13, 7 den Hirten des Herrn durchboren ſollte. Mit Recht bezeichnet Grotius ihre Anweſenheit am Kreuze als eine Weiſſagung der chriſtlichen Tapferkeit, die ſich auch an dem ſchwächeren Geſchlechte zeigen wird. — „Und die Schweſter ſeiner Mutter, die Maria des Klopas“: da es unerhört iſt, daß leibliche Schweſtern denſelben Namen tragen, ſo kann hier die Schweſter nur die Schwägerin ſeyn. Schweſter kommt auch ſonſt häufig f. nahe Verwandte vor, Tob. 8, 4. 7. 7, 4 vgl. mit V. 2. Hi. 42, 11. Die Bezeichnung hat hier wahrſcheinlich noch einen beſonderen Grund darin, daß nach dem Tode des Klopas die beiden Familien wie zu einer verſchmolzen waren. Als die Söhne dieſer Maria werden bei Mt. und Mr. Jacobus und Joſes genannt. Demnach kann „die des Klopas“ hier nur die Frau des Klopas ſeyn, was auch das zunächſtliegende iſt. Klopas kommt im ganzen N. T. nur hier vor. Er muß aber identiſch ſeyn mit dem bei Mt., Mr. und Lc. vorkommenden Alphäus. Denn Jacobus, der in Mt. 27, 56, Mr. 15, 40 der Sohn der Maria genannt wird, der Frau des Klopas nach Johannes, war nach Mt. 10, 3 der Sohn des Alphäus, ebenſo nach Mr. 3, 18. Lc. 6, 15. Apgſch. 1, 13. Die Differenz erklärt ſich daraus, daß der Name urſprünglich ein Aramäiſcher iſt und חַלְפַּי lautete, das ח aber im Griechiſchen auf verſchiedne Weiſe wiedergegeben werden konnte, vgl. die Analogien aus den LXX, welche Geſenius in dem Thes. unter ח beibringt. Ob Kleopas in Lc. 24, 18 derſelbe Name, iſt zweifelhaft — er kann auch aus Κλεόπατρος contrahirt ſeyn. Jedenfalls aber ſpricht gegen die perſönliche Identität mit dem Alphäus in Lc. 6, 15, daß der Evangeliſt, wenn dieſe ſtattfände, die gleiche Griechiſche Form gebraucht haben würde. Sollte der Name urſprünglich identiſch ſeyn, ſo hat der Evangeliſt grade deshalb eine andere Griechiſche Form gewählt, damit man nicht auf den Gedanken an eine perſönliche Identität kommen möchte. Daß der Name ein gangbarer war zeigt Mr. 2, 14, wo noch ein anderer Alphäus, der Vater des Matthäus vorkommt. — Daß Klopas oder Alphäus damals ſchon geſtorben war, darauf führt, daß Maria überall ſonſt nach ihrem Mutterverhältniß bezeichnet wird.

Wenn er frühzeitig ſtarb, ſo erklärt es ſich, daß Maria mit ihren Söhnen in ein beſonders nahes Verhältniß zu Joſeph, dem Manne der Maria kam, welcher bei ihren Söhnen Vaterſtelle vertrat. — Jacobus und Joſes bei Mr. in C. 15, 40, das können keine anderen ſeyn als die er ſchon in C. 6, 3 genannt hatte, neben ihnen noch als ihre Brüder Judas und Simon, die alſo auch Söhne der Maria ſeyn müſſen. Iſt nicht Maria die Mutter des Herrn, ſondern eine andere Maria die Mutter dieſer Söhne nach Mr. 15, 40, ſo darf in Mr. 6, 3 nicht an leibliche Brüder Jeſu gedacht werden, ſondern nur an die nächſten Verwandten, vgl. über die Brüder Jeſu zu 2, 12. 7, 3. — Mehrere nehmen an, daß hier nicht drei Frauen genannt werden, ſondern vier. Die (ungenannte) Schweſter der Mutter Jeſu ſoll Salome ſeyn, die Mutter des Johannes, und die Maria des Klopas von ihr verſchieden. Daß das aber eine bloße gelehrte Klügelei iſt, wird ſchon daraus wahrſcheinlich, daß die Annahme einer Dreizahl von Frauen von jeher in der chriſtlichen Kirche die gangbare geweſen. Wo in den früheren Evangelien erſt von einer größeren Anzahl von Weibern geredet worden und dann einzelne namentlich genannt werden, da ſind es überall und ſpeciell bei der Kreuzigung drei und nirgends vier. Hienach werden wir erwarten, daß auch hier drei genannt werden. Nur wenn die Maria des Klopas die Schweſter der Mutter Jeſu, liegt ein Grund vor für die Nachſtellung der Maria Magdalene, die überall ſonſt die erſte Stelle einnimmt unter den Jeſu naheſtehenden Weibern, ebenſo regelmäßig, wie Petrus unter den Apoſteln, vgl. Th. 2 S. 218. Das καί ferner konnte nur weggelaſſen werden, wenn keine Zweideutigkeit ſtattfand. Es konnte unmöglich fehlen, wenn eine Bezeichnung vorangegangen war, die eine nachfolgende namentliche Nennung derſelben Perſon erwarten ließ. Wenn man aus der Schweſter der Mutter Jeſu und aus der Maria des Klopas zwei Perſonen macht, ſo fehlt bei der erſteren der Name, bei der zweiten die Angabe der Berechtigung hier genannt zu werden. Auf eine Verwandtſchaft Jeſu mit Johannes führt ſonſt auch nicht die leiſeſte Spur. Die Art, wie ihm Jeſus ſeine Mutter übergibt, führt darauf, daß ein Verhältniß

ſo naher Verwandtſchaft zwiſchen beiden nicht beſtand. Endlich zwiſchen die offenbar abſichtlich hier zuſammengeſtellten drei Marien darf niemand zwiſcheneingeſchoben werden, und am wenigſten eine ſo characterloſe und in der Luft ſchwebende Perſon wie die „Schweſter der Mutter Jeſu“, zu deren näherer Beſtimmung weder bei Johannes noch in den früheren Evangelien die Mittel vorliegen.

V. 26. „Jeſus nun, da er ſeine Mutter ſah und den Jünger dabei ſtehen, den er lieb hatte, ſpricht zu ſeiner Mutter: Weib ſiehe da dein Sohn! Dann ſpricht er zu dem Jünger: ſiehe da deine Mutter!“ Daß die Frauen nach Mt. 27, 55 im Allgemeinen von ferne zuſahen, ſchließt nicht aus, daß es der Mutter Jeſu und ihrem Beiſtande geſtattet wurde näher an das Kreuz heranzutreten, um ſo weniger, da die Mutter Jeſu gar nicht in den Kreis der dort genannten Weiber gehört. Die Anrede: Weib, die auch in C. 2, 4 vorkommt, vgl. z. d. St., erläutert ſich aus Matth. 12, 48, wo Jeſus zu denen, die ihm mit Emphaſe die Ankunft ſeiner Mutter melden, ſagt: „wer iſt meine Mutter“, darauf hinweiſt, daß in dem Verhältniß zu ſeinem Berufe, in den ſeine Mutter ſtörend eingreifen wollte, die Beziehung zu ihr ganz zurücktritt. So weiſt auch hier die Anrede Weib darauf hin, daß in dieſem Momente gegen die hohe ihm vom Vater geſtellte Aufgabe der Erlöſung einer ſündigen Welt die Beziehung zu der Mutter in den Hintergrund tritt. Dies geht jedoch nur ſo weit, daß die Beziehung zu der Mutter ihn im Vorbilde ſeiner Diener und Gläubigen nicht abhalten darf von der Erfüllung ſeiner Aufgabe. Es hindert nicht, daß Jeſus noch in den letzten Momenten ſeines irdiſchen Daſeyns uns zum Vorbilde für ſeine Mutter Sorge trägt. Seinen Vater hat er in Erfüllung des vierten Gebotes geehrt durch kindlichen Gehorſam, ſeine Mutter ehrt er durch Fürſorge für ihre äußere Exiſtenz. — Das: „ſiehe da dein Sohn“, ſetzt voraus, daß Maria außer Jeſu keine anderen Söhne hatte. Die Eltern zu ehren durch treue Fürſorge, das iſt nicht blos Pflicht, das iſt auch Recht der Kinder, und dieſes Recht hätte Jeſus gekränkt, wenn er ſeine Mutter dem Johannes übergeben hätte. Jeſus würde

der Gläubigen und Den, der wußte, der die künftigen Entwickelungen de von Anfang an durchschaute, würde d keit treffen, wenn er ihnen auf Gr Unglaubens ihre Mutter abgesprochen Anderen zugesprochen hätte. Die wi Jesu, Maria die Frau des Klopas, ist den. — Zu der Anrede Jesu an seine bemerkt die Berleb. B. mit vollem Sinne Christi nicht ungemäß, wenn Eltern und Kindern weiter erstreckt, ausdrückt." — Die Absicht Jesu ist sorgen, sondern für seine Mutter. D ihr weist er den Sohn zu, weil sie a solchen Schutzes bedarf, und wenn er da deine Mutter", so kann dies nur fortan als seine Mutter ehren soll. Maria nimmt nicht etwa Johannes Maria zu sich. Auf völliger Umkeh die Bemerkung von Quesnel: „Die der Person des Johannes alle Christ Eigenschaft gibt uns das Recht und Interessen in ihre Hände zu legen."

annehmen, daß Johannes in Jerusalem ein eignes Haus gehabt habe, während C. 21, 1 zeigt, daß seine Heimath fortwährend Galiläa war, ferner daß er sogleich die Mutter des Herrn nach Hause geleitet habe, was gegen V. 34 und unnatürlich ist. Ganz unrichtig bemerkt Bengel: Satis jam penetrarat gladius animam Mariae: nunc cavetur, ne audiat et videat severissima, tenebras, derelictionem a Deo (beides war schon geschehen), mortem. Es ist eine Pflicht und ein Recht der nächsten Angehörigen auszuharren bis zum letzten Athemzuge. Es wäre eine Härte Jesu gegen seine Mutter gewesen und gegen den Jünger den er lieb hatte, wenn er sie weggesandt hätte.

In V. 28—30 die Tränkung Jesu mit Essig. Man pflegte für die zu Kreuzigenden einen Missethätertrank zu bereiten, zur Erleichterung der Schmerzen und zur Stillung des qualvollen Durstes. Das Gefäß voll solchen Trankes war nach V. 29 hier schon vorhanden ehe Jesus das διψῶ aussprach. Matthäus bezeichnet in C. 27, 34 den Trank theologisch als Essig mit Galle gemischt, weil er in ihm eine Erfüllung von Ps. 69, 22 erblickt: „und sie geben mir Galle zu essen und in meinem Durste tränken sie mich mit Essig." Diese Bezeichnung des Trankes ist ein feines und verstecktes Citat. Nach der physischen Seite sagt sie, wie jeder einsehen muß, der die Beziehung auf Ps. 69 erkannt hat, nach der Galle und Essig als mit Anführungszeichen versehen zu denken sind, nur soviel, daß der Trank sauer und bitter zugleich war. Marcus, der überall den Aeußerlichkeiten eine besondere Aufmerksamkeit widmet, bezeichnet den Trank nach seiner physischen Qualität: καὶ ἐδίδουν αὐτῷ πιεῖν ἐσμυρνισμένον οἶνον. Die Myrrhe sollte den Trank bitter machen und ihm den Wohlgeschmack benehmen. Galen bei Wetstein sagt von der Myrrhe: ἔχει πικρίαν. Danach werden wir uns auch den Wein als essigsauer zu denken haben. Dieser Trank wurde Jesu von den Kriegsknechten vor der Kreuzigung dargeboten, aber er verschmähte ihn, καὶ γευσάμενος οὐκ ἤθελε πιεῖν, Mt. 27, 34. Es ist hier von Bedeutung, daß der Herr erst kostet. Das gehört dazu um die Abweisung zu motiviren. In dem bitteren und sauren Wein prägte sich die ganze Stellung der Welt zu Jesu,

dem durch sie und für sie leidenden Jesu ab. Indem Jesus diesen Trank abweist, spricht er ein Urtheil aus über diese Stellung und weist sie als seiner unwürdig zurück. Diese Abweisung kann aber nur als eine vorläufige betrachtet werden und sie weist darauf hin, daß später noch eine Annahme erfolgen wird. Jesus mußte nach dem Psalme wirklich trinken, aber noch waren die dort gesetzten Umstände nicht vorhanden. Es heißt: „in meinem Durste tränken sie mich mit Essig." Also erst mußte der Durst eingetreten seyn. Lucas gedenkt des Essigs in C. 23, 36. 37. Nach ihm boten die Kriegsknechte während der Kreuzigung Jesu den Essig höhnend als seinen königlichen Tafelwein dar und hoben das Mißverhältniß hervor, in welcher der Missethätertrank zu seiner angemaßten Königlichen Würde stehe. Diese Scene ist Lucas ganz eigenthümlich. Matthäus gedenkt des Essigs zum zweitenmale in C. 27, 48: καὶ εὐθέως δραμών εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν. Parallel ist Mc. 15, 36. Dieser Vorgang folgte nach beiden auf das Wort, das Jesus um die neunte Stunde sprach: „mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen," und daran schließt sich unmittelbar sein Tod. Dieser Vorgang ist derselbe, den Johannes hier berührt, gleichfalls als unmittelbar dem Tode vorangehend. Er hat den wichtigen und den ganzen Vorgang erst in das rechte Licht stellenden Zusatz, daß die Tränkung durch den Ausruf Christi hervorgerufen sey: „mich dürstet."

V. 28. „Danach, da Jesus wußte, daß alles schon vollbracht sey, spricht er, damit die Schrift ganz erfüllet würde: mich dürstet." Das Wissen Jesu, daß alles schon vollbracht sey, war das Motiv, das ihn antrieb, das Eine, was an der Erfüllung der Schrift noch fehlte, herbeizuführen. Die Frage, ob πάντα sich überhaupt auf das von Christo zu vollbringende Werk beziehe oder auf das in den Weissagungen des A. T. Verkündete scheidet was innig miteinander verbunden ist. Das von Christo zu vollbringende Werk ist in seinen Grundzügen vollständig im A. T. vorgezeichnet. Daß die Beziehung auf die Weissagungen nicht auszuschließen ist, zeigt das Folgende ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή.

Dann auch Luc. 22, 37: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἔτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει, ebenſo auch Lc. 18, 31. Apoc. 17, 17, wodurch die Bemerkung Bengels zurückgewieſen wird: τελέω convenit rebus, τελειόω scripturae sacrae. Der wirkliche Unterſchied zwiſchen beiden Verbis iſt der, daß τελειοῦν das ſtärkere iſt, die vollendete Erfüllung bezeichnet. τελειοῦν verhält ſich zu τελεῖν, wie לכלות, um zu vollenden, ganz zu erfüllen das Wort Jeremia's in 2 Chron. 36, 22 zu למלאות, zu erfüllen das Wort des Herrn durch Jeremias in V. 21. Daß auf der anderen Seite die Beziehung auf das dem Menſchenſohne von Gott übertragene Werk, auf Alles, was er im Auftrage Gottes zu thun und zu leiden hatte, nicht auszuſchließen iſt, erhellt ſchon daraus, daß dies das nächſtliegende iſt. Dazu kommt die Beziehung, in der das τετέλεσται hier und in V. 30 auf das letzte Wort des Pſ. 22 ſteht, עשה, er hat es gethan, correſpondirend der Beziehung des: mein Gott, mein Gott warum haſt du mich verlaſſen, auf den Anfang des Pſalmes. Als das Vollbrachte iſt nach dieſer Beziehung das Werk Gottes zu denken, vgl. 17, 4: τὸ ἔργον ἐτελείωσα ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω. — πάντα erhält durch das Folgende eine Beſchränkung, wonach noch ein Punct rückſtändig iſt, eins noch an der vollendeten Erfüllung der Schrift und alſo auch an dem zu vollbringenden Werke Gottes fehlt, alſo Alles mit Ausnahme eines Punctes. Der Gedanke iſt offenbar der: Jeſus wußte, daß Alles vollbracht war, nur eins noch fehlte. Um die Erfüllung dieſes einen herbeizuführen, ſprach er das Wort: mich dürſtet, und als in Folge deſſen die Erfüllung erfolgt war, ſprach er: es iſt vollbracht. — Nach Johannes hat Jeſus das Wort: mich dürſtet, geſprochen, um die Erfüllung der Schrift, des Wortes Pſ. 69, 22 herbeizuführen. Auf einen ſolchen theologiſchen Grund werden wir auch unabhängig von der Ausſage des Evangeliſten hingeführt. Es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß das: mich dürſtet, Wahrheit hatte. Der brennendſte Durſt pflegte die Gekreuzigten zu quälen. Aber in der unmittelbaren Todesnähe würde Jeſus gewiß nicht erſt zu trinken verlangt haben, er konnte un-

möglich da noch eins seiner sieben heiligen Worte der Abhülfe eines bloßen leiblichen Bedürfnisses widmen. Daß Jesus das Wort spricht um eine Psalmenstelle zu erfüllen, konnten nur solche anstößig finden, denen einerseits die Einsicht in die hohe Bedeutung des A. T. entschwunden ist, das Christus als göttlich betrachtet vom Haupte bis zur Zehe, bis zum ἰῶτα und der κεραία, und die andererseits nicht erkannten, daß jenes Psalmenwort eine allgemeine Wahrheit ausspricht, so daß der Vorgang auch für diejenigen seine Bedeutung behält, die von dem Psalmenworte ganz absehen. Das Psalmenwort legt in der anschaulichsten Weise die Stellung dar, welche die Welt zu der leidenden, der durch die Schuld der Welt leidenden Gerechtigkeit einnimmt. Vorangeht in V. 21: „Die Schmach hat gebrochen mein Herz, und ich bin krank, und ich harre auf Mitleid und es ist nicht und auf Tröster und finde keine.“ Nachdem die Feinde den Leidenden so weit gebracht haben, daß er an Leib und Seele zerschlagen ist, sollten sie billig über das Werk ihrer Hände erschrecken und ihr Haß sollte sich in innige Liebe verwandeln. Aber sie geben dem Leidenden, statt des Labsales, das sie ihm darbieten sollten, Galle und Essig. Dem Psalmenworte steht die hier vorliegende Situation abhängig und doch zugleich selbstständig zur Seite. Jesus spricht in seinem Leiden, das er für die Welt übernommen hat: mich dürstet. Was reicht man ihm in seinem Durste? Essig. Den Missethätern dargeboten, war dieser Trank eine Wohlthat, der persönlichen leidenden Gerechtigkeit dargeboten eine schwere und bittere Kränkung. Mit solcher symbolischen Handlung seinen Lauf zu beschließen, hatte der Herr um so mehr Grund, da was damals geschah nicht etwas Vereinzeltes war, da es die Stellung abbildete, welche die Welt im Laufe der Jahrhunderte gegen Christum einnehmen sollte. Je mehr sich in unserer Zeit die Tränkung mit Essig wiederholt, desto weniger hat man Grund diese symbolische Handlung Christi zu bekritteln oder sie durch allerhand gezwungene Exegesen zu beseitigen. Das Rechte ist vielmehr sich durch sie zur Besserung leiten zu lassen. Quesnel: „Siehe da die Erleichterungen und Annehmlichkeiten, welche die Menschen demjenigen geben, der sein Leben für sie

gibt. Ein Gefäß voll von Essig dafür, daß er sein Blut für uns vergossen hat. Können wir uns danach über die Undankbarkeit der Menschen beklagen und über die geringe Tröstung, die wir zuweilen von unseren Freunden empfangen."

V. 29. „Es stand nun ein Gefäß voll von Essig. Sie aber füllten einen Schwamm mit Essig und thaten ihn um Ysop und brachten ihn an seinen Mund." Verfehlt ist die Bemerkung Meyers: „ὄξος saurer Soldatenwein, posca. Von dem Betäubungstranke, den Jesus verschmäht hatte, hat Johannes nichts." Gegen den von den Auslegern fingirten Soldatenwein spricht, daß außer dem Gefäße mit Essig auch der Schwamm und das Rohr in Bereitschaft ist. Das zeigt, daß die Vorrichtung für die Missethäter bestimmt ist. Von einem „Betäubungstranke" wissen auch die ersten Evangelien nichts. Der Trank muß ein anderer und schlechterer gewesen seyn, als bloßer Soldatenwein. Sonst wäre der Zweck, zu dem Jesus das διψῶ sprach, nicht in Erfüllung gegangen und Ps. 69 würde wenig passen. Das nothwendige Resultat jener Ansicht von Meyer: „Ps. 69, 22 ist das Essigtrinken das Werk des Hohnes und der Bosheit, was aber hier nicht paßt" reicht zugleich hin zu ihrer Widerlegung. — Statt des Rohres, κάλαμος, bei Matth. nennt Johannes speciell den Ysop. Das wäre eine Mikrologie, wenn er nicht grade den Ysop mit theologischem Auge angesehen hätte. Auffallen muß auch, daß statt κάλαμος ὑσσώπου ohne Weiteres gesetzt wird ὕσσωπος. Das läßt uns schon ahnen, daß hier eine Beziehung auf eine Stelle des A. T. stattfinden wird, in der des Hyssop gedacht wird und nicht des Rohres des Ysop. Der Ysop ist in der Symbolik des Mosaischen Gesetzes (vgl. Hebr. 9, 13) und in der hier ganz besonders in Betracht kommenden Stelle Ps. 51, 9: „Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde" Symbol der Versöhnung, vgl. meinen Comm. zu dieser St. und meine Schrift: Aegypten und die Bücher Mose's S. 183. Dem Evangelisten bildet der Ysop mit dem Essigschwamm, der Ysop der Verhöhnung einen merkwürdigen Gegensatz gegen den Ysop der Versöhnung und er erblickt darin eine göttliche Fügung, daß das Rohr gerade ein Ysopstengel war.

Die vollſtändigſten naturhiſtoriſchen Erörterungen über den Yſop bietet Celſius dar, hierobotan. I. p. 407 f. In dem Talmudiſchen Tractat Succa wird der Yſop unter den Sträuchern genannt, welche zu dem Laubhüttenfeſte gebraucht wurden. Abulfadli bei Celſius ſagt, daß er beinahe die Höhe einer Elle erreiche. Bei der Niedrigkeit des Kreuzes war das hinreichend.

V. 30. „Da nun Jeſus den Eſſig genommen hatte, ſprach er: es iſt vollbracht, und neigte ſein Haupt und übergab den Geiſt.“ Es iſt vollbracht, das in den Weiſſagungen des A. T. vorgezeichnete Werk Gottes, welches zu vollbringen Chriſto in dem Stande der Erniedrigung, dem Menſchenſohne, vgl. Luc. 18, 31: τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου, oblag. Die Beſchränkung auf den Stand der Erniedrigung ergibt ſich daraus, daß Chriſtus dies Wort am Kreuze ſprach, in dem der Stand der Erniedrigung auslief. Das nur dem Johannes eigenthümliche: „es iſt vollbracht,“ bildet die Grundlage für das bei Lucas berichtete letzte Wort des Herrn: „Vater in deine Hände befehle ich meinen Geiſt.“ Lampe: „Denn der Vater konnte einen ſolchen nicht von ſeinem Buſen zurückhalten, der ſo vollſtändig den Willen des Vaters erfüllt hatte.“ Auf dies letzte Wort bei Lucas πάτερ εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου ſpielt das παρέδωκε hier an. Das: er übergab, ohne Nennung desjenigen, dem übergeben wird, gilt einer ausdrücklichen Verweiſung auf dies letzte Wort gleich, in dem der unvollſtändige Ausdruck ſeine Erklärung findet. Treffend bemerkt Bengel: Septem sunt verba apud quatuor Evangelistas, quorum nullus omnia perscripsit. Ex quo patet quatuor eorum libros esse quasi quatuor voces, quae conjunctae symphoniam efficiunt.

C. 19, 31—37.

Der Apoſtel berichtet hier, was nach Jeſu Tode vor der Kreuzesabnahme erfolgte. Von den großen Naturereigniſſen, welche mit dem Tode Jeſu verbunden waren, ſchweigt Johannes ganz, weil er hier nichts hinzuzufügen hatte. Er berichtet nur

über das, was seine Vorgänger übergangen hatten, daß Jesu nicht, wie den beiden mit ihm gekreuzigten Missethätern die Beine zerbrochen wurden, daß einer der Kriegsknechte ihm mit der Lanze die Seite durchbohrte, und daß sofort Blut und Wasser herauskam, drei Thatsachen, denen er eine hohe Bedeutsamkeit beilegt.

V. 31. „Die Juden nun, damit die Leichname nicht am Sabbat am Kreuze blieben, da es Rüsttag war (denn es war groß der Tag jenes Sabbats) baten Pilatus, daß ihre Beine zerbrochen und sie abgenommen würden." Nach 5. Mos. 21, 23 sollten die Leichname der Gehängten an demselben Tage abgenommen und begraben werden, „wie aus der Anwendung dieses Gesetzes Jos. 8, 29. 10, 26 f. zu ersehen, vor Sonnenuntergang" Keil. Der Abscheu vor dem Verbrechen soll sich dadurch kundgeben, daß man den Verbrecher baldmöglichst spurlos austilgt, damit er das Land nicht ferner verunreinigen könne. Daß dies Gesetz in der Zeit Christi in Uebung war, ersehen wir aus Josephus, obgleich derselbe es aus polemischem Interesse aus einer falschen Ursache, der Fürsorge für das Begräbniß ableitet. Er sagt vom Jüd. Kr. 4, 5, 2 von den Idumäern: προῆλθον δὲ εἰς τοσοῦτον ἀσεβείας ὥστε καὶ ἀτάφους ῥῖψαι (die von ihnen Getödteten), καίτοι τοσαύτην Ἰουδαίων περὶ τὰς ταφὰς πρόνοιαν πεποιημένων, ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἀνασταυρουμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθαιρεῖν τε καὶ θάπτειν. Durfte schon das neue Licht eines gewöhnlichen Tages die Leichname der Missethäter nicht mehr erblicken, so war es natürlich, daß man um so mehr darauf bedacht war, die heiligen Tage vor solcher Verunreinigung zu bewahren. Hier aber war der folgende Tag nicht blos ein gewöhnlicher Sabbat, sondern ein solcher, der eine ganz besondere Dignität dadurch erhielt, daß er zugleich einer der Tage des Festes war. Der Gewissenlosigkeit in der Hauptsache correspondirt bei den Oberen des Volkes die größte Scrupulosität in solchen Aeußerlichkeiten. Das ist der gewöhnliche Character der Heuchler. — παρασκευή steht auch hier als Nomen propr. des sechsten Wochentages. Wenn παρασκευή indifferent wäre und auch den Rüsttag vor den Festen bezeichnen könnte,

so müßte τοῦ σαββάτου hinzugefügt seyn. Aus den Worten: „denn der Tag jenes Sabbats war groß", hat man vielfach beweisen wollen, daß jener Sabbat zugleich der erste Festtag war. Denn nur der sey groß, wie der siebente und letzte, weil diese beide im Gesetze heilig heißen, aber nicht jeder Tag des Festes. Allein es wird ja nicht gesagt, daß der Tag als Festtag groß gewesen; er trat nur aus der Reihe der übrigen Sabbate heraus, weil zu seiner Heiligkeit als Sabbat noch ein Zuwachs dadurch kam, daß er zugleich Festtag war, wenn auch keiner der heiligsten Tage des Festes. Die Stelle beweist aber vielmehr gerade das Gegentheil. Der Tag, von dem hier die Rede, kann gar nicht der erste Festtag seyn. Denn bei diesem, als dem wichtigsten Tage des ganzen Jahres, würde die Qualität als Festtag die Qualität als Sabbat überwiegen, während hier umgekehrt die Qualität als Sabbat die vorzüglichste ist, der Character als Festtag nur als ein herzutretender erscheint. Nur in einem Puncte, in Bezug auf die Ruhe überwog allerdings der Sabbat auch den ersten Festtag. Aber dieser Punct kommt hier gar nicht in Betracht. Hier handelt es sich nur um die Heiligkeit und Festlichkeit des Tages. Grade im Interesse der höheren Festlichkeit wurde es mit der Ruhe am ersten Passatage nicht so strenge genommen. Das Passa ist die Wurzel aller Feste, und wurde deshalb vor dem Sabbat, ja vor der Bundschließung am Sinai eingesetzt, vgl. über die Dignität des Passa zu C. 5, 1. Das also steht unwiderleglich fest: wenn der folgende Tag der erste Festtag war, so würde er als solcher, nicht als Sabbat bezeichnet worden seyn. — Das Crurifragium war bei den Römern eigentlich eine besondere Strafe. Der Grund der hier beantragten Verbindung mit der Kreuzigung ist ohne Zweifel in einer Art von Compensation zu suchen. An die Stelle der längeren Dauer des Schmerzes trat die größere Lebhaftigkeit desselben. Das Crurifragium hatte schon an sich gewöhnlich einen tödtlichen Ausgang — Ammianus Marc. 14, 9 redet von solchen qui fractis cruribus occiduntur —, und mußte daher unter den vorliegenden Umständen, bei den durch die Qualen der Kreuzigung schon Erschöpften, um so mehr den Tod herbeiführen. Daß

auch der bekehrte Schächer dieſe Strafe erleiden muß, daraus zieht Bengel die Folge: Etiam conversis saepe restant dolores et par cum impiis miseria corporis externa.

V. 32. „Es kamen nun die Kriegsknechte und zerbrachen die Gebeine des erſten und des anderen, der mit ihm gekreuzigt worden. V. 33. Da ſie aber zu Jeſu kamen und ihn ſchon geſtorben ſahen, zerbrachen ſie ihm nicht die Gebeine, ſondern einer der Kriegsknechte durchbohrte mit der Lanze ſeine Seite, und ſogleich kam Blut und Waſſer heraus.“ Jeſus hatte nach V. 30 in Gegenwart der Kriegsknechte geſagt: es iſt vollbracht, und dann das Haupt geneigt und den Geiſt aufgegeben. Schon blos auf Johannes geſehen alſo können die Kriegsknechte nicht mit der Abſicht an Jeſum herangetreten ſeyn, auch ihm die Beine zu zerbrechen. Auf das Gegentheil führt auch, daß ſie erſt dann an Jeſum herantreten, nachdem ſie den beiden Miſſethätern die Beine zerbrochen. Jeſus war die Hauptperſon. Wenn ſie urſprünglich die Abſicht hatten auch ihm die Beine zu zerbrechen, ſo mußten ſie bei ihm den Anfang machen. Oder wenn ſie an dem einen Ende anfingen, ſo mußten ſie an Jeſum wenigſtens an der zweiten Stelle herantreten. Daß ſie die natürliche Ordnung verlaſſen, muß einen beſonderen Grund haben. Hienach kann das Sehen der Kriegsknechte, daß Jeſus ſchon geſtorben war, nur ein ſolches ſeyn, das früheren Wahrnehmungen zur Beſtätigung diente. Darauf führt auch die Vergleichung der erſten Evangeliſten. Nach dieſen wurden der Hauptmann „und die mit ihm waren“ von dem Tode Jeſu tief ergriffen, Mt. V. 54. Mr. 15, 39. Lc. 23, 47. — Der Zweck bei dem Lanzenſtiche kann nicht der geweſen ſeyn, ſich von der Realität des Todes Jeſu zu überzeugen. Denn der Kriegsknecht war kein Profeſſor der gerichtlichen Medizin. Der Zweck kann nur der ſeyn, den Tod, wenn er noch nicht eingetreten ſeyn ſollte, wofür alle Umſtände ſprachen, herbeizuführen, und zwar, da die unbedingte Wahrſcheinlichkeit des Todes vorhanden war, auf minder rohe Weiſe, als durch die Zerbrechung der Gebeine. War dies der Zweck, ſo wird der Stoß gegen das Herz gerichtet geweſen ſeyn. Denn das war anerkannt die Stelle tödlicher Verwundung. Galen bei

Wetſtein ſagt: ὅτι μὲν οὖν ἡ τῆς καρδίας τρῶσις ἐπιφέρει θάνατον ἐξ ἀνάγκης, ἓν τι τῶν ὁμολογουμένων ἐστι. Sertus Emiriſus: ἡ τῆς καρδίας τρῶσις αἴτιόν ἐστι θανάτου. Ebenſo Quinctilian. — Daß Blut und Waſſer herauskam (Lampe: literae hi inhaerendum. Primo fluxit sanguis, dein aqua, tam limpida ut oculis Joannis et adstantium ab sanguine secerni potuerit) erſcheint im Folgenden als etwas ganz Außerordentliches, ja Wunderbares. Wir werden alſo von vornherein erwarten, daß genau analoge Thatſachen kaum vorliegen und es wird uns nicht befremden, daß die Reſponſa aus der mediciniſchen Facultät in Bezug auf unſere Stelle ſo wenig befriedigen. Was Tholuck beigebracht hat, reicht nur ſo weit, daß die Bedingungen in dem menſchlichen Körper als vorhanden nachgewieſen ſind, welche unter ganz beſonderen Umſtänden den hier berichteten Erfolg herbeiführen können. Wenn mehr geleiſtet werden könnte, ſo würde dies von bedenklichen Folgen für das Anſehen des Apoſtels ſein.

V. 35. „Und der es geſehen, hat es bezeugt, und ſein Zeugniß iſt wahrhaftig, und jener weiß, daß er Wahres ſagt, damit auch ihr glaubet.“ Daß die Verſicherung hier ſich auf alle drei Momente im Vorigen bezieht, nicht auf das dritte allein, daß Jeſu nicht die Beine zerbrochen wurden, daß ihm die Seite durchbohrt wurde, daß Blut und Waſſer herauskam, zeigt die Anknüpfung von V. 36. 37, die ſich auf die beiden erſtern Momente beziehen, durch γάρ. Vorzugsweiſe aber hat der Evangeliſt ohne Zweifel das dritte Moment im Auge. Denn an dieſes ſchließt ſich die Verſicherung unmittelbar an. Die beiden erſteren Facta ſind auch ſo grob materiell und zugleich ſo natürlich und von vornherein wahrſcheinlich, daß die Verſicherung, wenn ſie ſich vorzugsweiſe auf ſie bezöge, etwas Ueberſchwängliches haben würde. Bei dem dritten dagegen konnte leicht an die Täuſchung einer aufgeregten Phantaſie gedacht werden. Es liegt hier etwas Ungewöhnliches, unter dieſen Umſtänden eigentlich etwas Wunderbares vor: daß grade bei Jeſu Blut und Waſſer herauskam, die Verſöhnung und die Rechtfertigung abbildend, die uns durch ſeinen Tod erworben ſind, das klingt faſt unglaublich, das gibt dem Apoſtel hinreichenden Grund auf

das nachdrücklichste daran zu erinnern, daß er kein credulus ist, sondern ein fidelis. Die Versicherung vollendet sich absichtlich in der Dreizahl. Zu ὁ ἑωρακώς Bengel: Patet inde Johannem indivulso nexu corpori Jesu etiam post mortem ejus adhaesisse. In Bezug auf das Perf. μεμαρτύρηκε vgl. zu 1, 34. Wahrhaftig wird das Zeugniß genannt im Gegensatze gegen eine Angabe, die auf Schein oder Lüge beruht. ἵνα gibt den Zweck der im Vorherg. so nachdrücklich ausgesprochenen Versicherungen an. Es ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen: das sage ich oder ταῦτα γέγραπται, vgl. 20, 31. Grade so elliptisch steht ἵνα z. B. in C. 1, 22: „wer bist du (das fragen wir) damit wir eine Antwort geben." πιστεύειν steht von dem Glauben überhaupt, nicht von dem Glauben an die Wahrheit der vorliegenden Thatsache, vgl. 20, 8, und V. 31, wo statt des einfachen glaubens hier steht „glauben daß Jesus sei der Christ." πιστεύειν kommt bei Johannes nicht selten in diesem umfassenden Sinne vor, 1, 7. 51. 11, 15.

V. 36. „Denn dies geschah damit die Schrift erfüllt würde: Kein Bein soll ihm zerbrochen werden." γάρ motivirt den Zusammenhang, in welchen im Vorhergehenden die Wahrheit der berichteten Thatsachen mit dem Glauben gesetzt worden. ταῦτα geht im Allgemeinen auf die im Vorherg. berichteten Thatsachen. Aus der Zahl dieser wird aber zuerst das: sie zerbrachen ihm nicht die Gebeine, ins Auge gefaßt. Das ist durch Gottes geheime Leitung herbeigeführt worden, der Jesum sterben ließ ehe die Kriegsknechte herankamen die Beine zu zerbrechen, damit in solcher Weise ein Ausspruch des A. T. erfüllt würde. Diese Correspondenz von Weissagung und Erfüllung ist ein Motiv des Glaubens. Durch die Schrift wird hier wie in C. 13, 18. Mr. 12, 10. 15, 28 eine einzelne Schriftstelle bezeichnet, = τὸ γεγραμμένον τοῦτο Lc. 20, 17. 37. Schrift ist was geschrieben ist und zwar in dem Buche schlechthin. Damit die Schrift erfüllt würde, ist s. v. a. damit erfüllt würde was geschrieben steht. Johannes hat nicht etwa die St. Ps. 34, 21 im Auge. Denn da ist von den Gebeinen des lebenden Gerechten die Rede, da steht nicht der Singular ὀστοῦν, fehlt das

αὐτοῦ. Wir erwarten hier auch ein Höheres als was allen Frommen gemein iſt. Gezielt wird vielmehr auf zwei Stellen, die von dem Paſſalamm handeln, 2 Moſ. 12, 46: „ein Bein ſollt ihr ihm nicht zerbrechen," LXX: καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ, und 4 Moſ. 9, 12: „ein Bein ſollen ſie nicht zerbrechen an ihm." Johannes ſetzt mit leichter Umbiegung συντριβήσεται f. συντρίψετε, συντρίψουσι, damit die Anwendbarkeit auf das Gegenbild um ſo mehr hervortrete, bei dem der Evangeliſt die göttliche Cauſalität vorzugsweiſe ins Auge faßt. Die Anſchauung, daß das Paſſalamm vorbildlich auf Chriſtum ſey, findet ſich nicht etwa blos in 1 Cor. 5, 7. Als das Gegenbild des Paſſalammes erſcheint Chriſtus ſchon in 1, 29. Auf Chriſtum als das wahre Paſſalamm deutet auch C. 6, 4 hin. Als das Paſſalamm hatte ſich Jeſus ſelbſt dargeſtellt, indem er ſeinen Feinden ſo lange ſich entzog bis er am Paſſa ſterben konnte. Ebenſo durch die Einſetzung des Abendmahles beim Paſſamahle. Zur Erkenntniß des Zuſammenhanges jener Moſaiſchen Beſtimmung mit der vorliegenden Thatſache iſt nun nothwendig, daß wir Zweck und Bedeutung jener Moſaiſchen Beſtimmung erkennen. Es kann kein Zweifel ſeyn, daß ſie der Profanation des Paſſalammes begegnen ſoll. Es ſoll an ihm keine Rohheit verübt werden, nichts wodurch der Unterſchied zerſtört wird zwiſchen dem hochheiligen Opfer des Herrn und einem gewöhnlichen Schlachtthier. Mich. 3, 3 wird die Gier derjenigen geſchildert, welche nicht zufrieden das Fleiſch zu freſſen, auch die Knochen noch auseinander brechen ob ſich den noch etwas Eßbares vorfinde. Solche Gier ſoll von dem heiligen Mahle ausgeſchloſſen ſeyn. Auf ſolchen Grund der Beſtimmung führt 2 Moſ. 12, 46, wo dem: „ein Bein ſollt ihr nicht zerbrechen an ihm", vorangeht: „in einem Hauſe ſoll es gegeſſen werden, ihr ſollt nicht herausbringen von dem Fleiſche nach außen." Beides ſteht unter demſelben Geſetze: das Lamm ſoll mit heiliger Scheu und nicht wie ein gewöhnliches Schlachtthier behandelt werden. Auch in 4 Moſ. 9, 12: „Nicht ſollen ſie übrig laſſen von ihm auf den Morgen, und ein Bein ſollen ſie nicht zerbrechen an ihm" führt das parallele Glied auf dieſen

Grund der Bestimmung. Blieb etwas von dem heiligen Lamm übrig, so durfte es nicht zu einer gemeinen Mahlzeit verwandt, auch keinen anderen Personen gegeben, es mußte verbrannt werden. Haben wir so den Grund der Mosaischen Bestimmung erkannt, so empfängt das vorliegende Citat sofort sein Licht. Es ist dasselbe göttliche Decorum, welches die Rohheit an dem vorbildlichen Passalamm verbot und an dem gegenbildlichen hinderte. Der Scheidung zwischen dem vorbildlichen Passalamm und den gemeinen Schlachtthieren in Bezug auf das Zerbrechen der Gebeine entspricht die zwischen Christo und den beiden Missethätern.

V. 37. „Und wiederum sagt eine andere Schrift: Sie werden sehen auf den sie durchstochen haben." Die St. ist Sach. 12, 10. In Bezug auf ihren Sinn und ihren Zusammenhang mit der vorliegenden Thatsache verweisen wir auf die Erörterungen in der Christol. 3, 1 S. 491 f. Johannes faßt hier nur das Durchbohren ins Auge (ἐξεκέντησαν, wie hier auch in Apoc. 1, 7, vgl. z. d. St.), nicht das einer anderen Zeit angehörende bußfertige Schauen auf den Durchbohrten. — Drei Thatsachen hat der Evang. im Vorigen aufgeführt als geeignet den Glauben zu wirken. Nur in Bezug auf zwei weist er in V. 36. 37 nach, wie sie geeignet sind diesem Zwecke zu dienen, indem sich in ihnen realisirt, was nach der Weissagung des A. T. an Christo geschehen mußte. In Bezug auf die dritte Thatsache, des καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ fehlt diese Nachweisung. Der Grund dieses Fehlens kann nicht daran liegen, daß der Apostel auf diese Thatsache weniger Gewicht legte. Wir sahen schon zu V. 35, daß grade auf ihr der Hauptaccent liegt. Der Grund ist vielmehr darin zu suchen, daß der Evang. die Bedeutung dieser Thatsache als offen zu Tage liegend betrachtet, so daß er es dem Leser überlassen kann sie aufzufinden, wie denn auch die christliche Kirche aller Zeiten sie ohne Schwierigkeit aufgefunden hat. Für diese Ursache des Stillschweigens lassen sich viele Analogien anführen, z. B. daß die drei ersten Evangelisten es unterlassen bei der Theilung der Kleider auf Ps. 22 zu verweisen, daß Johannes bei V. 18 nicht Jes. 53, 12 anführt. Blut

und Waſſer aus der Seite des am Kreuze geſtorbenen Heilandes, was das zu bedeuten hat darüber kann kein Chriſtenherz in Zweifel ſeyn. Das Blut iſt das Blut der Verſöhnung, das ſchon in Jeſ. 53 als der Mittelpunct des Erlöſungswerkes hingeſtellt worden war, vgl. zu 6, 53. Das Waſſer bedeutet ſchon in der Symbolik des A. T. die Sündenvergebung, die durch das Vorangehen des Blutes hier als in der Verſöhnung wurzelnd bezeichnet wird. Den Commentar haben wir in 1 Joh. 1, 7: τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. wo die Reinigung dem Waſſer angehört. Ebenſo 1 Joh. 5, 6: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός. οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι: Waſſer ohne Blut, das wäre Vergebung ohne Genugthuung, nach der Lehre derjenigen, die den Tod Chriſti als ein bloßes „Wiederfahrniß" betrachten. Parallel iſt auch Apoc. 1, 5: „der uns geliebet hat und gewaſchen von unſeren Sünden mit ſeinem Blut", und 7, 14: „ſie haben ihre Kleider gewaſchen in dem Blute des Lammes": das Waſchen bezeichnet die Erwerbung der Vergebung der Sünden durch die Aneignung des Blutes Chriſti. Dieſe Parallelen ſind um ſo mehr von Bedeutung, da ſie ſich grade bei Johannes finden. Zugleich findet eine Beziehung ſtatt zu den beiden Sacramenten der chriſtlichen Kirche. Das Waſſer bedeutet zugleich die Taufe, welche die Vergebung der Sünden mit ſich führt, vgl. zu 3, 5, das Blut weiſt hin auf das heilige Abendmahl, vgl. zu 6, 53.

C. 19, 38—42.

Das Begräbniß Jeſu.

Eigenthümlich iſt hier dem Johannes, daß Joſeph von Arimathia bei dieſer Gelegenheit zuerſt offen mit ſeinem Bekenntniſſe zu Chriſto hervortrat, was Markus in dem τολμήσας 15, 43 nur leiſe angedeutet hatte, daß neben Joſeph Nicodemus ſich bei der Beſtattung Chriſti betheiligte, das Nähere in Bezug auf die Specereien, die Angabe daß das Grab in der Nähe der Ruheſtätte war und dies der Grund, weshalb Jeſus dort beige-

setzt wurde. Das Uebrige wird nur aus den Früheren resümirt um diese eigenthümlichen Züge einzufügen. „Wunderbare Gewalt des Todes Christi — ruft Quesnel aus —, welche den Muth ihn öffentlich zu bekennen in seiner tiefsten Erniedrigung denjenigen gibt, die ihn nur im Geheimen bekannten während er so viele Wunder that."

V. 38. „Danach aber bat den Pilatus der Joseph von Arimathia, der ein Jünger Jesu war, aber ein verborgener aus Furcht vor den Juden, daß er den Leichnam abnähme, und Pilatus erlaubte es. Er kam also und nahm den Leichnam Jesu ab." ἄρῃ in seiner Beziehung auf ἀρθῶσιν in V. 31 kann sich nur auf die Abnahme des Leichnams vom Kreuze beziehen, nicht auf das Wegtragen des bereits Abgenommenen. Darauf führt auch das κατεαγῶν Mr. 15, 46. Lc. 23, 53. Pilatus hatte den Befehl gegeben, daß die Beine der Gekreuzigten zerbrochen und sie dann abgenommen würden. Die Kriegsknechte hatten auf eigne Hand das Zerbrechen der Beine bei Jesu unterlassen. Die an diese Bedingung geknüpfte Abnahme durften sie, trotz der Durchbohrung mit der Lanze, weder selbst vornehmen noch anderen gestatten, bis Pilatus die Erlaubniß gewährt hatte. Diese Erlaubniß suchte Joseph nach und Pilatus gewährte sie, nachdem er vorher bei dem Hauptmann Erkundigung eingezogen und sich von dem wirklich erfolgten Tode Jesu überzeugt hatte, vgl. Mr. 15, 44. 45. — Der Artikel vor Joseph, dessen Weglassung in einigen Handschr. nur aus unvorsichtiger Vergleichung der anderen Evang. hervorgegangen ist, weist darauf hin, daß Joseph schon aus den früheren Evang. bekannt ist, die ihn als einen bis dahin Unbekannten erst förmlich einführen, Mt. 57. Mr. 43. Lc. 50. Matth. stellt an die Spitze die Qualification als ἄνθρωπος πλούσιος in Beziehung auf Jes. 53, 9, wo der Stand der Erhöhung des Knechtes Gottes damit beginnt, daß er statt des ihm zugedachten Begräbnisses unter den Missethätern sein Begräbniß bei einem Reichen erhält. Arimathia ist das jetzige Ramlah acht Stunden von Jerusalem, v. Raumer S. 217. Daß Joseph aus Arimathia gebürtig, aber in Jerusalem ansässig war, zeigt nicht nur seine Stellung als Mitglied des hohen Rathes,

Mr. 15, 43. Lc. 23, 51, sondern auch die Thatsache, daß er dort ein eigenthümliches Grab hatte, Mt. 60. Daß aber dies Grabmal bis dahin völlig unbenutzt war, führt darauf, daß die Uebersiedlung vor nicht langer Zeit erfolgt war. Daß das Grab, in dem Jesus beigesetzt wurde, Joseph gehörte, berichtet ausdrücklich nur Matthäus. Die Correspondenz zwischen dem τοῦ Ἀριμαθαίας und dem neuen Grabe kommt dieser Angabe entgegen. Vielleicht wurde Joseph grade durch den Umstand, daß er in der Nähe der Richtstätte ein neues Grab besaß, worin er eine Fügung der göttlichen Vorsehung erblickte, veranlaßt, aus seiner bisherigen Verborgenheit herauszutreten. Er war bis dahin nur im Geheimen ein Jünger Jesu gewesen. Zwar hatte er nach Lc. V. 51 nicht in den Rath der Obern gewilligt, aber er hatte seinen Widerspruch so einzukleiden gewußt, daß er nicht offen als Jünger Christi hervortrat. Lampe: non directe atque eapropter invalide.

V. 39. „Es kam aber auch Nikodemus, der zuerst zu Jesu bei Nacht gekommen, und brachte eine Mischung von Myrrhen und Aloe, gegen hundert Pfund." Das: „der früher zu Jesu bei Nacht gekommen", vgl. zu 7, 50, entspricht dem, was in V. 38 von Joseph gesagt war. Lampe: pares fuerant in fidei imbecillitate et metu, pares nunc sunt in amoris fortitudine. Myrrhen und Aloe weisen hin auf Ps. 45, 9. Da heißt es von den Kleidern des großen Königes der Zukunft am Tage der Freude seines Herzens, seiner Vermählung mit der Heidenwelt (vgl. 12, 32: κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν): „Myrrhen und Aloe sind deine Kleider", eitel Myrrhen und Aloe, sie duften so lieblich als ob sie ganz daraus beständen. Das Bild des Psalmes wird hier zu einem Symbole verkörpert. In Bezug auf die Fülle des Materials vgl. 2 Chron. 16, 14. Da heißt es von dem königlichen Begräbnisse Asa's: die Ruhestätte war angefüllt mit Wohlgerüchen und Specereien.

V. 40. „Sie nahmen nun den Leichnam Jesu und banden ihn in Leintücher, mit den Wohlgerüchen, wie es Sitte ist den Juden zu bestatten." Die ὀθόνια hier, leinene Tücher, mit welchen der ganze Körper umwickelt wurde, sind verschieden von

den χειρίαις in C. 11, 44, bloßen Binden, die nur den Händen und Füßen angehören und neben denen dort das Todtenhemde vorhanden war. Der ὀθόνια wird nur in Bezug auf Christum gedacht, vgl. Lc. 24, 12. Joh. 20, 6. 7.

V. 41. „Es war aber an dem Orte, wo er gekreuzigt worden, ein Garten, und in dem Garten ein neues Grab, in das Niemand gelegt worden." Der Ort ist natürlich in weiterem Sinne zu nehmen. Den Umstand, daß das Grab noch ungebraucht war, heben die Evangelisten so nachdrücklich hervor (Mt. ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ, Lc. 23, 53: οὗ οὐκ ἦν οὐδέπω οὐδεὶς κείμενος, Johannes entnimmt καινόν aus Mt., οὐδέπω οὐδείς aus Lc.), daß er sicher bedeutsam seyn muß. Sie finden eine göttliche Fügung darin, daß der Fürst des Lebens nicht an einer Stätte der Verwesung bestattet wurde. Analog ist der neue Wagen bespannt mit zwei Kühen, welche das Joch nicht getragen haben, auf welchem die Bundeslade von den Philistern zurückgebracht wurde 1 Sam. 6, 7.

V. 42. „Dort nun legten sie wegen des Rüsttages der Juden, weil das Grab nahe war, Jesum hin." Die Meinung ist nicht, daß sie ihn nachher von dort wegbringen wollen, sondern daß unter diesen Umständen die Nähe des Grabes für dasselbe den Ausschlag gab, während sonst unter den an Christum Gläubigen ein Wettstreit entstanden seyn würde. Der Grund den nächsten Ort zu wählen ist nur die Nähe des Sabbat. Wie ganz anders würde es sich stellen, wenn der mit Sonnenuntergang beginnende folgende Tag der erste Tag des Passa gewesen wäre! Dann wäre grade mit dem Verscheiden Jesu das Schlachten der Passalämmer zusammengefallen. — In der Fürsorge Gottes für den Leichnam Jesu hat man von jeher ein Vorbild und Unterpfand seiner Fürsorge für die aufs äußerste gebrachte Kirche Christi erkannt. Der Umstand war um so bedeutsamer, da schon Jesaias in C. 53 die Erhöhung des Knechtes Gottes mit seinem ehrenvollen Begräbnisse beginnen läßt.

C. 20.

Die ſiebente Gruppe der Hauptmaſſe, die dritte des zweiten Theiles derſelben, die Auferſtehung.

C. 20, 1—18 Johannes kommt in dem leeren Grabe zum Glauben an die Auferſtehung und der Auferſtandene erſcheint der Maria Magdalene.

V. 1. „Am erſten Tage des Sabbats aber kommt Maria Magdalene frühe, da noch Dunkelheit war, zu dem Grabe, und ſieht den Stein hinweggenommen von dem Grabe.“ Der Plural τὰ σάββατα, der wie im N. T. ſo auch in den LXX und bei Joſephus mehrfach vorkommt, ſoll auf die hohe Dignität des Tages hinweiſen. Es iſt der im Hebräiſchen ſo weit verzweigte pluralis excellentiae. Der Sabbat wird in Jeſ. 58, 13 „der Heilige des Herrn“ genannt. Aus gleicher Quelle iſt es gefloſſen, daß alle Tage der Woche nach ihrem Verhältniſſe zum Sabbat bezeichnet werden, der eine (μία) oder der erſte Tag des Sabbat f. nach dem Sabbat zu u. ſ. w., und daß der Sabbat in Lc. 18, 12 die Woche mit unter ſich begreift. Daß der Sabbat die Woche an ſich bedeute iſt unrichtig. Der erſte Wochentag war dadurch zum Tage der Auferſtehung beſonders geeignet, daß an ihm die Schöpfung der Welt begonnen hatte und das Licht geſchaffen worden war. Mit der Auferſtehung Chriſti begann eine neue Schöpfung und ein neues Licht ging auf in der Finſterniß. — Maria Magdalene kommt: Matthäus nennt in C. 28, 1 Maria Magdalene und die andere Maria, Marcus außer dieſen beiden noch Salome, 16, 1. Lucas iſt am vollſtändigſten, er nennt in C. 24, 10 neben Maria Magdalene Johanna die zuerſt bei ihm erſcheint, und Maria Jacobi, noch „die anderen mit ihnen“, vgl. 23, 55. 24, 1, wonach zum Grabe die Frauen gingen, welche der Beſtattung mit beigewohnt hatten — als ſolche waren von ſeinen Vorgängern Maria Magdalene und die andere Maria genannt worden — und noch einige andere, καὶ τινες σὺν αὐταῖς; wie wir denn von vornherein erwarten müſſen, daß der ganze Kreis Galiläiſcher Frauen die Wanderung antrat. Johan-

nes, der überall und namentlich in den Berichten über die Auferstehung äußerst sparsam ist in Mittheilung alles dessen, was schon aus seinen Vorgängern bekannt war, und es nur grade so weit berührt als nöthig war um das ihm Eigenthümliche einzureihen, bleibt bei der Erwähnung der Maria Magdalene stehen, die auch bei den Vorgängern die Hauptperson ist und bei Allen an der Spitze steht. Wir finden aber bei Johannes eine bestimmte Hinweisung darauf, daß er nur der Kürze wegen die anderen übergeht. Sie liegt in dem οἴδαμεν, wir wissen, in V. 2, das man nur mit dem höchsten Zwange anders erklären kann als: ich und die Frauen, die mit mir zusammen ausgegangen sind. Mit vollem Rechte bemerkt Ewald: „daß Maria Magd. ganz allein das Grab zu besuchen ausgegangen — — ist an sich unwahrscheinlich und zugleich gegen die ältere Erzählung so wie gegen die eigne Andeutung unseres Apostels V. 2." Die Unmöglichkeit Maria Magd. von den anderen loszutrennen, tritt besonders bei Luc. 24, 10 hervor. Da bringt sie zusammen mit den anderen den Aposteln die Nachricht, so wie sie nach Matthäus und Marcus mit ihnen zusammen beim Grabe ankam. — Daß Johannes des Zweckes nicht gedenkt, welcher Maria und ihre Gefährtinnen zum Grabe führte, ist so gut wie eine ausdrückliche Hinweisung auf die Vorgänger, nach denen die Frauen den Leichnam Jesu salben wollten, Mr. 16, 1. Lc. 24, 1. 23, 55. — Maria kam frühe, da noch Dunkelheit war zum Grabe. Mit dieser Angabe und dem „in tiefer Dämmerung" des Lucas (ὄρθρου βαθέος), soll das: „da die Sonne aufgegangen war" des Marcus in V. 2 in Widerspruch stehen. Allerdings nun darf man das ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου des Marcus nur erklären: orto sole. Aber das liegt nicht darin, daß der Aufgang schon ein vollendeter war. Daß der Sonnenaufgang ein zusammengesetzter Act ist, darauf weist schon der im N. T., wie bei den classischen Schriftst. mehrfach vorkommende Plural ἀνατολαί hin. Die Sonne ist schon aufgegangen, wenn auch die Sonnenscheibe noch nicht am Himmel sichtbar ist. Denn auch das Morgenroth rührt von ihr her. Dem: „da die Sonne aufgegangen" des Marcus geht das: „sehr frühe" voraus und zeigt, daß man

Nacht noch nicht vernehmen ver
die Zeit, welche Homer durch κρ
(Eustathius ad Hom. Il. ed. Lip
κροκόπεπλος ἠὼς ἡ ἔχουσα τι καὶ
τὸ χρυσοφαὲς κροκωτὸν αὐτῇ ἐξ
Nach der Natur der Sache dürfe
noch volles Licht erwarten. Sch
roth geheiligt zum Symbole des
zum Glück, vom Leide zur Freude
8, 20. Hos. 6, 3. 10, 15. 2 Sa
Ps. 22, 1: da ist die Hindin der
rechte, dem Heil zu Theil wird.
der bei der Kreuzigung dem Herr
beständig vor Augen steht, schein
zu finden. — εἰς τὸ μνημεῖον ka
ben: in das Grab, nur zum G
ἐπὶ τὸ μνημεῖον, Lc. 24, 1 ἐπὶ τὸ
sition wohl absichtlich gewählt.
nicht betreten hätte, so würde de
ben, vgl. εἰσελθοῦσαι Lc. 24, 3,
Mt. 28, 8. — Des Steines h
Grabe des Lazarus gedacht, 11,
des Herrn. Anton: „Das ist ein

sie haben den Herrn weggenommen aus dem Grabe und wir wissen nicht wo sie ihn hingelegt haben." Die Frauen haben den Auftrag erhalten die Botschaft der Engel von der Auferstehung den Aposteln zu überbringen, Mt. 28, 7, und namentlich wie Mr. 16, 7 hinzufügt, dem Petrus als ihrem Haupte. Nach Lc. 24, 9 berichteten sie Alles was sie beim Grabe wahrgenommen „den Eilfen und allen Uebrigen." Da es unwahrscheinlich ist, daß alle diese, nicht blos die Apostel, sondern auch alle übrigen Gläubigen an einem Orte versammelt waren, so haben wir uns die Sache so zu denken, daß sie das Geschäft unter sich vertheilten. Da lag es nun nahe, daß der Maria Magd., die überall die erste Stelle unter den heiligen Frauen einnimmt, die Mittheilung der Botschaft an den von den Engeln besonders hervorgehobenen Petrus zufiel, und an seinen treuen Genossen, den Jünger, welchen Jesus lieb hatte. Die Botschaft umfaßte nach Lucas Alles von ihm in V. 3—8 Erzählte, daß sie den Leichnam Jesu im Grabe nicht fanden und daß ihnen, da sie dadurch geängstigt wurden, zwei Engel erschienen und ihnen die Auferstehung verkündeten. Johannes aber begnügt sich damit, nur den ersten Theil der Botschaft mitzutheilen, die Thatsache, daß die Frauen das Grab leer fanden. Es entspricht das seiner durchgängigen Weise, was seine Vorgänger bereits mitgetheilt hatten nur in möglichster Kürze anzudeuten, nur grade so weit, daß es hinreichte das ihm Eigenthümliche in den Zusammenhang des bereits Bekannten einzureihen. Sollte einmal abgekürzt werden, so mußte der Bericht über die Engelerscheinung und über die flüchtige Erscheinung des Herrn selbst auf dem Wege (Mt. 28, 9) dem Berichte über die Leerheit des Grabes nachstehen. Der letztere gab wieder was die Frauen mit leiblichen Augen gesehen hatten und begründete ein feststehendes Factum, der erstere bewegte sich auf einem Gebiete, auf dem eine erregte Phantasie einen weiten Spielraum findet. Es handelt sich da um eine ὀπτασία, Lc. V. 23, die allerdings objective Bedeutung haben kann, bei der man aber doch sehr auf seiner Hut seyn muß. Als die Hauptsache in der Botschaft der Weiber erscheint eben das, was Johannes allein heraushebt, in Lc. 24, 24, wo die

Jünger von Emmaus ſagen: καὶ ἀπῆλθον τινὲς τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ εὗρον οὕτω καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον· αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον: das letztere deutet im Einklange mit Mt. 28, 9 an, daß die Frauen behauptet hatten, Jeſum geſehen zu haben. Nur dieſer Theil der Botſchaft, nur was jedem Menſchen mit geſundem Auge auf ſein Zeugniß geglaubt werden muß, fand bei den Apoſteln entſchiednen Eingang. Das übrige erweckte nur Ahndungen, unbeſtimmte Hoffnungen. Bis auf weitere Beſtätigung war es wie nicht geſprochen, ein bloßes Gerede, λῆρος, Lc. V. 11. Wir können aber aus Johannes ſelbſt erweiſen, daß Maria Magdalene mehr geſprochen haben muß, als was er abkürzend mittheilt. Die bei ihm berichteten Thatſachen weiſen uns hin auf die aus Luc. zu entnehmende Ergänzung. Schon das muß auffallen, daß Maria Magd. laufend kommt. Danach muß ſie etwas erfahren haben, was ihre Schritte nicht lähmt, ſondern beflügelt. Ferner, wenn Maria weiter nichts zu berichten hatte, ſo würde ſie weinend zu den Apoſteln gekommen ſeyn. Sie weint aber erſt in V. 12, als ihr dasjenige zu entſchwinden droht, was ſie früher bereits gehabt hatte. Wenn Maria nicht neben dem ſinnlich wahrnehmbaren Factum, der Leerheit des Grabes, die Erklärung deſſelben berührt hatte, welche ſie empfangen zu haben glaubte, ſo iſt das Betragen der beiden Jünger nicht erklärlich. In dieſe muß durch die Rede der Maria der Keim des Glaubens an die Auferſtehung gelegt ſeyn, was nicht der Fall ſeyn konnte, wenn ſie blos die Leerheit des Grabes berichtete, die an ſich gar keine Inſtanz für die Auferſtehung bildete, im Gegentheil eher dagegen ſprach, da mit der Auferſtehung Jeſu eng verbunden war, daß er ſich als der Auferſtandne den Seinen kundgab. Hätte die Rede der Maria den Jüngern nicht Grund zur Hoffnung gegeben, wie wären ſie dann ſo eilig gelaufen? Wie würde Johannes den an ſich gleichgültigen Umſtand, daß er dem Petrus vorangelaufen, und zuerſt zum Grabe gekommen berichten, wenn ſich nicht in der Differenz der Eile die Verſchiedenheit der Stellung zu der von Maria empfangenen Nachricht offenbarte, ſchon hier die nachherige Differenz des Glaubens und der Verwunderung vorbereitete? Das

Laufen beider setzt den Keim des Glaubens an die Auferstehung voraus, der nur durch die Rede der Maria in sie gelegt werden konnte. Ohne diesen Glauben würden sie, wenn überhaupt, gewiß langsamen Schrittes und gesenkten Hauptes zu dem Grabe gegangen seyn. Bei dem Jünger, den Jesus liebte, wurde dieser Keim durch die persönliche und individuelle Liebe zu Jesu, die ihn vor allen andern Jüngern auszeichnete, kräftiger entwickelt. Auch daß Johannes in dem Grabe sofort zu dem entwickelten Glauben an die Auferstehung kam, V. 8, setzt voraus, daß die Botschaft der Maria ihm schon Grund zur Hoffnung gegeben hatte. — Dem ἦραν — αὐτόν entspricht Lc. 24, 3: καὶ εἰσελθοῦσαι οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, wenn man V. 4 hinzunimmt, wonach sie durch diese Thatsache in Sorge und Angst gesetzt wurden, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου. Was Maria hier ausspricht, das ist das Resultat, was die Beobachtung mit dem natürlichen Auge ergibt. Daß sie so genau zu scheiden weiß zwischen dem Gebiete der niederen Sinne und des höheren Sinnes, das erweckt ein günstiges Vorurtheil in Bezug auf ihre Glaubwürdigkeit.

V. 3. „Es ging nun aus Petrus und der andere Jünger und kam zum Grabe." Lucas, nachdem er über die kühle Aufnahme berichtet, welche die Frauen mit ihrer Botschaft bei den Aposteln gefunden, V. 11, sagt in V. 12: ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον: er stellt den Petrus in Gegensatz gegen die Uebrigen. Johannes ergänzt seinen Bericht, indem er dem Petrus sich selbst hinzufügt. Daß auch Lucas mehr wußte als er sagte, erhellt aus C. 24, 23, wo die Jünger von Emmaus sagen: „es sind einige der Unsrigen zum Grabe gegangen." Ging Petrus hienach nicht allein, so müssen wir von vornherein erwarten, daß Johannes ihn begleitete. Denn grade diese beiden erscheinen überall und auch bei Lucas als aufs innigste verbunden, vgl. zu 13, 24, und in dem ganzen Kreise der Apostel war gewiß keiner so zum Glauben an die Auferstehung disponirt wie Johannes. Lucas beschränkt sich darauf Petrus als das Haupt der Apostel zu nennen. Johannes hat ein persönliches Interesse seine Theilnahme hervorzuheben.

V. 4. „Es liefen aber beide zuſammen, und der andere Jünger lief ſchneller voran als Petrus und kam zuerſt zum Grabe." Auguſtinus: cum jam dixisset: venerunt ad monumentum, regressus est ut narraret, quomodo venerunt. Wir haben hier die Ergänzung des Johannes zu dem Worte des Lucas: „Petrus lief." Damit deutlich werde, wo ſeine ausführlichere und genauere Erzählung einzuordnen ſey, nimmt Johannes faſt alle Worte des ſummariſchen Berichtes bei Lucas darüber, und fügt ſeine weitere Ausführung an ſie an, Lucas: Petrus lief zum Grabe, Johannes: Petrus und Johannes liefen, der letztere ſchneller als der erſtere; Lucas: und bückte ſich hinein und ſah die Leintücher liegen, Johannes wörtlich ebenſo, ſo daß an keinen Zufall gedacht werden kann; Lucas: die Leintücher allein, Johannes: das Schweißtuch nicht mit den Leintüchern; Lucas: er ging nach Hauſe (ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτόν), Johannes: ſie gingen nach Hauſe (ἀπῆλθον πρὸς ἑαυτούς). Stehen dieſe abſichtlichen Beziehungen feſt, ſo wird man auch in dem: „und er ſah und glaubte", V. 8 hier, die Beziehung auf das: „und ſie glaubten ihnen nicht", bei Lucas in V. 11 nicht verkennen können. Jetzt, ſagt Johannes, machte der frühere Unglaube der Jünger wenigſtens bei einem unter ihnen dem Glauben Platz. Es iſt nicht zufällig, daß Johannes unter den drei Evangeliſten grade an Lucas auf dieſe Weiſe anknüpft. Matthäus bricht den Bericht über die heiligen Frauen ab, nachdem er erzählt, wie der Herr ihnen erſchienen ſey und ihnen einen Auftrag an die Jünger gegeben habe, Marcus ſchon früher, nach den Mittheilungen über Erſcheinung und Auftrag des Engels. Beide erzählen nicht die Aufnahme, die ſie bei den Apoſteln mit ihrer Verkündigung der Auferſtehung und der ihnen aufgetragenen Botſchaft fanden. Dies thut unter den drei erſten Evangeliſten allein Lucas. Da nun Johannes Ergänzungen zu den drei erſten Evangelien liefern wollte, ſo war es natürlich, daß er den Faden da aufnahm, wo derjenige, der die ihnen gemeinſame Begebenheit am weiteſten geführt, ihn fallen gelaſſen. Sich auf ihn zu beziehen hatte Johannes noch um ſo mehr Grund, da Lucas diejenige Thatſache, über die er ausführlich berichten

wollte, den Gang der beiden Apostel zum Grabe, nicht etwa wie die übrigen Evangelisten mit Stillschweigen übergangen, sondern unvollständig erzählt hatte, so daß es, um den Schein des Widerspruches zu beseitigen, galt, den früheren Bericht wieder aufzunehmen und die Stelle zu bezeichnen, wo in ihm die Ergänzungen einzureihen waren. — Warum lief Johannes schneller? Abzuweisen sind so äußere Erklärungsgründe, wie das höhere Alter des Petrus. Beruhte der Unterschied auf solchem Grunde, so würde es kleinlich gewesen seyn, seiner zu gedenken. Auch spricht dagegen die Analogie der folgenden Thatsache, bei der Johannes dem Petrus nachsteht: Johannes geht nicht ins Grab, wohl aber Petrus. Liegt da der Grund der Differenz auf dem Gebiete des Geistes, so wird dies auch hier der Fall seyn. Die richtige Erklärung wird sich dadurch legitimiren müssen, daß sie beides, das, worin Johannes den Petrus übertraf und das, worin er ihm nachstand, auf denselben Grund zurückführt. Der Grund, daß Johannes schneller lief, war der, daß er der Jünger war, den Jesus lieb hatte. Die persönliche Liebe zu Jesu, die mit der Liebe Jesu zu ihm Hand in Hand ging, war es, was seine Schritte beflügelte. (Quesnel: „Johannes muß Petrus zuvorkommen; man muß geliebt seyn, ehe man lieben oder laufen kann.") Hätte es sich um ein Werk des Berufes gehandelt, wäre etwas für Jesum oder seine Kirche zu thun oder zu leiden gewesen, so wäre Petrus sicher nicht hinter ihm zurückgeblieben. Der Grund ist also derselbe, weshalb Jesus nicht Petrus sondern Johannes seine Mutter übergab. Der Apostel hat in V. 2 selbst den Grund so gut wie ausdrücklich angegeben, indem er sich dort als den Jünger bezeichnet ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς: φιλεῖν noch stärker wie das anderweitig vorkommende ἀγαπᾷν.

V. 5. „Und indem er sich hineinbückt, sieht er die Leintücher liegen, er ging aber nicht hinein." Lucas hatte die Worte καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια κείμενα von Petrus gebraucht. Johannes, indem er sie auf sich überträgt, will gewiß Lucas nicht berichtigen. Das würde ohne alle Analogie seyn. Er weist darauf hin, daß dies das dem Petrus mit ihm gemeinsame

dem traurigeren und verweren
Sobald dieſe ein befriedigendes
Johannes berichtet hier über ſeine
V. 4 über ſeine Stärke.

V. 6. „Es kommt nun Si
ging in das Grab und ſchaut die
das Schweißtuch, welches auf ſein
Leintüchern liegen, ſondern beſo
Ort.“ Lucas hat: „er ſieht die
Dies μόνα würde ſehr ſchwer zu
bei Johannes den Commentar da
auf einen ſolchen ſpäter zu erwar
θεωρεῖν im Unterſchiede von dem
genauere Anſchauung, welche die
Die Bedeutung des hier ſo eing
an dem ſich nach V. 8 der Gla
hat Lampe ſchon ganz richtig gefa
derjenige, welcher den Zuſtand des
gethan, nichts aus dem Verzuge
und zu beſtimmtem Zwecke die L
nommen und ſie in paſſender Ord
gelegt.“

V. 8. „Da nun ging auch
zuerſt zum Grabe gekommen und

tum), Luther und Bengel thun. Denn das müßte näher bezeichnet seyn und dagegen spricht der emphatische Gebrauch des Glaubens namentlich bei Johannes, vgl. zu 19, 35, auch der Parallelismus desjenigen, was Lucas von Petrus sagt: θαυμάζων τὸ γεγονός, worin wenigstens ein werdender Glaube liegt und das nach Calvin zeigt, daß ihm etwas Größeres und Höheres in den Sinn kam. Man wird auch nicht gradezu erklären dürfen: „er glaubte, daß Jesus auferstanden sey." Auch das hätte bestimmter ausgedrückt werden müssen. Der Glaube hier kann nur der Glaube an Christum im Allgemeinen seyn, wie so im allgemeinen Sinne πιστεύειν auch in V. 25 steht. Die Entfaltung des Glaubens hier ist das Glauben, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes in V. 31 und was Thomas in V. 28 zu Jesu spricht: „mein Herr und mein Gott", vgl. das πεπίστευκας in V. 29, welches sich auf diese Rede des Thomas gründet. Der Glaube an die Auferstehung ist in diesem Glauben beschlossen wie der Theil in dem Ganzen. — Der Glaube an Christum ist ein leerer Wahn, wenn nicht an seine Auferstehung geglaubt wird, die ein unmittelbarer Ausfluß seiner Messianischen Würde und seiner Sohnschaft Gottes ist. — Daß eine so geringfügige Veranlassung den Glauben bei Johannes hervorruft, das erklärt sich nur daraus, daß dieser Glaube schon auf die mannigfachste Weise vorbereitet war, durch die Botschaft der Maria Magdalene, durch alle Erfahrungen von der göttlichen Hoheit Christi, durch die entschiedenen Vorherverkündigungen seiner Auferstehung, durch alles was das A. T. z. B. in Ps. 110, Jes. 53, Sach. 9, 9. 10 von Christo als dem Herrscher über alle seine Feinde, dem durch das Leiden zur Herrlichkeit eingehenden und mit den Starken Beute theilenden, dem Herrscher über die Erde bis zu ihren äußersten Grenzen geweissagt hatte. Wären diese soliden Grundlagen nicht vorhanden gewesen, so würde Johannes der Vorwurf der Leichtgläubigkeit treffen. So aber würde er vielmehr der Anklage der Schwergläubigkeit unterliegen, wenn er nicht geglaubt hätte, vgl. was Jesus Luc. 24, 25 zu den Jüngern von Emmaus sagt: ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται. Auf diese Grund-

lagen seines Glaubens weist Johannes selbst in V. 9 hin. Vergleichen wir mit dem καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσε das Wort des Herrn an Thomas, welches Johannes in V. 29 mittheilt: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες, so werden wir in diesen Worten, die in unläugbarer Beziehung auf jenen Ausspruch Christi stehen, eine Selbstanklage des Apostels erblicken, daß er nicht glaubte ganz ohne zu sehen, daß er auch nur dieses schwachen Anhaltes in dem Sichtbaren bedurfte, daß er auch nur zeitweise daran gezweifelt hat, ob das göttliche Wesen seines Herrn sich in der Auferstehung bewähren werde. Man könnte aus dieser Selbstanklage des Apostels den Schluß ziehen, daß abgesehen von der Schwergläubigkeit der Apostel die Erscheinungen des Auferstandenen gar nicht nöthig gewesen wären. Aber, wie es den Aposteln ziemte ohne diese äußeren Erweisungen des Auferstandenen an die Auferstehung zu glauben, so ziemte es wiederum Christo, diesen Glauben durch die That zu bewähren, und also mächtig zu beleben, so daß aus ihm eine weltüberwindende Kraft hervorwuchs und daß den Aposteln möglich wurde die Welt zu überführen. So ist es ja überhaupt mit dem Glauben. Er ist überall vor der Erfahrung vorhanden, aber wenn er nicht mannigfach durch die Erfahrung bewährt würde, so müßte er nach und nach ermatten. — „Der Singular ἐπίστευσε — bemerkt Meyer — thut nur der unvergeßlichen eignen Erfahrung jenes Momentes ihr Genüge, schließt aber das gleichzeitige Glauben des Petrus nicht aus.“ Aber der Singular geht Hand in Hand mit dem bloßen θαυμάζων τὸ γεγονός, was Lucas von Petrus aussagt, s. v. a. er gelangte zum entfalteten Glauben, während Petrus bei der Verwunderung stehen blieb. Das: er glaubte, hier von Johannes gibt vielleicht den Schlüssel dazu, warum der Jünger, den Jesus liebte, keine besondere Erscheinung des Herrn erhielt, wohl aber Petrus. Doch kann der Grund auch in der hervorragenden Stellung des Petrus gesucht werden.

V. 9. „Denn sie kannten noch nicht die Schrift, daß er von den Todten auferstehen muß.“ Der Apostel gibt den Grund an wie es kam, daß er erst damals an die Auferstehung

glaubte, und daß er erſt ſehen mußte um zu glauben, da man doch bei dem Vorhandenſeyn ſo zahlreicher und deutlicher Ausſprüche in Bezug auf die Auferſtehung in den Schriften des A. T. glauben ſollte, daß dieſe den Jüngern von Anfang an gewiß geweſen. Die Schrift bezeugt zwar laut die Auferſtehung, aber ſie wurde von den in ihrer Subjectivität befangenen Jüngern nicht verſtanden, wie ja noch heutiges Tages die Schrift ſo manches bezeugt und klar enthält, was nicht eher erkannt und verſtanden wird, bis Lebensführungen, Erfahrungen, oft ſehr ſchmerzliche, reichere Mittheilungen des Heiligen Geiſtes die Erkenntniß und das Verſtändniß fördern. — Johannes redet hier nur von den Vorherverkündigungen der Auferſtehung in den Schriften des A. T., vgl. Lc. 24, 25—27, 44—47, wo Jeſus ebenſo in Bezug auf ſeine Auferſtehung und auf die Weiſſagungen des A. T. hinweiſt. Die eignen Erklärungen Chriſti über ſeine bevorſtehende Auferſtehung liegen nicht neben der „Schrift", ſie ſind nur als Ausdeutungen und Bezeugungen derſelben zu betrachten, und hatten ſich ſelbſt als ſolche gegeben, vgl. das δεῖ Mt. 16, 21. Lc. 9, 22 mit Lc. 24, 26. 44. Er hatte vor ſeiner Auferſtehung wie nach ihr nur ihren Sinn eröffnet die Schrift zu verſtehen, Lc. 24, 45. —. Das nicht kennen darf nicht als ein abſolutes aufgefaßt werden. Es ſagt nur, daß die Erkenntniß der Schrift bei den Jüngern keine ſolche Lebendigkeit hatte, daß ſie für ſich allein ſie zum Glauben zu führen vermochte. Das: ſie kannten nicht, iſt ebenſo cum grano salis zu verſtehen, wie das: ſie glaubten nicht, in C. 7, 5, vgl. zu d. St. Grade Johannes liebt es, den relativen Gegenſatz in der Form des abſoluten auszuſprechen, vgl. zu 1, 17. 7, 39. Verglichen mit der Erkenntniß, welche die Apoſtel ſpäter erhielten, kam die frühere kaum in Betracht. Von der Höhe des gegenwärtigen Standpunktes aus angeſehen wird ſie zu einem verſchwindenden Moment. Der Apoſtel legt hier mit tiefer Beſchämung ein Geſtändniß ab. Die Schrift iſt an ſich ſo klar, Jeſus hat ſie ſchon vor ſeinem Leiden den Jüngern ſo gründlich und erwecklich ausgelegt, daß es unbegreiflich iſt, wie er erſt ſehen mußte um zu glauben! Nim-

mer aber würde ihn das Sehen zum Glauben geführt haben, wenn das nicht kennen der Schrift ein absolutes gewesen wäre.

V. 10. „Es gingen nun wieder zu Hause die Jünger." Die Jünger warteten zu Hause des Weiteren. So gewiß als Johannes glaubt, so gewiß auch wartet er auf die weiteren Kundgebungen des Heilandes. Denn dieser hat seinen Aposteln die bestimmte Zusage gegeben, daß bald nach seinem Leiden sie ihn sehen werden und er sie sehen wird, C. 16, 16. 22. Diese Verheißung mit allen ähnlichen ist jetzt in Johannes lebendig geworden, zum Theil auch in Petrus. πρὸς ἑαυτόν bei Lucas, πρὸς ἑαυτούς hier, das sind die einzigen Fälle, in welchen im N. T. diese so eigenthümliche Redeweise*) vorkommt, die sich daraus erklärt, daß die Wohnung als Zubehör ihres Bewohners erscheint, so daß dieser zu sich kommt, wenn er zu Hause kommt. Grade weil der Ausdruck ein so ganz eigenthümlicher und seltener ist, hat Johannes ihn herübergenommen. Er gilt einer ausdrücklichen Verweisung auf Lucas, einer Erklärung, daß er ihn ergänzen will, gleich.

In dem Berichte über die Erscheinung Jesu an Maria Magdalene, V. 11—18, führt Johannes weiter aus, was in der Kürze schon Marcus in C. 16, 9 angedeutet hatte: ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαλ., ἀφ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια. Daß die Erscheinung bei Marcus nicht die ist, von der Matth. in C. 28, 9 redet, sondern die unsrige, erhellt aus der Vergleichung von V. 10 bei Mc. mit V. 18 hier. Die erstere übergeht Marcus, zum Ende eilend, mit Stillschweigen, weil sie nur eine weniger bedeutsame, vorübergehende, oberflächliche, bei den Theilnehmerinnen selbst zur Erzeugung eines völlig zweifelsfreien Glaubens nicht hinreichende gewesen war. Das zuerst bei Mc. schließt nicht jede vorhergegangene Erscheinung aus, sondern es bezeichnet nur diese als die erste unter den von Marcus erwähnten. Dies ergibt sich

*) Bei Josephus findet sie sich in Arch. 8, 5, 6: πρὸς αὐτοὺς ἕκαστος τοῦ βασιλέως ἀπολύσαντος ἀπῆσαν.

aus dem Verhältniß des zuerſt zu dem hernach in V. 12 und zu dem nachher in V. 14.

V. 11. „Maria aber ſtand draußen am Grabe weinend.“ Die Jünger ſind zum Grabe gelaufen, Maria Magdalene iſt langſamer nachgekommen. Sie bleibt dort zurück, nachdem die Jünger ſich ſchon entfernt hatten, ohne Zweifel ſo raſch, weil es ihre Aufgabe war, ihren Mitjüngern Bericht zu erſtatten und in Gemeinſchaft mit ihnen der Erſcheinung des Auferſtandenen zu harren, die dem ganzen Apoſtelkreiſe verheißen war. Petrus und Johannes haben beide in dem Grabe einen freudigen Eindruck erhalten, Petrus verwundert ſich, Johannes glaubt. Maria dagegen weint, trotzdem, daß die Apoſtel ohne Zweifel ihr ihre Eindrücke mitgetheilt haben. Für ſie iſt das Reſultat kein befriedigendes. Das erklärt ſich nur auf eine Weiſe, nur daraus, daß ſie früher mehr gehabt und deshalb erwartet hat, daß die Apoſtel mehr erhalten werden. Sie hatte früher mit den anderen Frauen ein Geſicht der Engel gehabt, welche die Auferſtehung Chriſti verkündeten, auf dem Heimwege iſt ihnen der Auferſtandene ſelbſt, wenn auch nur in vorübergehender Weiſe begegnet. Jetzt gewahrt ſie nichts als das leere Grab, vor deſſen Betreten ſie ſich graut, und auch die Apoſtel haben weiter nichts geſehen. Da wird ſie zweifelhaft an ihren früheren Wahrnehmungen und dieſer Zweifel bricht ihr das Herz. Ihr Weinen um Jeſum aber wird erhört, zuerſt werden ihr die Engel wieder ſichtbar und dann erſcheint ihr auch Jeſus ſelbſt.

V. 12. „Wie ſie nun weinte bückte ſie ſich in das Grab und ſieht zwei Engel in Weiß ſitzen, den einen zu den Häupten und den anderen zu den Füßen, da der Leib Jeſu gelegen.“ Die Engel erſcheinen als Antwort auf das Weinen der Maria. Damit iſt die Frage erledigt: wie kam es, daß Petrus und Johannes die Engel nicht ſahen? Das Weinen war die Bedingung nicht blos ihres Geſehenwerdens, ſondern auch ihres Erſcheinens. Die Engel hatten an ſich in dem Grabe nichts mehr zu thun. Dies zeigt ſchon ihre Stellung an, das ſitzen, Bengel: sedentes quasi opera perfunctos. Sie erſcheinen dort nur, weil Maria wiederum den Lebendigen bei den Todten ſucht. Daß ſie

an der Stelle sitzen, wo Jesus gelegen hatte, der eine zu den Häupten und der andere zu den Füßen (vgl. Ps. 34, 8: „der Engel des Herrn lagert sich ringsum die so ihn fürchten und rettet sie“) das weist sie darauf hin, daß hier kein Frevel stattgefunden haben kann: wo Gottes Engel die Wacht halten, da dürfen frevelnde Hände nicht hinkommen. — Es ziemt sich, daß die Engel im N. T. demjenigen dienen, der schon im A. T. als das Haupt der Engel, der Engel des Herrn, der Fürst des Heeres Jehovae, Jos. 5, sich darstellt. Sie erscheinen bei seiner Geburt, nach der Versuchung, in Gethsemane, bei der Auferstehung, bei der Himmelfahrt. — ἐν λευκοῖς, in Weißem s. in weißen Gewändern, findet sich außer hier nur in Apoc. 3, 4. 5. Sonst ist überall im N. T. von weißen Kleidern die Rede. Weiß ist die Farbe des heiteren Glanzes, die symbolische Abschattung der Herrlichkeit, vgl. zu Apoc. 4, 4. Die weißen Kleider der Engel entsprechen dem Namen der „Heiligen“ d. h. der Herrlichen, den sie im A. T. führen.

V. 13. „Und es sprechen zu ihr jene: Weib was weinest du? Spricht sie zu ihnen: sie haben meinen Herrn weggenommen und ich weiß nicht wo sie ihn hingelegt haben. V. 14. Dieses sprechend wandte sie sich zurück und schauet Jesum stehen, und wußte nicht, daß es Jesus ist.“ Maria, obgleich durch den Anblick der Engel erquickt, kann sich doch nicht ganz zufrieden geben. Ihr Herz verlangt noch ein anderes, verlangt Jesum selbst zu sehen. Wäre nicht vorangegangen, was in Mt. 28, 9 berichtet wird, so würde das Engelgesicht allein ihr hohe Befriedigung gewährt haben. Daß ihr Herz noch nach Weiterem verlangt, das gibt sich auch äußerlich dadurch kund, daß sie sich von dem Grabe und den Engeln abwendet und der Seite zuwendet, von der Jesus kommen mußte, wenn er ihr erscheinen wollte. — Sie sieht Jesum stehen und weiß nicht, daß es Jesus ist. Der Grund dieses Nichtwissens ist nicht etwa blos in Maria zu suchen. Erläuternd ist was Markus in C. 16, 12 in Bezug auf die beiden Jünger von Emmaus sagt, Christus sey ihnen in anderer Gestalt, ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ erschienen. Dann auch 21, 4 hier, wo Jesus den Jüngern am Galiläischen Meere erscheint und wo

sie nicht wissen, daß es Jesus ist, während bei den beiden Erscheinungen in dem Apostelkreise zu Jerusalem Jesus sich sofort zu erkennen gibt. Analogien bieten auch die Engelerscheinungen unter dem A. T. dar, besonders Richt. 13, 16, wo es heißt: „Denn Manoah wußte nicht, daß es der Engel des Herrn war", eine Stelle, auf die Johannes in C. 21, 4 wörtlich anspielt. Da liegt der Grund auch nicht etwa blos in der Schwäche des geistlichen Auges Manoahs und seiner Frau, sondern besonders darin, daß der Engel des Herrn sich erst nachher deutlich als solcher kundgibt, vgl. V. 17—21. In Folge dessen „erkannte Manoah, daß es der Engel des Herrn war." V. 21. Die verklärte Leiblichkeit unterscheidet sich dadurch von der gewöhnlichen, daß sie unbedingt dem Geiste dient und die von ihm gewollten Erscheinungsformen annimmt. Jesus wollte, anders wie Mt. 28, 9, nicht sofort von Maria erkannt werden. Diesmal sollte die Stimme das Erkennungszeichen seyn. Erst an dem Namen Maria, in den er das ganze Verhältniß hineinlegte, darin er zu ihrer Seele stand, wollte er erkannt werden. Er wollte zugleich für alle Zeiten der Kirche die Lehre geben, daß er in der Führung der Seinen oft sehr fremdartige Gestaltungen annimmt und oft schon da ist, wenn das Auge noch nach ihm weint.

V. 15. „Spricht zu ihr Jesus: Weib was weinest du, wen suchest du? Jene, meinend daß es der Gärtner ist, spricht zu ihm: Herr, wenn du ihn weggetragen hast, so sage mir wo du ihn hingelegt, so will ich ihn wegnehmen." Wenn Maria Jesus nicht erkannte, so lag der Gedanke an den Gärtner am nächsten, da Garten und Gärtner zusammengehören. Was sie zu dem vermeintlichen Gärtner spricht, das ist weniger ernstlich gemeint, als daß es das brennende Verlangen ihrer Seele ausdrückt ihren Herrn wieder zu haben und sey es auch nur seinen Leichnam. Die über den Stand des Gärtners hinausgreifende Anrede κύριε erklärt sich daraus, daß sie in Bezug auf ihr Theuerstes von ihm glaubte abhängig zu seyn.

V. 16. „Spricht zu ihr Jesus: Maria. Wandte sich jene und spricht zu ihm: Rabbuni, welches heißt Lehrer." Das eine Maria! was Jesus hier sprach, mußte weit tiefer ins Herz drin-

zeigt, daß die frühere Weigerung n
da sie Jesum erkennt, wendet sie s
dem Grabe ab und ihm zu. Rab
51, ist רבון eine dialectische Neb
Suff. Im Verlaufe der Zeit war
worden, ähnlich wie das Pron. in de
Evangelist läßt es also in der Uek
sichtigt. Der Anrede Rabbuni hier
Maria für den Platz zu den Füß
Das ist die Stellung der Schüler
Meister. Es ist natürlich, daß die
besonders dankbar dafür war, da
gefunden hatte.

V. 17. „Spricht zu ihr Jes
ich bin noch nicht aufgefahren zu
meinen Brüdern und sprich zu ihr
Vater und zu eurem Vater und
rem Gott.“ Das μή μου ἅπτου
im Begriffe war Jesum zu berühr
solches verbieten, wozu sie sich eb
im A. T. stets von der körperlich
speciell von Maria im Verhältniß
Bestimmtheit hier fehlt, so verbie

sönlichkeit der Maria liegen und in der daraus hervorgehenden leidenschaftlichen Weise der Berührung. Maria will Jesus umarmen. Sie meint, daß die Schranken, welche früher zwischen ihr und dem Heiland bestanden haben (ganz falsch reden Mehrere davon, Maria habe gemeint „in bisheriger Vertraulichkeit" auch ferner mit dem Heilande verkehren zu können) jetzt, da der Heiland, durch die Auferstehung in eine andere Daseynsform übergegangen, weggefallen seyen, daß sie nun den Aeußerungen ihres Gefühles freien Lauf lassen dürfe ohne zu befürchten, daß sich Menschliches einmische, daß sie Christus noch nach dem Fleische kenne. Aber der Herr weist sie zurück. „Berühre mich nicht, denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater", noch ist meine Verklärung nicht vollendet, noch besteht theilweise die Scheidewand, welche um der Schwachheit der menschlichen Natur willen früher zwischen uns aufgerichtet war, bald aber, wenn ich den Weg, den ich jetzt schon angetreten, vollendet habe, wenn ich aufgefahren bin zum Vater, wird diese Scheidewand sinken. Der Liebe zu dem zur Rechten des Vaters Sitzenden kann sich Jeder ohne Rückhalt überlassen. — Die Himmelfahrt erscheint hier grade so wie bei Marcus und Lucas als eine von der Auferstehung verschiedne Stufe, obgleich mit der Auferstehung unzertrennlich verbunden und das nothwendige Complement derselben. Dreimal gedenkt Johannes der Himmelfahrt, in C. 3, 13. 6, 62, hier. Wenn er also nachher nicht über sie berichtet, so kann der Grund seines Stillschweigens nicht darin gesetzt werden, daß er sie nicht kannte, woran schon nach seinem ganzen Verhältniß zu Marcus und besonders zu Lucas nicht gedacht werden kann. Auch Matthäus berichtet nicht über die Himmelfahrt und doch gedenkt er in C. 26, 64 vgl. 28, 18 des sie voraussetzenden Sitzens Christi zur Rechten Gottes. Wenn man die Auferstehung gegen alle Evangelisten nur als Wiederbelebung faßt, so wird die Himmelfahrt eine ganz neue Stufe und es wird schwer erklärlich, wie ein Evangelist sie übergehen konnte. Wenn man dagegen erkennt, daß Christus in verklärtem Leibe auferstand, so ist mit der Auferstehung sogleich auch die Himmelfahrt gegeben. Sie mußte dann erfolgen, so bald Chri-

stus sich als der Auferstandne erwiesen und den Seinen die auf der Auferstehung ruhenden Aufträge ertheilt hatte. P. Anton: „Resurrectio setzte Christum in eine neue Lebensart. Darum mußte er nicht bleiben auf Erden, sondern es war noch ascensio zurück." Für Johannes war um so weniger eine Nothwendigkeit da über die Himmelfahrt zu berichten, da seine Vorgänger diesen Bericht schon in erschöpfender Weise gegeben hatten. — Der Abmahnung folgt die Anmahnung: Maria soll zu den Aposteln gehen und ihnen die Nachricht von der bevorstehenden Auffahrt Christi bringen. Warum läßt Christus ihnen seine bevorstehende Auffahrt verkündigen und nicht seine schon geschehene Auferstehung? Warum sagt er nichts davon, daß er noch in ihrem Kreise erscheinen und mannigfach mit ihnen verkehren wird? Die Antwort ist: das eigentlich Tröstliche der Auferstehung liegt in der sich an sie schließenden Himmelfahrt, durch welche Christus in den vollen Besitz seiner gottgleichen Herrlichkeit eintritt und also in der kräftigsten Weise für die Seinen sorgen und seiner Kirche beistehen kann. Das Sitzen Christi zur Rechten Gottes, das ist der eigentliche Trost der Kirche. Erst wenn er bei dem Vater ist, der größer ist als er, 14, 28, wenn der Vater ihn bei sich selbst verherrlicht hat mit der Herrlichkeit, die er hatte ehe die Welt war, bei ihm C. 17, 5, kann er die Seinen mit unbezwinglicher Stärke ausrüsten. Die Erscheinungen des Auferstandenen, weit entfernt durch diese nur die Hauptsache hervorhebende Botschaft ausgeschlossen zu werden, sind vielmehr eben nach ihr zu erwarten. Fährt Christus wahrhaftig zu seinem Vater auf, so wird er auch vor seiner Auffahrt den Jüngern unzweifelhaft Beweise davon geben, daß die Banden des Todes ihn nicht halten konnten. Die ganze Stellung der Apostel erforderte, daß Christus in ihrer Mitte erschien. Die Erscheinungen Christi an die Frauen übergeht Paulus in 1 Cor. 15 ganz mit Stillschweigen, zum Beweise, daß der Glaube der Kirche auf sie nicht gegründet werden konnte, daß sie den eigentlich grundlegenden Erscheinungen nur als Vorspiel dienten. Hätte aber Christus seine Erscheinungen im Apostelkreise ausdrücklich vorher angekündigt, so würden sie den Character der Ueber-

raſchung verloren haben, den ſie ſo offenbar tragen ſollten. — Jeſus ſagt: ich fahre auf, nicht ich werde auffahren, um darauf hinzuweiſen, daß ſein ganzes Weſen ſich ſchon jetzt der Himmelfahrt entgegenſtreckt, die ſofort erfolgen würde, wenn er nicht vorher noch die Apoſtel von ſeiner Auferſtehung überzeugen und ihnen ſeine letzten Befehle geben müßte. — Jeſus nennt die Apoſtel hier zum erſtenmale ſeine Brüder. Er thut dies zunächſt in Beziehung auf Pſ. 22, 23, wo der aus den Banden des Todes errettete Gerechte ſagt: „Ich will deinen Namen verkünden meinen Brüdern.“ Die Bezeichnung hat aber auch einen tiefern Grund. Sie weiſt hin auf die innigere Gemeinſchaft zwiſchen Jeſu und den Seinen, welche durch ſeinen durch die Auferſtehung verſiegelten Verſöhnungstod hervorgerufen worden. Dadurch, daß Chriſtus ſein Leben für ſie hingegeben, ſind ſie aus Freunden Brüder geworden, C. 15, 15. Anton: „Dieſen Namen hat Chriſtus gebraucht nach der Auferſtehung, weil die Auferſtehung das Siegel der geſchehenen Genugthuung iſt, daß man nun alſo völlig verſichert ſeyn kann der Gemeinſchaft mit Chriſto und an Chriſto; daß ob er gleich nun iſt in ſeine Herrlichkeit eingetreten, er doch eben nun ſeine Herrlichkeit uns anlegt und uns damit bekleidet und ſich nicht ſchämt uns ſeine Brüder zu heißen (Hebr. 2, 12), weil eben ſeine glorioſe Auffahrt dies verſiegelt.“ Wie tröſtlich es aber iſt, daß der Herr die Seinen hier ſeine Brüder nennt, zeigt das Folgende. Sie ſind als ſolche die Genoſſen ſeiner Herrlichkeit, die er durch ſeinen Tod erworben, ſein Gott, der ihn in ſeine Herrlichkeit aufnimmt, iſt ihr Gott. — Er ſagt nicht: zu unſerm Vater, unſerm Gott, weil Gott in einem andern Sinne ſein Vater, ſein Gott, und ihr Vater und ihr Gott iſt. Er iſt ihr Gott nur, weil er ſein Gott iſt und ſie ſeine Brüder, Auguſt.: natura meum, gratia vestrum.

V. 18. „Es kommt Maria Magdalene und bringt den Jüngern die Nachricht, daß ſie den Herrn geſehen hat und er dieſes ihr ſagte.“ Vgl. Mr. 16, 10.

C. 20, 19—23.

Es folgt in V. 19—22 die Erscheinung Christi im Kreise der Jünger.

Die Erscheinungen des Auferstandenen hatten einen doppelten Hauptzweck: 1. seinen Jüngern die Gewißheit von der Realität seiner Auferstehung zu geben, und 2. ihnen die neue Vollmacht zu ertheilen, die durch seinen Erlösungstod erworben werden. Beide Zwecke werden von Lucas Apgsch. 1, 3 ausdrücklich angegeben 1. er erschien ihnen vierzig Tage hindurch in vielen Erweisungen, Thatsachen, welche die Realität seiner Auferstehung verbürgten, und 2. er redete mit ihnen vom Reiche Gottes, nur daß er den letzteren etwas allgemeiner faßt. Aus dieser Zweckbestimmung ergibt sich, wie alle vier Evangelisten, ohne dadurch im Wesentlichen unvollständig zu werden, sich darauf beschränken konnten, nur einzelne Erscheinungen hervorzuheben, ja es ergibt sich daraus, daß sie dies **mußten**, sobald man nur die bei allen durchgängig sich offenbarende Tendenz ins Auge faßt, die Aufhäufung des Gleichartigen zu vermeiden. Die beiden wesentlichen Momente finden sich bei ihnen allen; da fast jede Erscheinung des Auferstandnen sie enthielt, so konnten sie sich in dieselben theilen.

Nach der Erscheinung Christi an Maria Magd. erfolgte zunächst die Erscheinung an die beiden Jünger, welche über Land gingen. Diese wird von Marcus 16, 12. 13 summarisch erzählt, und zwischen die Erscheinung an Maria am Morgen und die Erscheinung an die Apostel am Abend des Auferstehungstages gesetzt. Den ausführlichen Bericht gibt Lucas. Nach ihm gehörte die Erscheinung dem späten Nachmittage des Auferstehungstages an, C. 24, 29.

Ungefähr gleichzeitig ist die Erscheinung an Petrus, die von Lucas beiläufig erwähnt wird, V. 34, und die auch Paulus in der Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen in 1 Cor. 15, 5 berührt, und zwar indem er die Erscheinungen an die Frauen geflissentlich übergeht, an der Spitze, vor der Erscheinung an die

Zwölfe. Als die beiden Jünger von Jerusalem nach Emmaus ausgingen, kann sie noch nicht stattgehabt haben; denn diese wissen noch von keiner andern Autorität für die Auferstehung etwas als von der der Frauen Lc. 22 f. Und als die beiden Jünger am Abende, nach Jerusalem zurückgeeilt, in den Kreis der Apostel eintreten, ist sie schon geschehen; denn die Apostel kommen ihnen sofort mit der Nachricht entgegen: der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Simon erschienen.

Es folgt nun die Erscheinung Christi im Kreise den Apostel am Abende des Auferstehungstages. Diese wird kurz von Marcus berichtet, V. 14, ausführlich von Lucas V. 33—43 und von Johannes hier. In der Angabe der Zeitumstände findet sich genaue Uebereinstimmung. Nach Mr. sind die Apostel bei Tische als Jesus in ihre Mitte tritt; Lucas bestimmt keine Zeit, aber bei ihm fragt Jesus: „habt ihr etwas zu essen?" und die Apostel haben sogleich ein Stück gebratenen Fisches und Honig in Bereitschaft; nach Johannes fiel die Begebenheit am Abend vor. Das Plötzliche und Unerwartete, Geisterhafte der Erscheinung heben alle hervor; der Zug, daß sie bei verschlossenen Thüren geschah, ist Johannes eigenthümlich, wird aber erfordert zur Erklärung der Angabe des Lucas, die Apostel haben geglaubt einen Geist zu sehen. Die Anrede Christi an die Apostel enthielt ein doppeltes Moment: 1. er bewies ihnen die Wahrheit seiner Auferstehung und zwar stufenweise, indem er sie erst zum Sehen, dann zum Fühlen aufforderte und endlich von ihnen zu essen verlangte. 2. Er ertheilte ihnen die Vollmacht zu ihrem Berufe, und zugleich die ihre Voraussetzung bildenden höheren Geisteskräfte. Lucas nun hat sich auf die Mittheilung des ersten Theiles beschränkt, weil er die Vollmacht Christi an die Apostel seinem Zusammenseyn mit ihnen vor der Himmelfahrt aufbewahrt. Johannes dagegen bezieht sich in Bezug auf den ersten Theil auf Lucas; was dieser in V. 37—43 ausführlich gesagt, deutet er in V. 20 nur mit wenigen Worten an, — nach dem: „er zeigte ihnen seine Hände und seine Seite", was blos dazu dienen soll dem von Lucas Berichteten seine Stelle anzuweisen, ist der Sache nach ein u. s. w. hinzuzudenken —, und ergänzt ihn, seinem

durchgängigen Character gemäß durch die Mittheilung des zweiten, in V. 21—23, während er nachher, aus demselben Grunde, aus dem hier Lucas abgekürzt hat, die Abschiedsscene vor der Himmelfahrt mit Stillschweigen übergeht. Aus den unvollständigen Berichten läßt sich leicht und sicher ein vollständiger bilden. Der Herr tritt ein mit dem gewöhnlichen Gruße: Friede sey mit euch, der in seinem Munde und unter den vorliegenden Umständen ungewöhnliche Bedeutung erhält. Dann überzeugt er die erschrockenen und verwunderten Apostel von der Realität seiner Auferstehung, welche ihnen gewiß seyn mußte, ehe die auf ihr beruhende Mission ihnen ertheilt werden konnte. Darauf wiederholt er das: „Friede sey mit euch", gewiß mit stärkerer Betonung, als Einleitung zu der ihnen zu ertheilenden Mission, die so große Sorgen und Gefahren mit sich führte, und mit der Ertheilung dieser Mission und der zu ihr nothwendigen Gaben und Vollmachten schließt er.

V. 19. „Da es nun Abend war an jenem ersten Tage der Sabbat, und die Thüren verschlossen, da die Jünger (versammelt) waren, aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und stand in der Mitte und spricht zu ihnen: Friede euch." Die Jünger waren, da Jesus in ihre Mitte trat, auf die mannigfachste Weise verbereitet, durch die erste Botschaft der Weiber, durch das was Petrus und Johannes am Grabe erfahren hatten, durch den Bericht der Maria Magdalene über die ihr gewordne Erscheinung, durch die Erscheinung an Petrus, durch die Botschaft der Jünger von Emmaus. Wir dürfen nicht zweifeln, daß ihre ganze Seele Gebet und Flehen um das Kundwerden Jesu in ihrer Mitte war. Bei der hohen grundlegenden Bedeutung, welche grade diese Erscheinung hatte, erscheint die ganze Reihe der ihr vorangegangenen Vorbereitungen als unbedingt nothwendig. — Der Abend gehörte eigentlich nach Jüdischer gesetzlicher Zählung nicht mehr dem ersten Wochentage an. Aber im gewöhnlichen Leben rechnete man vielfach den Abend dem vorangegangenen Tage zu, und hier mußte diese Rechnung angewandt werden, wenn nicht das Ganze der in der Erscheinung im Kreise der Apostel gipfelnden Thatsachen auseinander gerissen werden sollte. Mat-

thäus rechnet in C. 28, 1 den Tag bis zum Tagesanbruch des folgenden. Es mußte schon sehr spät seyn, denn nach Lucas waren die Jünger von Emmaus bei dieser Erscheinung zugegen. — Lucas hat in C. 24, 36: ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν. Der wörtliche Anschluß an Lucas ist absichtlich. Das Eigenthümliche tritt um so schärfer hervor, wenn das Gemeinsame mit den gleichen Worten ausgedrückt wird. Dasselbe Verfahren beobachtet schon Moses, wenn er auf dieselbe Materie zurückkommt. Er recapitulirt das Frühere dann in der Regel möglichst mit denselben Worten und schiebt das neu mitzutheilende ein. — θύραι steht nicht selten von einer Thür, wegen der vielfach vorhandnen zwei Thürflügel, entsprechend dem Hebr. דלתים. Es ist offenbar nur die eine Thür des Locales gemeint in dem die Apostel versammelt waren. Wenn hier kein über die Gränzen der gewöhnlichen Leiblichkeit hinausgehender Eintritt vorläge, wenn Jesus vorher angeklopft hätte, oder wenn die Thür von selbst aufgesprungen wäre (vgl. Apgsch. 12, 10), so hätte Johannes es bestimmt sagen müssen, da nach der Persönlichkeit Jesu, wie sie namentlich bei ihm erscheint, das Wunderbare die Voraussetzung nicht gegen, sondern für sich hat. Der Umstand, daß die Thüren verschlossen waren, war auch an sich nicht bedeutend genug erwähnt zu werden. Von besonderer Bedeutung ist, daß die Erwähnung des Verschlossenseyns der Thür grade in dem Theile vorkommt, wo Johannes nur recapitulirt, was Lucas schon gebracht hatte. Je kürzer er hier ist, desto weniger läßt sich denken, daß er des Verschlossenseyns der Thüren gedacht hätte, wenn es mit dem Eintritte Jesu aufhörte. Dann müßte auch die wiederholte Erwähnung in V. 26 auffallen. Ferner, warum sind die Jünger so erschrocken, warum glauben sie einen Geist zu sehen? Auf diese sich bei Lucas darbietende Frage erhalten wir bei Johannes die Antwort sobald wir erkennen, daß die Thüren bei dem Eintritte Jesu verschlossen blieben. Daß dies der Grund war, darauf führt auch die Analogie bei Mt. 14, 26: „Und da ihn die Jünger sahen auf dem Meere gehen, erschracken sie und sprachen: es ist ein Gespenst." Sie halten ihn dort für ein Ge-

ſpenſt weil er nicht den Geſetzen der groben Leiblichkeit unterworfen iſt. Ebenſo auch hier. Endlich, auf das Verſchloſſenbleiben der Thüren führt auch die Art und Weiſe, wie der Auferſtandne ſonſt erſcheint und verſchwindet, vgl. ἐφανερώσεν ἑαυτόν 21, 1, ἐφανερώθη Mr. 16, 12, ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι Apgſch. 10, 40, ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν Lc. 24, 31. Es wird nicht geſagt, daß Jeſus durch die verſchloſſenen Thüren gekommen ſey. Damit würde Johannes über ſeine Wahrnehmung hinausgegangen ſein und die Stellung des Geſchichtsſchreibers verlaſſen haben. Der ſcheinbare Widerſpruch, daß Jeſus bei verſchloſſenen Thüren in ihre Mitte tritt und doch ſich von ſeinen Jüngern betaſten läßt und vor ihnen ißt, wird gehoben durch die Bemerkung, daß die verklärte Leiblichkeit unbedingt unter der Herrſchaft des Geiſtes ſteht, Auguſt.: post resurrectionem de corpore suo fecit quod voluit. Ein Vorſpiel davon gab Jeſus ſchon in den Tagen ſeines Fleiſches, da er auf dem Meere wandelte, C. 6, 19. Was da als etwas Vereinzeltes, Abnormes ſich darſtellt, das iſt nach der Auferſtehung die Regel. — Das: „Friede euch" (Bengel: ter eadem formula repetitur, v. 19. 21. 36) weiſt zurück auf C. 14, 27. Den Frieden, den Jeſus ihnen dort zugeſagt hatte, bringt er ihnen hier, indem er ſich als den Auferſtandnen kundgibt. In ſeiner Auferſtehung iſt die Bürgſchaft des Sieges der Seinen über alle feindlichen Mächte enthalten.

V. 20. „Und nachdem er dieſes geſprochen, zeigte er ihnen ſeine Hände und ſeine Seite. Es freuten ſich nun die Jünger, da ſie den Herrn ſahen." Lucas nennt in C. 24, 40 die Hände und die Füße, Johannes die Hände und die Seite. Da die Seite nur in Bezug auf die Seitenwunde in Betracht kommen kann vgl. 19, 34, ſo muß es auch bei den Händen und den Füßen auf die Wundenmale ankommen. Die am Kreuze erhaltenen Wunden lieferten den Apoſteln den Beweis, daß ſie es nicht mit einem weſenloſen Schemen, einem φάντασμα oder πνεῦμα zu thun hatten, ſondern mit demſelben Jeſus, der am Kreuze für ſie gelitten hatte. Die Vergleichung des Johannes mit Lucas ergibt das ſichere Reſultat, daß Jeſu am Kreuze nicht blos die Hände, ſondern auch die Füße durchbohrt wurden, was von

Bähr, Hug und A. als bei der Kreuzigung durchaus gewöhnlich erwiesen worden ist. — Wie das εἰρήνη ὑμῖν auf C. 14, 27 zurückſieht ſo ἐχάρησαν auf 16, 22: πάλιν δὲ ὄψομαι καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία.

V. 21. „Sprach nun zu ihnen Jeſus wiederum: Friede euch: ſo wie der Vater mich abgeſandt hat, alſo ſende ich euch." Das erſte εἰρήνη ὑμῖν bezog ſich auf die Jünger, das zweite geht auf die Apoſtel. Ehe Jeſus ihnen die Miſſion ertheilt, gibt er ihnen die Gewähr der Sicherheit gegen alle feindlichen Mächte. Dieſer in Bezug auf das Amt garantirte Friede hat ſeine Grundlage in der Thatſache der Auferſtehung und in der unmittelbar mit ihr zuſammenhängenden noch bevorſtehenden Aufnahme in die volle Theilnahme an der Herrlichkeit des Vaters. Statt πέμπω konnte an ſich betrachtet auch ἀποστέλλω ſtehen. Dies zeigt der Name der Apoſtel und C. 17, 18. Doch wird abſichtlich in dem Gebrauche des Verbums variirt, um die zu große Gleichſtellung Chriſti und der Apoſtel zu vermeiden. Daß ſich ſogleich an die Ueberzeugung von der Gewißheit der Auferſtehung die Sendung knüpft, dadurch werden die Apoſtel daran erinnert, daß die Bedeutung der Auferſtehung weit über den kleinen Kreis hinausgeht, dem Jeſus ſich als den Auferſtandnen kundgab, daß ſie eine öcumeniſche iſt, daß es nun an das von den Propheten ſo vielfach angekündigte große Werk der Ausbreitung des Heiles bis an die Enden der Erde geht, daß es nicht gilt, ſich in beſchaulicher Paſſivität des gewonnenen Heiles zu freuen, ſondern die Lenden zu gürten und das Schwert zum Kampfe gegen die Welt in die Hand zu nehmen. Jeſu Miſſion hat jetzt ein Ende und ihr Ende iſt der Anfang der Miſſion der Apoſtel (Calvin: completo cursus sui stadio se nunc eadem illis mandare vices — — qui ecclesiam usque ad finem mundi gubernent). Jeſus ſagt nicht: ich werde euch ſenden, ſondern: ich ſende euch. Mit dem Momente, da ſie von der Auferſtehung überzeugt wurden, begann in ihnen ein neues Leben, das mit Gewalt nach außen hin drängte. Am erſten Pfingſtfeſte wurde nur vollendet, was hier ſchon begonnen wurde. Nicht das Pfingſtfeſt, ſondern die den Apoſteln kundgewordne

Auferſtehung hatte Jeſus ſchon in C. 16, 23. 26 als den großen Wendepunct bezeichnet.

V. 22. „Und da er das geſagt, hauchte er ſie an und ſprach zu ihnen: nehmet den heiligen Geiſt.“ Das Anhauchen hier ſteht in Beziehung auf 1 Moſ. 2, 7, wo Jehova dem erſten Menſchen den Lebenshauch einbläſt und alſo der Menſch zum lebendigen Weſen wird, LXX: καὶ ἐνεφύσησεν. Durch dieſe Beziehung ſtellt ſich Jeſus auf gleiche Stufe mit Jehova Elohim, Jehova dem Inhaber der ganzen Fülle der Gottheit dort. Daſſelbe πνεῦμα ζωοποιοῦν, welches dort von Jehova Elohim ausgeht und in dem Menſchen das göttliche Ebenbild wirkt, geht hier von Chriſto aus (Anton: „bei πνεῦμα können und ſollen wir die Paraphraſe dazu ſetzen: ἐξ ἀναστάσεως, aus der Auferſtehungskraft“), um das göttliche Ebenbild wiederherzuſtellen, zuerſt in den Apoſteln, dann in denen, welche durch ihr Wort an Chriſtum glauben werden, 17, 20. Die Beziehung auf 1 Moſ. 2, 7, wo von einem unmittelbar wirkſamen Einblaſen die Rede iſt, einem ſolchen das ſofort ein „lebendiges Weſen“ ſchafft, zeigt, daß die Handlung hier nicht rein prophetiſche Bedeutung hat, daß ſie nicht ſolches vorbildet, was in Wirklichkeit erſt am Pfingſtfeſte eintreten ſollte. Auf daſſelbe Reſultat führt uns auch das Präſens πέμπω in V. 21 und die Natur der Sache, da es nicht anders ſeyn konnte, als daß die Ueberzeugung von der Auferſtehung einen großen Wendepunct in dem Leben der Apoſtel bildete, daß mit dieſem Momente eine geſteigerte Empfänglichkeit eintrat, mit der die Ertheilung des Heiligen Geiſtes überall Hand in Hand geht. Was ſie hier empfingen, das war die Vorbedingung für das, was ſie am erſten Pfingſtfeſte empfangen ſollten, von dem das Wort gilt τῷ ἔχοντι δοθήσεται. Die Anfänge mußten um ſo mehr ſchon jetzt ertheilt werden, da es die durchgängige Weiſe Chriſti iſt, Alles was er dereinſt vom Himmel aus in umfaſſender Weiſe thun wollte, bis zu der Auferweckung der Todten hin, im Vorſpiele ſchon während ſeines Weilens auf der Erde zu thun, „auf daß man — ſagt Quesnel — erkenne daß Er es iſt, der wahrhaftig der Grund davon iſt in ſeiner Menſchheit.“ Hatte das Anblaſen reale Bedeutung, wie verhielt

es sich denn mit dem bei jener Gelegenheit nicht anwesenden Thomas? Die Antwort ist: die Anwesenden erhielten in und mit dem Anblasen den Heiligen Geist, aber die Wirkung war nicht nothwendig an das sie vermittelnde Symbol gebunden. Die Hauptsache ist der lebendige Glaube an die Auferstehung. Als Thomas das Wort sprach: „mein Herr und mein Gott" wurde auch er des Heiligen Geistes theilhaftig, oder vielmehr er mußte schon des Heiligen Geistes theilhaftig geworden seyn um dies Wort sprechen zu können, vgl. 1 Cor. 12, 3. Wäre nicht die tiefgehende und wichtige Beziehung auf 1 Mos. 2, 7 gewesen, so würde Jesus die symbolische Handlung des Anblasens vielleicht ganz unterlassen haben. Der eigentliche Factor ist nicht das Anblasen, sondern die Auferstehung und der Glaube an den Auferstandnen. — Wir haben hier ein Ineinander von persönlicher Gnade und von Amtsgnade, von solchem, das allen Gläubigen gemeinsam ist, und was speciell den Aposteln und in ihnen den Trägern des geistlichen Amtes in der Kirche angehört. Daß das erstere nicht auszuschließen ist, zeigt die Beziehung auf 1 Mos. 2, 7: wie dort, so muß auch hier von solchem die Rede seyn, was dem ganzen menschlichen Geschlechte angehört. Daß das zweite nicht auszuschließen ist, erhellt aus dem Zusammenhange, in dem das λάβετε πνεῦμα ἅγιον hier auf der einen Seite mit dem: „ich sende euch" V. 21 steht, auf der andern Seite mit dem Erlassen und Bewahren der Sünde in V, 23. Ein solches Ineinander der persönlichen und der Amtsgnade findet sich schon im A. T. mehrfach, z. B. bei Saul 1 Sam. 10, 6. 16, 14, bei David 1 Sam. 16, 13. Quesnel: „Der Christ empfängt den Heiligen Geist nur für sich, die Priester und Bischöfe empfangen ihn für die Anderen. Es ist ein Ungeheuer in der Kirche, dem Amte nach ein Ausgangspunct des Heiligen Geistes zu seyn, und ein Werkzeug des bösen Geistes durch das Verderben des eignen Herzens, durch ein unordentliches, weltliches Leben."

V. 23. „Wenn ihr welchen die Sünden erlasset, so sind sie ihnen erlassen, wenn ihr sie welchen behaltet, so sind sie behalten." Jesus will seine Jünger mit dem Bewußtseyn der Hoheit ihres Berufes erfüllen, damit sie Leib und Seele daran

ſetzen ihn würdig zu führen. Sie ſollen an Chriſti ſtatt Macht haben die Sünden zu vergeben und zu behalten. Das erſtere iſt die Hauptfunction, der eigentliche Zweck des geiſtlichen Amtes. „Wenn aber — ſagt Anton — ein Diener des Evangeliums verworfen wird in dieſer Gnadenverrichtung, ſo ſchlägts zurück vom ἀφιέναι zum κρατεῖν.“ Das Erlaſſen geſchieht zunächſt bei denjenigen, welche glauben und getauft werden, das Behalten bei denjenigen, welche ungläubig ſind und demgemäß die Taufe verſchmähen. Dann aber werden beide Thätigkeiten auch weiter innerhalb der Chriſtenheit ausgeübt. Ein Beiſpiel des Erlaſſens iſt Cornelius und ſein Haus Apgſch. 10, 47. 48, der Mann zu Lyſtra Apgſch. 14, 8—10, ein Beiſpiel des Behaltens Apgſch. 8, 20, wo Petrus zu Simon ſpricht: „daß du verdammet werdeſt mit deinem Gelde“, dann Paulus gegen Elymas Apgſch. 13, 10. 11, gegen die Juden zu Corinth. 18, 6. Wer es mit dem im Heiligen Geiſte ſtehenden Amte zu thun hat, dem wird hier jede Appellation abgeſchnitten. Eigentlich iſt es Chriſtus, „der den Schlüſſel Davids hat, der aufthut und niemand ſchließet zu, der zuſchließt und niemand thut auf“, Apoc. 3, 7, aber Chriſtus hat dieſen Schlüſſel dem Amte in der Kirche übergeben, hat die Entſcheidung über Seligkeit und Verdammniß in ſeine Hand gelegt. Die Grundlage dieſer hohen Vollmacht aber iſt der Heilige Geiſt. Das Amt in der Kirche hat ſie nur grade ſo weit als es den Heiligen Geiſt hat. Wenn es nicht von dieſem geleitet wird, ſo hat ſein Erlaſſen und ſein Behalten keine Bedeutung. So kann alſo die hohe dem Amte gewährte Prärogative ſeine Träger nicht zur Selbſtüberhebung führen, ſondern nur zu Furcht und Zittern.*) Was hier dem ganzen Apoſtelkreiſe und in ihm dem geiſtlichen Hirtenamte aller Zeiten zugetheilt wird, das war ſchon früher Mt. 16, 19 dem Petrus in Ausſicht geſtellt als dem Mittelpuncte des Kreiſes der Apoſtel.

*) Erasmus: Qui ex his cristas erigunt et tyrannidem quandam sibi vindicant, cur non meminerunt eorum, quae mox praecessere? Toti turgemus mundano spiritu et tamen placemus nobis autoritate commissa remittendi et retinendi peccata? Tuere auctoritatem, sed cura ut adsit spiritus, per quem Christus auctoritatem concessit.

Das erlaſſen hier erklärt das löſen bei Matth., das behalten das binden. Beides findet auch ſchon bei Mt. ſelbſt in dem vorhergehenden καὶ δώσω σοὶ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ſeinen Commentar. Danach kann es ſich nur um Zulaſſung zum Reiche Gottes und um Ausſchließung von demſelben handeln, und iſt dies, ſo kann das Binden nur das Behalten der vom Reiche Gottes ausſchließenden Sünden ſeyn, das Löſen nur die Vergebung derſelben und der damit eröffnete Zugang zum Reiche Gottes.

C. 20, 24—29.

Die zweite Erſcheinung Chriſti in dem Apoſtelkreiſe.

Dieſe Erſcheinung iſt als Ergänzung der vorigen zu betrachten, da ſie in ſpecieller Beziehung auf den einzigen unter den Apoſteln ſteht, der damals noch an der Auferſtehung ungläubige Zweifel hegte. Mehrere haben ſie ſchon nach Galiläa verlegen wollen; allein es iſt ſchon von vornherein nicht wahrſcheinlich, daß die Apoſtel vor Ende des ſiebentägigen Feſtes nach Galiläa abgereiſt ſeien, und dann führt das: „ſie waren abermal darinnen“ in V. 26 auf daſſelbe Local, in dem die vorige Erſcheinung vorfiel, und das: „da die Thüren verſchloſſen waren“, gradeſo wie in V. 19, zeigt, daß damals die Furcht vor den Juden, wie ſie in Galiläa nicht ſo ſtattfinden konnte, noch fortdauerte. Endlich die Ueberzeugung der Apoſtel von der Realität der Auferſtehung erſcheint überall als Jeruſalem angehörig, die Erſcheinungen in Galiläa haben einen andern Zweck, und da der Unglaube des Thomas die einzige Veranlaſſung dieſer Erſcheinung bildet, ſeine Beſchämung ihr einziges Reſultat iſt, ſo dürften wir nur auf zwingende Gründe hin Jeruſalem verlaſſen und uns nach Galiläa hinwenden. So bildet alſo dieſe Erſcheinung den Schlußpunct des Aufenthaltes der Apoſtel in Jeruſalem, dem durch ſie jeder fernere Grund genommen wurde; den Sabbat waren die Apoſtel dort noch ruhig nach dem Geſetze; der erſte Wochentag wurde von ihnen in ſtiller Feier der Auferſtehung und der erſten Erſcheinung des Auferſtandnen zugebracht,

wodurch dieser Tag für immer geheiligt war, und um diese Feier zu sanctioniren erschien Christus grade an diesem Tage, nicht etwa schon an einem früheren, in ihrer Mitte, und vollbrachte also das letzte Werk, was ihm in Jerusalem noch oblag; am zweiten Wochentage machten sie sich auf den Rückweg nach Galiläa, dort der Erscheinung des Herrn wartend. — Man hat mehrfach angenommen, daß die Jünger dem Herrn von den Zweifeln des Thomas erzählt haben. Wann aber sollte dies geschehen seyn? Etwa bei einer uns nicht berichteten Erscheinung? Aber eine solche konnte in Jerusalem nicht vorfallen, weil der dort allein zu realisirende Zweck, die Apostel von der Realität der Auferstehung zu überzeugen, durch die beiden uns berichteten vollkommen erreicht wurde, und daß sie wirklich nicht stattgefunden, erhellt unwidersprechlich aus C. 21, 14, wonach Jerusalem nur zwei Erscheinungen im Kreise der Apostel angehören können. Oder etwa bei dieser zweiten Erscheinung selbst? Aber diese zweite Erscheinung hat ja eben den Unglauben des Thomas zu ihrer Voraussetzung. Nimmt man an, daß der Herr vorher nichts von diesem Unglauben gewußt habe, so zerstört man ganz die Bedeutung dieser Erscheinung, so vernichtet man die Gränzen, welche die Erscheinungen in Jerusalem und die in Galiläa von einander trennen, so macht man sich unfähig die Hinweisung Christi auf das Sehen in Galiläa zu erklären.

V. 24. „Thomas aber, einer von den Zwölfen, welcher Zwilling genannt wird, war nicht mit ihnen als Jesus kam." Ueber Δίδυμος zu C. 11, 16. Der Beiname steht hier in unmittelbarem Zusammenhange mit der vorliegenden Sache. οἱ δώδεκα so heißen die Apostel bei allen Evangelisten. Daß eine Stelle momentan erledigt war, davon wird abstrahirt. Es kam das um so weniger in Betracht, da ihrer nicht zufällig zwölf waren, sondern diese Zahl auf theologischem Grunde beruhte, darauf, daß schon durch das A. T. die zwölf als Signatur der Kirche geweiht war. Warum Thomas nicht mit ihnen war, ob in Bezug auf ihn vielleicht das Wort Hebr. 10, 25 gilt: μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν καθὼς ἔθος τισίν, ob mit dem Irrewerden an Christo auch das Band lockerer

geworden war, das ihn mit den Brüdern verband, können wir nicht mit Sicherheit bestimmen. Mit Recht aber bemerkt Anton: „Sie haben sich von dem Thomas nicht separirt, der noch so unruhig war. Denn er war doch auch damals kein Feind Christi, sondern ein lieber Freund, nur daß er seinen Postulatis zu viel Raum gab. Das gibt uns eine große Lehre, wie man die Irrenden müsse unterscheiden, obs noch Freunde seyen oder Feinde. Und daß man sich nicht müsse übereilen mit dem Separiren. Das merke man sich."

V 25. „Es sprachen nun zu ihm die anderen Jünger: wir haben den Herrn gesehen. Er aber sagte ihnen: wenn ich nicht sah in seinen Händen die Spur der Nägel und legte meine Finger an den Ort der Nägel, und legte meine Hand in seine Seite, werde ich nicht glauben." „Wir haben den Herrn gesehen", das ist nur die Summe des Berichtes. Es versteht sich von selbst, daß sie ihm den ganzen Hergang erzählten. Er aber in seiner Schwergläubigkeit beschuldigte sie der Leichtgläubigkeit. τύπος, Eindruck, Spur. An der zweiten St. ist τόπος passender (Grotius: τύπος videtur, τόπος impletur) und um so mehr vorzuziehen, da die Entstehung der Lesart τύπος so nahe lag. Die Versicherung des Thomas ist dreigliedrig. Die Dreizahl ist schon im A. T. vielfach die Signatur des Nachdruckes, z. B. Ezech. 21, 32. Thomas hatte ohne Zweifel wie die übrigen Apostel die Kreuzigung mit angesehen. Darauf führt daß ihm das Bild des Gekreuzigten so lebhaft vor Augen steht. Nach Lc. 23, 49 standen außer den heiligen Frauen bei der Kreuzigung auch πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ in einiger Entfernung vom Kreuze. Daß nur der Anwesenheit des Johannes ausdrücklich gedacht wird, erklärt sich daraus, daß nur an ihn der Herr ein Wort richtete. Der Füße gedenkt Thomas nicht, weil er Hände und Füße als ein Ganzes betrachtet und das Experiment an den Händen ihm genügt.

V. 26. „Und nach acht Tagen waren die Jünger wiederum darinnen und Thomas mit ihnen. Kommt Jesus da die Thüren verschlossen waren und stand in der Mitte und sprach: Friede euch. V. 27. Dann spricht er zu Thomas: Bringe deinen Fin-

ger hieher, und siehe meine Hände, und bringe deine Hand her und lege sie in meine Seite und werde nicht ungläubig, sondern gläubig." Es erweckt ein gutes Vorurtheil für Thomas, daß wir ihn wieder in der Mitte der Jünger finden. Die Aussagen seiner Mitjünger haben ohne Zweifel einen tieferen Eindruck auf ihn gemacht als er sich selbst gestehen will. Acht Tage, das ist auch in Lc. 9, 28 Bezeichnung der Woche, der Zeit ἀπὸ σαββάτου ἐπὶ σάββατον. Thomas hatte ein dreifaches verlangt — das erste und das zweite wird hier umgestellt, weil auf dem Betasten bei Thomas der Hauptaccent lag, er auf das Auge allein sich nicht verlassen mochte, da dies auch durch ein φάντασμα getäuscht werden kann, vgl. Lc. 24, 39. Fehlen aber durfte das Besehen der Hände nicht, weil die ganze Rede des Thomas vollständig wiedergegeben werden sollte. Daß der Herr sie kannte, war ein überzeugenderer Beweis für die Realität der Auferstehung als alles Sehen und Fühlen, weshalb auch dem Thomas jeder fernere Gedanke daran vergeht und er sogleich in den Ausruf ausbricht: „mein Herr und mein Gott." Mit dem ὧδε bietet ihm Jesus die Hand dar. ἴδε bildet den Gegensatz gegen das Befühlen und ist betont zu denken. Obgleich Thomas nicht glaubte, V. 25, so war er deshalb noch kein ἄπιστος. Das bezeichnet den festen Zustand des Unglaubens. Es ist nicht ganz correct, wenn so oft von dem ungläubigen Thomas geredet wird. Er hätte aufgehört Thomas zu seyn, wenn er ein Ungläubiger gewesen wäre. Grade das Schwanken zwischen Glauben und Unglauben wird durch den Namen bezeichnet. Es heißt nicht etwa: sey nicht ungläubig, sondern: werde nicht ungläubig. Er soll umkehren von dem betretenen Wege, welcher fortgesetzt zu dem traurigen Ziele des Unglaubens hinführen wird.

V. 28. „Antwortete Thomas und sagte zu ihm: Mein Herr und mein Gott." Es heißt εἶπεν αὐτῷ, so ist also das: mein Herr und mein Gott, conciser Ausdruck des Affectes für: du bist mein Herr und mein Gott. Wir haben hier die erste Stelle, in welcher Jesus ausdrücklich von seinen Jüngern als Gott anerkannt wird, eine Erkenntniß die bald die gemeinsame der ganzen christlichen Kirche werden sollte, wie Plinius in dem Briefe

an Trajan berichtet, daß die Chriſten Chriſto als Gott Lieder ſingen. Thomas ſpricht hier nur als Bekenntniß aus, was Jeſus ſeinen Jüngern unabläſſig als Lehre vorgetragen hatte. Wenn er z. B. zu Philippus ſpricht C. 14, 9: „wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater" und V. 10: „ich bin in dem Vater und der Vater iſt in mir", ſo lehrt er eben damit, daß die Exiſtenzen des Vaters und des Sohnes ſich vollkommen decken, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt. Vergebens zerarbeiten ſich an dieſem Worte des Thomas diejenigen, denen das Bekenntniß zu der vollen Gottheit Chriſti unbequem iſt. Er richtet an Chriſtus genau dieſelbe Anrede, die ſonſt an den höchſten Gott gerichtet wird, vgl. z. B. Pſ. 35, 23: ἐξεγέρθητι κύριε καὶ πρόσχες τῇ κρίσει μου, ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου εἰς τὴν δίκην μου, Sir. 51, 1: ἐξομολογοῦμαί σοι κύριε βασιλεῦ καὶ αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτῆρά μου. Wir ſtehen auf einem Gebiete, auf dem die Gränze zwiſchen Gott und der Creatur aufs ſtrengſte gezogen iſt, vgl. 5 Moſ. 6, 4. Mr. 12, 29. 30. Die Anrede des Thomas wäre Blasphemie geweſen, wenn in dem Weſen des Vaters irgend eine Seite wäre, die in dem Sohne nicht zur Erſcheinung käme. Daß Thomas in der Aufregung des Momentes von einem Extreme zum andern übergehe, wird man nicht ſagen dürfen, da Jeſus ſeinen Ausruf billigt. (Calvin: nunquam certe passus fuisset honorem patri ereptum in se transferri). Das auf ihn ſich beziehende πεπίστευκας zeigt daß in Chriſto den Herrn und Gott und ſpeciell ſeinen Herrn und Gott (Calvin: emphatice suum bis appellat ut declaret ex vivo et serio fidei sensu se loqui) anzuerkennen die nothwendige Bedingung des Glaubens iſt. Die Rede von einem „übertreibenden Ausrufe" paßt zudem am wenigſten bei einem Evangelium, in dem ſich überall die Tendenz kund gibt die volle Gottheit Chriſti ins Licht zu ſtellen.

V. 29. „Spricht zu ihm Jeſus: weil du mich geſehen, haſt du geglaubt: ſelig ſind die nicht ſahen und glaubten." Chriſtus erkennt auch den Glauben an, der durch das Sehen bedingt iſt. Daß er ſich der Gutwilligen aber noch Schwachen im Glauben annehmen, daß er ihrem Unglauben helfen wird durch thatſäch-

liche Erweiſung, deſſen gibt uns, was er an Thomas gethan, ein troſtreiches Unterpfand. Aber höher ſtellt Chriſtus den Glauben, der ſchon vor dem Sehen vorhanden iſt. Thomas wird hier getadelt, daß er dieſen Glauben nicht bewieſen. Johannes hatte gar wenig geſehen und doch machte er ſich einen Vorwurf daraus, daß er nicht geglaubt hat ohne zu ſehen, vgl. V. 8. Bei Thomas ſtand die Sache viel ſchlimmer. Er hatte in dem Zeugniß ſeiner Mitapoſtel eine ſolche Hülfe für den auf das Wort Gottes gegründeten Glauben erhalten, daß er, wenn dieſer Glaube in ihm irgend kräftig geweſen wäre, nicht weiter nach dem Sehen verlangt haben würde. Wie damals, ſo ziemt es noch jetzt den Gläubigen zu glauben ohne zu ſehen, vgl. den auf das Wort des Herrn hier anſpielenden Ausſpruch des Petrus 1 Petr. 1, 8. Chriſto aber ziemt es, den Glauben dadurch zu krönen und zu beſtätigen, daß er ſich durch die That als ihr Herr und Gott in mannigfacher Weiſe zu erkennen gibt. Der Glaube würde ermatten, wenn der Thatbeſtand mit ihm in fortwährendem Widerſpruche ſtände. Die Partic. des Aor. erklären ſich daraus, daß der Proceß als ein abgeſchloſſener vorgeſtellt wird und das μακάριοι ſein Reſultat iſt.

C. 20, 30. 31.

Dieſe beiden Verſe bilden nicht den Schluß des ganzen Buches, ſondern den Schluß der Hauptmaſſe deſſelben von C. 1, 19 an. Der Schluß in C. 21 entſpricht dem Prolog in C. 1, 1—18. Auch die Apocalypſe beſteht aus Eingang, Hauptmaſſe und Schluß. Wenn man verkennt, daß wir hier nur den Schluß der Hauptmaſſe vor uns haben, ſo weiß man mit C. 21 nichts anzufangen. Als Schluß des Ganzen würde auch V. 30. 31 in ſeiner Kürze in einem Mißverhältniſſe zu der Ausführlichkeit des Prologes ſtehen, ebenſo auch zu dem Schluſſe der Apoc. C. 22, 6—21. Die Hauptmaſſe bedarf eines Schluſſes, wie er hier vorliegt, ſchon um ihr Gebiet gegen den Epilog abzugränzen, der als ſolcher nothwendig kenntlich gemacht werden mußte. Wir müſſen einen ſolchen Schluß um ſo mehr erwarten, da auch innerhalb

der Hauptmasse das Gebiet der vier ersten Gruppen durch einen Schluß, C. 12, 37—50 gegen die drei letzten Gruppen abgegränzt wird.

V. 30. „Jesus nun that auch viele andere Zeichen vor seinen Jüngern, welche nicht geschrieben sind in diesem Buche. V. 31. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr glaubend Leben habt in seinem Namen." Die Worte πολλὰ — μαθητῶν αὐτοῦ spielen wie 12, 37. 10, 32 an auf Ps. 78, 11. 12. Man wird die Zeichen nicht auf die Erweisungen des Auferstandenen beschränken dürfen. Denn eine solche Beschränkung wird durch nichts indicirt, und gegen sie spricht die Vergleichung von 12, 37. und 21, 25. Man wird aber auch die Erscheinungen des Auferstandenen nicht ausschließen dürfen. Denn sie fallen unter den Begriff der σημεῖα, welche Jesus that, waren factische Hinweisungen darauf, daß Jesus der Christ ist, vgl. Apgsch. 1, 3, wo die Erscheinungen des Auferstandnen als τεκμήρια bezeichnet werden, Hesychius: τεκμήριον σημεῖον ἀληθές, Suidas: ἀληθινὸν σημεῖον, und grade von ihnen ist im unmittelbar vorhergehenden die Rede. Nur bei der Mitbeziehung auf die Auferstehung wird das ἐνώπιον τῶν μαθητῶν begreiflich. Nur die Erscheinungen des Auferstandnen beschränken sich auf die Jünger, alle früheren σημεῖα gehörten einem weiteren Kreise an, wenngleich die Jünger auch dabei zugegen waren und als die vom Herrn erwählten Zeugen, C. 15, 27, zugegen seyn mußten. Es muß ein besonderer Grund gewesen seyn zu dem ἐνώπιον τῶν μαθητῶν. Im Allgemeinen war das ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ Lc. 24, 19 das näher liegende. Auf die Mitbeziehung auf die Auferstehung führt auch C. 21, 1, wo das τοῖς μαθηταῖς auf das ἐνώπιον τῶν μαθητῶν hier zurücksieht. — Der σημεῖα, über welche das Evangelium eingehend berichtet, sind grade zehn, was gewiß nicht zufällig ist, sieben vor der Auferstehung, drei in Judäa und vier in Galiläa, und drei nach der Auferstehung, die Erscheinung an Maria Magd. und die doppelte Erscheinung im Kreise der Apostel. Daß hier einseitig die σημεῖα hervorgehoben werden ohne der Reden zu gedenken geht Hand in

Hand mit der ſtarken Hervorhebung der ἔργα in den Reden Chriſti bei Johannes, 5, 36. 10, 38. 15, 24, und hat wohl noch beſonders darin ſeinen Grund, daß bei den Vorgängern des Johannes grade dieſe σημεῖα und ἔργα im Vordergrunde ſtehen. Er weiſt durch dieſe Bemerkung darauf hin, daß er nur ein Evangelium geſchrieben hat, nicht das Evangelium, und ladet ein, anderwärts die Ergänzung zu ſuchen für dasjenige, was er nicht hat, weil es ſchon vollſtändig mitgetheilt war. Ueber den Zuſammenhang der Schlußworte des Evangeliſten mit dem Vorhergeh. bemerkt treffend Bengel: Commode sub mentionem fidei Thomae fidem omnibus tanquam scopum libri commendat. Der Zuſammenhang iſt ein um ſo engerer, da auch Thomas grade auf Grund eines Zeichens geglaubt hatte.

Der Schluß des Evangeliums in C. 21.

Der Eingang des Ev., C. 1, 1—18, geht bis auf das vorweltliche Daſeyn Jeſu zurück. In dem hier vorliegenden Schluſſe wird ſolches mitgetheilt, was ſich auf die Fortſetzung ſeines gottmenſchlichen Daſeyns in der durch ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung gegründeten Kirche bezieht, wie auch Matthäus und Marcus mit der Beziehung auf die Miſſionswirkſamkeit der Apoſtel geſchloſſen hatten. Der Schluß hier bildet den Uebergang von den Evangelien zu der Apoſtelgeſchichte. Zuerſt in V. 1—14 die Miſſionswirkſamkeit der Apoſtel und ihr himmliſcher Lohn. Dann in V. 15—17 die Einſetzung des Petrus in ſein Hirtenamt, ferner in V. 18—23 die Ankündigung des Lebensausganges der beiden hervorragendſten Apoſtel, Petrus und Johannes, und endlich in V. 24. 25 der eigentliche Epilog, in dem ſich Johannes als Verfaſſer des Evangeliums zu erkennen gibt, ſeine Glaubwürdigkeit verſichert und den Grund angibt, weshalb er nur eine Auswahl von Thatſachen mitgetheilt hat.

Die Annahme, daß C. 21 ein Nachtrag ſey, iſt nur aus Mangel an Einſicht in den Bau des Evangeliums hervorge-

gangen. Sie führt zu einer des Apoſtels unwürdigen und mit dem ganzen Character des Evangeliums in Widerſpruch ſtehenden Zufälligkeit der Schriftſtellerei, und vermag es nicht zu erklären, weshalb der Apoſtel nicht den nach dem Hinzutreten des Anhanges unpaſſend gewordenen Schluß in C. 20, 30. 31 geſtrichen hat.

V. 1. „Danach offenbarte ſich Jeſus wiederum ſeinen Jüngern an dem Meere von Tiberias. Er offenbarete aber alſo.“ μετὰ ταῦτα, der dem Johannes ſo gewöhnliche Uebergang, vgl. 2, 12. 5, 1. 14. 6, 1. Das ἐφανέρωσεν ἑαυτόν (vgl. φανέρωσον σαυτόν C. 7, 4) weiſt darauf hin, daß der Auferſtandene für gewöhnlich den Seinen unzugänglich und unſichtbar war, alſo eingetreten in eine Weiſe der Exiſtenz, welche von der früheren weſentlich verſchieden, vgl. ἐφανερώθη Mc. 16, 12. 14. Früher offenbarte Jeſus ſeine verborgene Herrlichkeit, C. 2, 11, jetzt iſt die Perſon ſelbſt eine verborgene geworden, die nirgends zu finden und zu treffen iſt, wenn ſie nicht freiwillig aus ihrer Verborgenheit heraustritt. Dem ſich offenbaren hier entſpricht das Erſcheinen bei verſchloſſenen Thüren in C. 20, 19. 26. Beides führt darauf, daß die Leiblichkeit Jeſu jetzt eine andere iſt als früher. Wer bei verſchloſſenen Thüren erſcheinen kann, der iſt nicht in das Gebiet ſinnlicher Wahrnehmung gebannt, der wird nur dann offenbar, wenn er ſich freiwillig in dies Gebiet hineinbegibt, ſo daß die blöden Fleiſchesaugen (Hi. 10, 4) ihn zu ſchauen vermögen. — Die Jünger ſind bei den beiden vorigen Erſcheinungen der Apoſtel, und ſo müſſen ſie es alſo auch hier ſeyn. — Der See von Tiberias, die unter allen Evangeliſten allein dem Johannes eigenthümliche Bezeichnung des Sees, vgl. zu 6, 1. ἐπὶ τῆς θαλ. ſteht hier ſprachlich genau ſo wie in C. 6, 19 und heißt eigentlich: auf dem Meere — das Ufer iſt nach bibliſchem Sprachgebrauch auf oder über den Waſſern, ſo עַל im Hebr. ſehr häufig, z. B. Pſ. 1, 3. Ebenſo hebräiſchartig wie hier ἐπί wird in V. 6 ἀπό gebraucht, entſprechend dem Hebräiſchen מִן der Urſache. — Bei dem zweiten ἐφανέρωσε iſt nicht etwa ἑαυτόν zu ergänzen, ſondern in Hinweiſung auf das erſte Galiläiſche Zeichen, C. 2, 11, τὴν δόξαν αὐτοῦ. Für

dieſe Annahme ſpricht die in Beziehung auf daſſelbe Zeichen ſtehende Erwähnung Nathanaels gleich in V. 2. Der einer Ergänzung bedürftige Ausdruck vertritt die Stelle einer ausdrücklichen Hinweiſung auf jenes erſte Zeichen. ἐφανέρωσε δὲ οὕτως iſt nicht unnütze Breite, ſondern die Umſtändlichkeit weiſt auf die Wichtigkeit dieſer Offenbarung hin. Es iſt die Weiſe der Schrift von der Geneſis an durch eine umſtändliche Breite auf die Bedeutung der Thatſachen aufmerkſam zu machen. So ſteht z. B. das: „und er hob ſeine Augen auf und ſah“ immer nur wie in 1 Moſ. 18, 2, wenn das Geſehene von beſonderer Bedeutung iſt und die Aufmerkſamkeit auf dieſe Bedeutung hingelenkt werden ſoll. Bei Johannes entſpricht z. B. das bei dem Thun der Kriegsknechte feſthaltende οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν in C. 19, 24. Beides vertritt die Stelle eines Notabene. — Nach Matth. C. 28, 7 gibt der Engel den Frauen den Auftrag, daß ſie zu den Jüngern ſagen ſollen: „ſiehe er geht euch voran nach Galiläa.“ Daß das Vorangehen hier nicht ein früher gehen bezeichnet, ſondern vielmehr ein Vorangehen als Hirt und Führer, erhellt aus der Vergleichung des Ausſpruches Chriſti, deſſen Erfüllung der Engel hier als bevorſtehend ankündigt, bei Matth. 26, 32. (Fritzſche: ecce jam fit quod declaratum est, προάγει. Das προάγειν in der Bed. vor jemanden hergehen, Mt. 21, 9. Mr. 11, 9. Lc. 18, 39; wie hier mit dem Accuſ. der Perſon Mt. 2, 9. Mr. 10, 32: καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς). Das: ich werde euch vorangehen, bildet in Mt. 26, 32 den Gegenſatz gegen die durch das Schlagen des Hirten hervorgebrachte Zerſtreuung der Schafe der Heerde, und dazu iſt es nur geeignet, wenn es ſ. v. iſt als: ich werde an eurer, der wieder geſammelten Heerde, Spitze einher ziehen. Soll nun nach Matth. die Sammlung der Heerde, welche das Vorangehen Chriſti bedingt, ſchon vor der Abreiſe Chriſti nach Galiläa erfolgen, ſoll er die ſchon geſammelte Heerde dorthin führen, und kann die Sammlung einzig und allein dadurch erfolgen, daß Chriſtus ſeinen Jüngern ſich zeigt und ſie von ſeiner Auferſtehung gewiß macht: ſo kann das Stillſchweigen des Matthäus über die von allen anderen Evangeliſten bezeichnete Erſcheinung Chriſti

im Kreiſe der Apoſtel am Abende des Auferſtehungstages, welche er vorausſetzt, nicht aus ſeinem Nichtwiſſen abgeleitet werden, ſondern nur aus ſeiner Tendenz vorzugsweiſe dasjenige mitzutheilen, wodurch die C. 4, 15. 16 mitgetheilte Weiſſagung des Jeſaias über die Verherrlichung der Umgegend des Galiläiſchen Meeres erfüllt wurde. Auf der andern Seite beſchränken ſich im Einklange mit dem: ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν in Math. 28, 10 die Erſcheinungen des Herrn in Jeruſalem, über welche Johannes berichtet, nur darauf, die Gewißheit der Auferſtehung zu gewähren, mit Ausnahme nur von C. 20, 21—23, wo ſolches ausgeſprochen wird, was gleich bei der erſten Begegnung mit den Apoſteln hervorgehoben werden mußte. Der eigentliche Verkehr mit den Apoſteln, das λέγειν τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ Apgſch. 1, 3 bleibt auch bei Johannes Galiläa vorbehalten. Wir haben hier den Anfang dieſer Verkündigung. Der Inhalt unſeres Capitels wird genau durch jene Worte bei Lucas bezeichnet.

V. 2. „Es waren bei einander Simon Petrus und Thomas welcher Zwilling genannt wird und Nathanael aus Cana in Galiläa; und die des Zebedäus und andere zwei von ſeinen Jüngern.“ Bei allen Theilnehmern, welche namentlich genannt werden, findet ein beſtimmter Grund dieſer Nennung ſtatt. Bei Simon wird dieſer Grund angedeutet in dem Beinamen Petrus, womit im Einklange ſteht, daß er in der ganzen Erzählung die Hauptſtelle einnimmt. Der Erſte unter den Apoſteln durfte nicht fehlen. Er mußte auch nothwendig die Reihe eröffnen. Weshalb Thomas ihm beigeſellt wird, zeigt der Zuſatz ὁ λεγόμενος δίδυμος, vgl. zu 11, 16. Den Schlüſſel zu der Nennung Nathanaels gewährt der Beiſatz: ὁ ἀπὸ Κανὰ τῆς Γαλιλαίας. Dieſer kann nicht etwa dazu dienen ſollen Nathanael kenntlich zu machen. Denn in C. 1 war Nathanael nicht als gebürtig aus Cana bezeichnet worden, obgleich unmittelbar nach dem Berichte über die Begegnung Jeſu mit Nathanael der Bericht über die Hochzeit in Cana folgt. Nathanael aus Cana iſt dem Evangeliſten von Bedeutung als Repräſentant des erſten Zeichens, wodurch Jeſus in Cana ſeine Herrlichkeit geoffenbart

hatte, vgl. 2, 11. Zu diesem ersten Galiläischen Zeichen bildet das unsrige das Gegenstück. Auf diesen Zweck führt noch speciell der Zusatz τῆς Γαλιλαίας. Käme es blos darauf an die Herkunft Nathanaels zu bezeichnen, so würde dieser fehlen. Es gab kein Cana außer Galiläa und als in Galiläa gelegen war Cana schon dreimal bezeichnet worden, C. 2, 1. 11. 4, 46. Bei der großen Sparsamkeit des Evangelisten in seinen Angaben ist eine unnütze Wiederholung nicht zu denken. Der Zusatz gilt einer ausdrücklichen Verweisung auf die früheren Stellen gleich. Warum die Anwesenheit des Johannes und seines Bruders ausdrücklich bemerkt wird, das erhellt aus ihrer Bezeichnung als „die des Zebedäus." Zebedäus kommt sonst in dem Evangelium des Johannes nicht vor. Unter dem Namen der Söhne des Zebedäus (der unbestimmte Ausdruck οἱ τοῦ Ζεβεδαίου hier ist absichtlich gesetzt um darauf hinzuweisen, daß anderwärts eine genauere Bezeichnung des Verhältnisses gegeben ist) erscheinen die beiden Brüder bei dem früheren Fischzuge zu Anfange des Lehramtes Jesu, dessen Gegenstück dieser Fischzug nach der Auferstehung ist, welcher aus jenem früheren seine Ausdeutung erhält und das ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων mit ihm gemeinsam hat, vgl. Mt. 4, 21. 22. Mr. 1, 19. 20. Luc. 5, 10. Die zwei Ungenannten müssen ebenfalls dem Apostelkreise angehören. Denn μαθηταί steht vorher und nachher, V. 14, von den Jüngern im engeren Sinne, von den Aposteln, und nach der ganzen Bedeutung des Fischzuges, welcher die von den Aposteln auszuübende Thätigkeit abbildete, gehörten nur Apostel hierher. Aus dem, was wir über den Grund der Nennung bei den fünf ersten bemerkt haben, folgt, daß bei den zweien die Nichtnennung keine herabsetzende Bedeutung hat. Sie wurden nur deshalb nicht genannt, weil bei ihnen kein besonderer Grund der Nennung vorlag und weil ihre Nennung die Absichtlichkeit in der Nennung der fünfe verdunkelt haben würde. Uebrigens sind sie so gut wie genannt und der Evangelist durfte darauf rechnen, daß sie errathen werden würden. Wo Petrus fischen geht, da wird auch sein Bruder Andreas nicht fehlen, vgl. Mt. 4, 18. Mr. 1, 29. Lc. 6, 14. Joh. 6, 8, und wo Andreas ist, da müssen wir auch Philippus er-

warten, vgl. 1, 45. 12, 22. Mr. 3, 18. Wir werden dieſen um ſo mehr als anweſend zu denken haben, da er auch mit Nathanael oder Bartholomäus durch ein näheres Band verbunden war, vgl. 1, 46. Mt. 10, 3. Lc. 6, 14. Auf die hohe Wichtigkeit des Vorganges weiſt die kunſtvolle Gruppirung der Theilnehmer hin. Die Siebenzahl wird, wie gewöhnlich in der Apocalypſe, durch die drei nnd die vier getheilt. An der Spitze der Dreizahl ſteht Petrus, Thomas der Dualiſt in der Mitte, auf der einen Seite Petrus der Felſenmann, auf der anderen Nathanael, der wahrhaftige Iſraelit ohne Falſch, 1, 48. An der Spitze der Vierzahl ſtehen die Söhne des Zebedäus, mit Petrus die Jünger der engeren Wahl. Die Siebenzahl wird außerdem durch die vier getheilt: Petrus an der Spitze, dann drei Paare. Die Siebenzahl iſt eine gegebene, aber daß ihr Gegebenſeyn nicht dem Gebiete der Zufälligkeit angehört, darauf wird durch dieſe Gruppirung hingewieſen. Genau ſo iſt die Gruppirung in Apoc. 6, 15. Andere Beiſpiele der Bedeutſamkeit der Zahl in dem Evang. des Joh. wurden in dem Comm. zur Apoc. 2 S. 355 f. zuſammengeſtellt. — Die Sieben repräſentirten den geſammten Apoſtelkreis, vgl. V. 14, mit Einſchluß auch des Paulus, ſo gewiß als dieſer ſpäter zu vollen Rechten in dieſen Kreis aufgenommen wurde. Numeriſch waren ſie die Mehrzahl, es fehlten von den damaligen Apoſteln nur vier, und die Jünger der engeren Wahl waren vollzählig. Es iſt merkwürdig, daß in dem Apoſtelverzeichniß Mt. 10, 2—4 die ſieben hier Anweſenden den Abweſenden voranſtehen. — Zu dem καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο vgl. das καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο 1, 35.

V. 3. „Spricht zu ihnen Simon Petrus: ich gehe hin fiſchen. Sprechen ſie zu ihm: Auch wir kommen mit dir. Sie gingen aus und beſtiegen das Schiff ſogleich, und in jener Nacht fingen ſie nichts.“ Es wurde ſchon zu 1, 43 nachgewieſen, daß in Mt. 4, 18—22 nicht das völlige Aufgeben ihres früheren Berufes durch die Apoſtel liegt. Sie trieben ihn ſo weit fort, als die neue Berufsübung ihnen freie Zeit ließ. Schon Auguſtinus weiſt auf Paulus hin, der ſelbſt in ſeiner Ueberhäufung mit apoſtoliſcher Arbeit victum manibus suis transigebat. Von der Auf-

erſtehung bis zu dem erſten Pfingſtfeſte war für die Apoſtel eine Zwiſchenzeit eingetreten, in der es ſehr paſſend war, wenn ſie ihren Unterhalt mit ihren eigenen Händen ſchafften. Uebrigens bemerkt Gregor der Gr. mit Recht: Petrus ad piscationem rediit, Matthaeus ad telonium non rediit. Sunt enim, quae sine peccato exhiberi aut vix aut nullatenus possunt, ad quae post conversionem non est redeundum. ἐξῆλθον, aus der Stadt in der Petrus anſäſſig war, Capernaum nach Mt. 17, 24. 27, Bethſaida, die Fiſchervorſtadt von Capernaum, vgl. zu 6, 3, nach C. 1, 45. εὐθύς (vgl. 13, 32. 19, 34) ſchien mehreren Abſchreibern überflüſſig zu ſeyn und wurde daher weggelaſſen. Es weiſt aber, im Einklange mit dem δι' ὅλης τῆς νυκτός in Lc. 5, 5 auf die Länge der vergeblichen Arbeit der Apoſtel hin. Wenn die Apoſtel gleich nach ihrem geſelligen Beiſammenſeyn, alſo vor Einbruch der eigentlichen Nacht, das Schiff beſtiegen, ſo mußte die vergebliche Arbeit die ganze Nacht ausfüllen. πιάζω findet ſich bei Johannes 6 mal, außer unſerer St. und V. 10, in den erſten Evangelien nie. — Die Ausführlichkeit, mit welcher der Hergang hier beſchrieben wird, hat „etwas Unjohanneiſches", ſobald der ſymboliſche Character des ganzen Vorganges verkannt wird, der auch dem ſonſt Unbedeutenden Bedeutung verlieh. Die Forderung, daß Joh. ſich beſtimmt über dieſen ſymboliſchen Character erklären müſſe, iſt eine unbegründete, da hier nicht minder wie bei der Verfluchung des Feigenbaumes, bei der auch keine Ausdeutung gegeben wird, der ſymboliſche Character auch ohnedem für den ſinnenden und ſinnigen Leſer (nur auf ſolche hat Joh. überall gerechnet) beſtimmt genug vorlag. Schon das A. T. gewährt in dieſer Hinſicht eine deutliche Hinweiſung, in Ezech. 47, 9. 10 vgl. zu 1, 43. Sind die Fiſche dort die durch das Meſſianiſche Heil zum Leben gelangten Menſchen, ſo können die Fiſcher nur die Boten dieſes Heiles ſeyn, welche die lebendig gewordnen in das Reich Gottes einſammeln, in die Gemeinſchaft der Kirche einführen. Das Wort ferner, was Jeſus bei dem erſten Fiſchzuge geſprochen: „ich will euch zu Menſchenfiſchern machen", gilt um ſo mehr auch für dieſen Fiſchzug, da Johannes überall die drei erſten Evangelien vorausſetzt. Als Schlüſſel

dient ferner auch die Parabel vom Netze in Mt. 13. Danach bedeutet das Meer die Welt, vgl. zu 6, 14—21, die Fische die Menschen, das Netz das Reich Gottes in seiner Tendenz die Menschen in sich aufzunehmen. Der Hauptbeweis aber dafür, daß wir hier eine thatsächliche Allegorie vor uns haben, liegt darin, daß die Erzählung nur wenn sie so angesehen wird in jedem ihrer Momente klar, durchsichtig und bedeutsam ist, und daß sie nur dann paßt zu dem Character des Epiloges, in den nur solches gehört, was aus dem Evangelium in die Kirchengeschichte herüberleitet. Verschmäht man die geistliche Deutung, so gewinnt die Erzählung in V. 1—14 ein ziemlich seltsames Ansehen, und man wird, wenn man aufrichtig seyn will, gestehen müssen, daß man ihrer lieber überhoben wäre. Der Hauptaccent fällt alsdann darauf, daß sich Jesus überhaupt seinen Jüngern offenbarte, nicht auf die Mittheilungen, die er ihnen machte, und man sieht dann nicht recht ein, warum diese Erzählung in dem Epiloge steht, auch wird dann die Gränze zerstört, welche die Erscheinungen Jesu in Galiläa von denen in Jerusalem scheidet. Die Zweifel an der Aechtheit von C. 21 wurzeln besonders in dieser Unfähigkeit zur geistlichen Deutung, die freilich bei solchen sehr natürlich ist, welche nicht durch die Auslegung des A. T. für die des N. T. vorgebildet sind. Die jene Zweifel hegen, können es sich aber selbst nicht verhehlen, daß die Darstellung eine durch und durch Johanneische ist. — Daß Simon Petrus in seiner Energie die Initiative in Bezug auf die gewöhnliche Fischerei ergreift, dadurch wird angedeutet, daß er seinen Brüdern in der geistlichen Fischerei vorangehen wird. Daß er aber hier nur einfach seinen feststehenden Beschluß anzeigt, die freie Beistimmung der übrigen erwartend, das führt uns zu der Annahme, daß auch auf dem geistlichen Gebiete sein Primat nicht eine Tyrannei seyn wird, daß er kein formell geregelter ist, sondern sich nur durch den Vorzug der Energie von selbst macht, der sich die Uebrigen in freier Unterordnung und in freudiger Anerkennung der ihm vom Herrn verliehenen Gabe anschließen. — „Und in jener Nacht fingen sie nichts": bei dem ersten Fischzuge sagt Simon: δι' ὅλης τῆς νυκτὸς κοπιάσαντες, οὐδὲν ἐλάβομεν. Da die That-

ſache beide Male unter göttlicher Fügung ſteht, ſo werden wir von vornherein annehmen, daß ſie bedeutſam iſt. Die Ausdeutung gibt uns eine Stelle des A. T., die hier gleichſam dramatiſch aufgeführt wird. In Jeſ. 49 ſchildert der Prophet zuerſt in V. 1—3 die Beſtimmung und den hohen Beruf, den der Herr ſeinem Knechte, dem Meſſias zutheilt. In V. 4 legt er dann den Widerſpruch des Erfolges gegen die Miſſion dar: das Volk des Bundes, an welches ſie zunächſt gerichtet wird, lohnt ſeine treue Arbeit mit Undank! „Und ich ſprach: ich habe umſonſt gearbeitet, um nichts und Eitles meine Kraft verſchwendet“, LXX: κενῶς ἐκοπίασα, εἰς μάταιον καὶ εἰς οὐδὲν ἔδωκα τὴν ἰσχύν μου. Zum Erſatze für das widerſpenſtige Iſrael gibt der Herr dann ſeinem Knechte die Heiden zum Erbe, die auch in der Grundſtelle des Ezechiel recht eigentlich das Object der Fiſcherei ſind: die Fiſche werden dort aus dem todten Meere der Heidenwelt gewonnen. Den geſchichtlichen Commentar haben wir in der Apoſtelgeſchichte, vgl. beſonders 13, 46, und in Röm. 9—11, wonach Iſrael als Volk das Heil verſchmäht hat und nur eine verhältnißmäßig geringe Zahl von einzelnen es angenommen. Die Nacht bedeutet in der Symbolik der Schrift die Heilsloſigkeit, vgl. zu 13, 30. 11, 9. 10, alſo hier die Fruchtloſigkeit des Wirkens. Die richtige Deutung findet ſich bei Weizel in der überhaupt leſenswerthen Abh.: das Selbſtzeugniß des vierten Evangeliſten über ſeine Perſon, Studien und Crit. 49 S. 618, der in dieſer Thatſache „ein Vorſpiel der eine Zeit lang unergiebigen Arbeit der Urapoſtel unter Iſrael nach den erſten raſchen Pfingſterfolgen“ findet. Der Einwand die Auffaſſung ſey nicht geſchichtsgemäß, da die erfolgreiche Wirkſamkeit unter den Heiden, die nach ihr den Urapoſteln zufallen würde, nicht ihnen angehöre, ſondern dem Paulus, findet in Gal. 2, 9 keine Stütze, da es ſich dort um eine Abrede von nur temporärer Bedeutung handelt. Petrus in Rom, Johannes in Epheſus reichen hin zum Beweiſe, daß ſie ſolchen Character trug. Die Unmöglichkeit der bleibenden Beſchränkung der Urapoſtel auf die Juden zeigt auch ſchon der Schluß des Evangeliums Matthäi. Der ganze Gegenſatz der Urapoſtel und des Paulus iſt aber ein unrichtiger. Es

wurde ſchon früher gezeigt, daß die bei dieſem Fiſchzuge anweſenden Jünger den geſammten Apoſtolat repräſentiren, mit Einſchluß auch des Paulus und ſeiner geſegneten Wirkſamkeit, die ihm nur als einem Gliede des unter Petrus als das Haupt verfaßten Ganzen zu Theil wurde.

V. 4. „Da es aber ſchon Morgen geworden, ſtand Jeſus am Ufer, die Jünger jedoch wußten nicht, daß es Jeſus iſt.“ Der Morgen iſt Bild des anbrechenden Heiles, vgl. zu C. 20, 1. Pſ. 30, 6. 59, 17. 90, 14. 143, 8. Zu πρωΐας vgl. 18, 28. 20, 1. Dort ſteht beide Male πρωΐ. Das ganze πρωΐας δὲ γενομένης findet ſich buchſtäblich Mt. 27, 1. Dieſe Stelle und Mt. 20, 1 ſind die beiden einzigen St. des N. T., wo πρωΐα außer der unſrigen vorkommt, und zwar beide Male in einem Zuſammenhange, wo von Schuld und Verwerfung der Juden die Rede iſt, womit der neue Tag der Verherrlichung Chriſti unter den Heiden anbricht, vgl. das ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, Röm. 11, 15 und das τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σώτηρία τοῖς ἔθνεσι Röm. 11, 11. — εἰς τὸν αἰγιαλόν: die Verbindung des ἔστη mit εἰς ebenſo 20, 19. 26. Hier ſteht Jeſus am Ufer. Bei dem erſten Fiſchzuge Lc. 5, 4 betritt er das Schiff. In C. 6, 19 kommt er zu den Jüngern auf das Meer. Daß er hier auf dem Ufer ſtehen bleibt, weiſt darauf hin, daß er jetzt, dem Meere der Welt entnommen, einer andern Daſeynsſtufe angehört. Für ihn gilt, was einſt nach Apoc. 21, 1 auch für ſeine Gläubigen: ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι, vgl. z. d. St. Daß er am Ufer iſt und ſeine Jünger auf dem Meere, das iſt ein Abbild des Wortes: C. 17, 11: οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ οὗτοι ἐν τῷ κόσμῳ εἰσί. In der Parabel vom Netze in Mt. 13 bezeichnet das Ufer in V. 48 nach V. 49 das jenſeitige Daſeyn, die συντέλεια τοῦ αἰῶνος.*) — „Die Jünger wußten nicht, daß es Jeſus iſt“: genau ſo von Maria Magd. 20, 14: καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστι. Auch hier erſcheint Jeſus „in anderer Geſtalt“, weil er Anfangs nicht erkannt ſeyn will.

*) Das Richtige erkannte hier, wie auch bei mehreren anderen Puncten in dieſem Cap. der nüchterne Grotius: significans se per resurrectionem jam esse in vado, ipsos in salo versari.

Durch solche Weise sollte der Eindruck bei den Jüngern vertieft werden, zugleich sollten sie durch solche Weise eingeführt werden in die Erkenntniß der Wahrheit, daß Jesus bei ihnen ist alle Tage, wenn auch ihr Auge ihn nicht zu schauen vermag.

V. 5. „Spricht nun zu ihnen Jesus: Kinder ihr habt wohl nichts zu essen? Sie antworteten ihm: nein." τέκνα ist redet Jesus die Jünger Mr. 10, 24 an. παιδία hier ist davon verschieden. τέκνα können auch erwachsen seyn, παιδίον dagegen bezeichnet das kindliche Alter, vgl. Lc. 1, 80: τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε, 2, 40. 1 Cor. 14, 20. παιδία, so redet das Alter die Jugend an, die Auctorität die unter ihr stehenden, die Weisheit die Unerfahrenen, vgl. 1 Joh. 2, 13. 18. Jesus nimmt hier durch die Anrede παιδία die Stellung des καθηγητής ein, Mt 23, 8, die ihm namentlich in Bezug auf die Fischerei seiner Jünger eignet. Eine gewisse Zärtlichkeit hat der Ausdruck durch die Diminutivform, eig. Knäblein. — προσφάγιον, eig. Zukost was zum Brote gegessen wird. Jesus läßt sich herab in der Sprache der Fischer zu reden, die gewöhnlich neben dem Brote nur Fische essen, vgl. was in Bezug auf ὀψάριον zu 6, 9 bemerkt wurde. ὀψάριον konnte hier nicht gebraucht werden. Denn das bezeichnet bei Johannes immer das einzelne Stück, was zu dem Brote gegessen wird, den einzelnen Fisch, vgl. 6, 9 δύο ὀψάρια, V. 11 und hier V. 9. 10. 13. Hier aber sollte der allgemeine Begriff der Zukost ausgedrückt werden. „Ihr habt wohl nichts zu essen": μή steht wo eine verneinende Antwort vorausgesetzt oder erwartet wird, Winer 453, Buttmann 213. Jesus zeigt durch die Art und Weise der Frage, daß er wohl weiß wie es steht, daß er aber wünschte es stände anders. Auf das seine Voraussetzung bestätigende οὐ der Jünger folgt dann die Anweisung an sie, wie sie einen andern Stand der Sache herbeiführen sollen. Daß Jesus im eignen Interesse die Frage thut, daß er für sich gern Fische haben möchte, zeigt die Vergleichung von Lc. 24, 41, zeigt noch bestimmter V. 10, wo Jesus nachdem sich der Stand der Sache geändert hat, sich die Fische herbeibringen läßt, welche die Jünger gefangen hatten. Wie einst nach den Früchten des Feigenbaumes, so hungert Je-

sum nach den Fischen, welche die Jünger hätten fangen sollen und nicht gefangen hatten, nicht nach den natürlichen Fischen als solchen — der Auferstandne hat kein Bedürfniß leiblicher Speise und daß es an solcher ihm nicht fehlte zeigt V. 9. 12. 14 —, sondern nach den Menschen, die dadurch bezeichnet werden, vgl. zu C. 4, 7, wo Jesus zu dem Weibe aus Samaria spricht: „gib mir zu trinken." Jesus will geistlich essen von der Speise, die seine Jünger herbeigeschafft hatten, und sie dagegen sollen essen von seiner Speise.

V. 6. „Er aber sprach zu ihnen: werfet auf die rechte Seite des Schiffes das Netz, so werdet ihr finden. Sie warfen nun und konnten es nicht mehr ziehen wegen der Menge der Fische." Das Schiff bedeutet die Kirche, das Netz ihre Missionsthätigkeit. Die linke Seite ist bei der geistlichen Fischerei die Seite der Juden, die rechte die der Heiden. Die rechte Hand ist die beste Hand und darum ist die rechte Seite die gute Seite. Erklärung des Namens Benjamin, der Sohn der Rechten, ist das: „sein Vater liebt ihn" 1 Mos. 44, 22, und das: „der Geliebte Jehovas" 5 Mos. 33, 12, vgl. meinen Comm. zu Ps. 80. In 1 Mos. 48 ist der, dem die Rechte aufgelegt wird, mehr gesegnet als dem die Linke. Dextra manus, sagt Gesenius in dem Thes. unter יָמִין, boni ominis erat. Weil die rechte Hand die beste ist, Mt. 5, 30, so stellt der Herr die Schafe zu seiner Rechten und die Böcke zu seiner Linken. Die Menge der Fische hier bezeichnet den ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἠδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν Apoc. 7, 9. Daß die Jünger der Weisung des Unbekannten ohne Weiteres folgen, zeigt, daß in seinem Wesen eine imponirende Hoheit war.

V. 7. „Es spricht nun jener Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus: Es ist der Herr. Simon Petrus nun, da er hörte, daß es der Herr ist, gürtete sich an dem Ueberwurfe, denn er war nackt, und warf sich in das Meer." Der sinnige Johannes erkennt zuerst den Herrn, der thatkräftige Petrus, der schon bei anderer Gelegenheit, Mt. 14, 28, gesprochen: „Herr, wenn du es bist, so befiehl mir, daß ich zu dir komme auf das Wasser",

wirft ſich in das Meer ihm entgegen. Wir ſehen hier, daß der Primat des Petrus ſeine Gränze hatte, daß er nur ſo weit ging als die Energie des Handelns in Betracht kam. Wie hier, ſo hat er gewiß auch ſpäter in ſeinem Berufe vielfach auf Johannes gehört. ὁ κύριος, ſo nennt Johannes Jeſum vor ſeiner Auferſtehung nur zweimal, vgl. zu 13, 23. Den Auferſtandnen bezeichnet er ebenſo in 20, 18. 20. 25. 28, und hier im Kolg. mehrmals. διαζώννυμι kommt nur bei Johannes vor, hier und in 13, 4. 5. Das Medium kann nur heißen: ſich gürten. τὸν ἐπενδύτην iſt der im Hebräiſchen ſo ſehr häufige Accuſativ der näheren Beſtimmung, vgl. τὸν ἀριθμόν 6, 10, Winer S. 205. Es heißt nicht, er zog den ἐπενδύτης an, ſondern er gürtete ſich an dem ἐπενδύτης. Mit dieſem mußte er alſo ſchon vorher bekleidet ſeyn. Das ἦν γὰρ γυμνός erklärt es, daß er ſich an dem ἐπενδύτης gürtete. γυμνός erhält durch den Zuſammenhang ſeine Beſchränkung. Es kann ſich nur darauf beziehen, daß Petrus mit dem Hauptkleidungsſtücke, dem ὑποδύτης nicht verſehen war. Der ἐπενδύτης, der Ueberzieher, vgl. ἐπενδύσασθαι, superinduere 2 Cor. 5, 4, weiſt ſchon durch ſeinen Namen darauf hin, daß er eine untergeordnete Stellung einnimmt. Daß nackt vielfach von geringer Bekleidung ſteht, bedarf keines weiteren Nachweiſes. Grotius hat ihn ſchon in umfaſſender Weiſe gegeben. Der Gedanke an abſolute Nacktheit iſt von vornherein abzuweiſen. Sie kann nach 1 Moſ. 3, 7. 21 unter ehrbaren Leuten nicht vorkommen. Petrus hatte einen bloßen Ueberwurf, einen Fiſcherkittel an (Theophylact: „es iſt ein leinenes Hemde, was die Phöniziſchen und Syriſchen Schiffer ſich umthun“). Dieſen hatte er bei der Arbeit ohne Gurt getragen, jetzt gürtete er ſich um beſſer ſchwimmen zu können. Auf Schwimmen führt das: „er warf ſich in das Meer.“ Von Toilette, die Petrus gemacht haben ſoll, um ſich dem Herrn würdig darzuſtellen, iſt in dem Texte nicht die Rede. Dieſen Zug haben die Ausleger nur hineingetragen. — Der Apoſtel geht hier ſo in das Detail ein, weil ſich in der raſchen Entſchloſſenheit des Petrus hier die Gabe vorbildet, die er nachher in der Leitung der Kirche entfaltete. Mit derſelben thatkräftigen Entſchiedenheit, mit der er hier in

das Galiläische Meer, warf er sich später in das Meer der Welt. Immer voran seyn, nicht anderen das Vordringen überlassen und wohl gar an den Vordringenden zerren um sie zurückzuhalten, das ist eins der ersten Merkmale göttlichen Berufes zum Kirchenregimente. Unser Vers veranlaßt zu eignen Betrachtungen über die jetzt im Kirchenregimente des evangelischen Deutschlands vorherrschende Praxis. Sie muß nicht nach dem Herzen Jesu seyn. Sonst hätte er nicht Petrus an die Spitze gestellt.

V. 8. „Die anderen Jünger aber kamen mit dem Schifflein, denn sie waren nicht weit von dem Lande, sondern nur gegen zweihundert Ellen ab, ziehend das Netz der Fische." γάρ erklärt und rechtfertigt, daß sie ohne dem Beispiele des Petrus zu folgen mit dem Schiffe kamen. Bei der geringen Entfernung vom Lande konnte der Unterschied kein großer seyn. Zur Vollendung der Rechtfertigung dient das σύροντες. Petrus that recht, daß er das Schiff verließ und die übrigen thaten recht, daß sie im Schiffe blieben. Der genauen Angabe der Distanz auf dem Galiläischen Meere hier entspicht die in C. 6, 19. Nach Ellen mißt Johannes hier wie in Apoc. 21, 17. Der eigenthümliche Gebrauch des ἀπό in der Bedeutung: in einer Entfernung von, findet sich nur bei Johannes, im Evangelium und in der Apocalypse, vgl. zu 11, 18: mit dem ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε dort stimmt das ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων hier auffallend überein. Hier steht πλοιάριον, vorher πλοῖον. Der Wechsel zwischen beiden Wörtern findet sich gradeso in C. 6, 17 f.

V. 9. „Wie sie nun ausstiegen auf das Land, sehen sie ein Kohlenfeuer liegend und einen Fisch daraufliegend, und Brot." ἀνθρακιά nur hier und C. 18, 18. Zu κειμένην vgl. 2, 6. 19, 29, zu ἐπικειμ. 11, 38. ὀψάριον steht bei Johannes nur von dem einzelnen Fisch und auf einen Fisch führt auch die Einheit des Brotes. Johannes beschreibt nur in ächt historischer Weise, was er mit den übrigen vorfand. Woher das Kohlenfeuer, der Fisch und das Brot kam, davon schweigt er, gradeso wie er sich in C. 20, 19. 26 darauf beschränkt, zu sagen, daß Jesus bei verschlossenen Thüren gekommen, ohne sich irgend auf das außerhalb des Gebietes seiner Wahrnehmung liegende Wie des Kom-

mens weiter einzulaſſen. Die Annahme, daß Jeſus ſich dieſe Dinge in der Weiſe verſchafft habe wie Menſchen dies thun, beruht auf Verkennung der Sphäre, in der ſich der Auferſtandne bewegte. Iſt Jeſus in Wahrheit „der Herr", ſo hat man keinen Grund die Thatſache durch ſolche Erklärungen in das Ordinäre herabzuziehen. Jeſus, der nach C. 6 ſchon in den Tagen ſeines Fleiſches mit fünf Broten und zwei Fiſchen Tauſende ſättigte, auf deſſen Geheiß nach Mt. 17, 27 Petrus den Fiſch mit dem Stater fing, der bei dem erſten Galiläiſchen Zeichen Waſſer in Wein verwandelte, wird auch hier den Namen „Wunderbar" bewährt haben, den er ſchon in der Weiſſagung des A. T. führt.

V. 10. „Spricht zu ihnen Jeſus: bringet von den Fiſchen, die ihr jetzt fanget." Johannes redet von den Fiſchen, ὀψάριον. V. 6. 8. 11. Jeſus bezeichnet dieſelbe Sache durch ein anderes Wort, προσφάγιον V. 5, ὀψάρια hier. Die Differenz iſt gewiß von Bedeutung. Die Jünger haben das Intereſſe des Fiſchers. Jeſus hat das Intereſſe desjenigen, der eſſen will. Er betrachtet die Fiſche nur aus dem Geſichtspuncte der Speiſe. — Warum läßt ſich Jeſus von den Fiſchen bringen? Nicht damit ſie neben dem einen Fiſche, der ſchon auf dem Kohlenfeuer lag, den Jüngern zur Speiſe dienen ſollen. Gegen dieſe die ganze Symbolik des Vorganges zerſtörende Annahme entſcheidet V. 13, wonach die Jünger nur von dem einen Brote und von dem einen Fiſche zu eſſen bekommen, die ſchon vorhanden waren ehe das Netz an das Land gezogen wurde. Der ſo weſentliche Umſtand hätte auch unmöglich übergangen werden können. Offenbar iſt der Zweck erfüllt nachdem die Fiſche oder vielmehr ein das Ganze repräſentirender Theil derſelben zu Jeſu gebracht ſind. Denn weiter geſchieht nichts mit ihnen. Die Fiſche kommen, wie ſchon aus der Benennung gezeigt worden, nur nach der Seite des Eſſens in Betracht. Materiell ißt Jeſus ſo wenig von ihnen wie die Jünger. Dies zeigt, daß die Fiſche ſymboliſchen Character tragen. Werden dadurch die in das Reich Gottes einzuführenden Menſchen oder Völker bezeichnet, ſo kann auch das Eſſen Jeſu nur ein geiſtliches ſeyn, es bezeichnet den Genuß den Jeſus von der Thätigkeit ſeiner Apoſtel hat, die Freude, die ihm

dadurch bereitet wird, vgl. Jer. 15, 16: „ich fand deine Worte und aß sie und sie wurden mir zur Freude und zur Wonne meines Herzens": da ist essen s. v. a.: Genuß an etwas haben. Das Folgende dient zur Erklärung. Ezechiel sagt in C. 3, 3 von der göttlichen Offenbarung: „ich aß sie und sie war in meinem Munde wie Honig an Süße." Dies geistliche Essen, welches Jesu seine Jünger bereiten, ist die Bedingung des Essens, welches Jesus ihnen gewährt, ähnlich wie Isaac von dem Wildpret seines Sohnes ißt ehe er ihn segnet, es ihm als Bedingung des väterlichen Segens hinstellt, daß er vorher durch die Herbeischaffung des Wildpretes sich als Sohn bewähre, und den Genuß des Wildpretes gradezu in die Handlung des Segenssprechens aufnimmt.

V. 11. „Simon Petrus stieg hinein und zog das Netz an das Land, voll von großen Fischen, hundert und drei und funfzig, und obgleich ihrer so viele waren, zerriß das Netz nicht." ἀνέβη steht auch Mr. 6, 51 von dem Besteigen des Schiffes, ἀνέβη εἰς τὸ πλοῖον. Petrus mußte erst in das Schiff steigen um das an demselben befestigte Netz loszumachen. Er verrichtete die Arbeit ohne Zweifel nicht allein, aber er war die Hauptperson, und seiner Thätigkeit wird allein gedacht, weil er bei der geistlichen Fischerei, die hier vorgebildet wurde, der Mittelpunct war. Bei dieser geistlichen Fischerei gehört das Ziehen des Netzes an das Land nach Mt. 13, 48. 49 der συντέλεια τοῦ αἰῶνος an. Danach repräsentirt Petrus hier nicht das bloße individuelle Apostolat, sondern zugleich das Lehr- und Hirtenamt, welches die Fortsetzung desselben bildet. Das Netz voll Fische repräsentirt nicht blos die ἀπαρχὴ τῶν ἐθνῶν, wie sie von den Aposteln selbst eingesammelt wurde, sondern das gesammte πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, Röm. 11, 25, wie es bis zum Ende der Tage eingesammelt werden soll, vgl. Mt. 24, 14. Davon ist die unmittelbare Folge die, daß wir nicht bei den Aposteln als Individuen stehen bleiben dürfen. — Daß die Zahl 153 hier eine tiefere Bedeutung haben muß, dringt sich sofort auf, wenn der symbolische Character des ganzen Vorganges erkannt wird. Die Genauigkeit in der Angabe der Zahl würde auch sonst etwas Kleinliches haben, vgl.

Bengel. Man darf nicht einwenden, daß die geſchichtliche Wahrheit leiden müſſe, wenn die Zahl für bedeutſam erklärt werde. Denn der Unterſchied der großen Fiſche, die hier allein gezählt werden, und der kleinen iſt ein fließender, ſo daß alſo der theologiſchen Betrachtungsweiſe hier ein gewiſſer Spielraum eröffnet iſt. Die tiefere Bedeutung der Zahl wurde auch ſchon im Alterthum erkannt. Hieronymus wies darauf hin, es gebe 153 Arten von Fiſchen. So werde alſo angedeutet, daß die Kirche ein Netz ſei welches von allerlei Gattung fängt. Allein es fehlt an jedem Beweiſe dafür, daß Jemand im Alterthum genau ſo viele Arten von Fiſchen gezählt habe, geſchweige denn daß dieſe Zählung eine damals durchaus gangbare geweſen wäre (vgl. Lampe); welches letztere doch nothwendig der Fall ſeyn müßte. Dann fehlt es an jeder Analogie für eine ſolche naturgeſchichtliche Beziehung. Alle ſolche geheimen Winke des Johannes im Evangelium und in der Apocalypſe halten ſich auf dem Boden der Schrift. Schon Grotius erkannte richtig, daß die Zahl zu 2 Chron. 2, 17 in Beziehung ſteht: „Und Salome zählte alle Fremdlinge, welche im Lande Iſrael, und wurden funden hundert und drei und funfzig Tauſend und ſechs Hundert", vgl. 1 Kön. 9, 20. Zu dem „alle Fremdlinge" bemerkt Kimchi: „Die Ueberbleibſel der Cananiter, die nicht mehr der Verehrung der Götzen ergeben ſind." Daß es ſich wirklich um Proſelyten handelt, wurde in der Chriſtologie zu Sach. 9, 7 nachgewieſen, in welcher St. ſchon die Aufnahme der Fremdlinge unter Iſrael in Davids Zeit als Vorbild des dereinſtigen Eingehens der Fülle der Heiden in das Volk Gottes betrachtet wird. Genau ſo wie unſere St. zu 2 Chron. 2, 17 verhält ſich Apoc. 13, 18 zu Eſr. 2, 13. Ohne den alleſt. Schlüſſel weiß man mit beiden Stellen nichts anzufangen. Der Einwand, daß die 600 hier nicht in Betracht kommen, welche in der Chron. neben den 153,000 ſich finden, iſt von gar keiner Bedeutung. Johannes zählt auf jedes Tauſend einen Fiſch. Da nun bekanntlich nur ganze Fiſche gefangen werden, ſo hatte ein angefangenes Tauſend keine Bedeutung. — τοσούτων, ſo groß, an Zahl, vgl. zu 12, 37. Das οὐκ ἐσχίσθη bildet keinen Gegenſatz gegen διὰ-

ῥήγνυτο τὸ δίκτυον Lc. 5,6. Denn da ist nur von drohendem Bruche die Rede, dem durch die im Folg. berichtete Maaßregel vorgebeugt wird. Die dringende Gefahr des Bruches ist aber auch hier vorhanden. Das zeigt das τοσούτων ὄντων. Wo Alles bedeutsam ist, da wird auch dieser Zug bedeutsam seyn. Schon Grotius erkennt in ihm ein praesagium mirae unitatis eorum, qui per Apostolorum operam in ecclesiam erant colligendi. Die Bedeutung kann um so weniger zweifelhaft seyn, da in der Zeit als Johannes schrieb grade das σχίσμα schon stehend geworden war für die Zertrennungen in der Kirche, vgl. 1 Cor. 1, 10. 11, 18. 12, 25, und da σχίσμα von geistigen Trennungen auch in dem Evang. des Joh. selbst vorkommt, 7, 43. 9, 16. 10, 19. Die Worte sind von nicht geringer Bedeutung, da wir nur zu geneigt sind im Blicke auf die verschiednen Abtheilungen der Kirche Christi über dem Trennenden das Einigende zu vergessen. Man darf sich nicht aus der sichtbaren Kirche in die unsichtbare flüchten, ebenso wenig aus der Vergangenheit und Gegenwart in das „tausendjährige Reich" — das Netz ist nie zerrissen gewesen, οὐκ ἐσχίσθη —, es gilt vielmehr die Augen helle zu machen für die Wahrnehmung der vorhandnen Einheit. Ein Herr, Ein Geist, Eine Taufe, Eine heilige Schrift, die gemeinsame Theilnahme an den drei Bekenntnissen der alten Kirche, das zeigt, daß trotz aller σχίσματα, wie sie aus dem τοσούτων ὄντων hervorgehen, dem Hereinbringen der Eigenthümlichkeiten und Unarten so vieler Völker in die Kirche, doch ein unzerstörbares Band der Einheit die ganze Kirche Christi umschlingt.

V. 12. „Spricht zu ihnen Jesus: kommt, esset. Keiner aber wagte es von den Jüngern ihn auszufragen: wer bist du? da sie wußten, daß es der Herr sey." δεῦτε vgl. 4, 29. ἀριστάω bezeichnet hier wie Lc. 11, 37 und ἄριστον Mt. 22, 4. Lc. 11, 38. 14, 12 die Hauptmahlzeit des Tages, das Mittagsmahl. Dies ist schon im gewöhnlichen Leben nicht immer an die Stunde gebunden und bei der symbolischen Bedeutung dieses Mahles kommt die Stunde um so weniger in Betracht. Für diese symbolische Bedeutung ist ein „Frühstück" wenig passend. Der Sprachge-

brauch und das Intereſſe der ſymboliſchen Deutung gehen hier Hand in Hand. Nur zu dem Mittags- und Abendmahl pflegte man Gäſte zu laden. — ἐξετάζειν iſt ſtärker wie ἐρωτᾶν. ausfragen. Obgleich die Jünger gewiß waren, daß es der Herr war, ſo hätten ſie ihn doch wohl gern gefragt, um aus ſeinem Munde die ſelige Beſtätigung ihrer Gewißheit zu erhalten, aber ſie wagten es nicht aus Scheu vor der Majeſtät des Herrn. Im Angeſichte der Majeſtät nimmt die Frage leicht den beleidigenden Character des Ausfragens an. Das ἐτόλμα zeigt, daß εἰδότες κ. τ. λ. die Frage nicht als überflüſſig, ſondern als ungeziemend darſtellen ſoll. Den Herrn darf man nicht ausfragen wie einen Gleichſtehenden.

V. 13. „Kommt Jeſus und nimmt das Brot und gibt es ihnen und den Fiſch ebenſo." Jeſus kommt an der Spitze der Jünger, die er zum Eſſen eingeladen hat, von dem ans Ufer gezogenen Netze zu dem Kohlenfeuer. Nachdem die Jünger ihn bewirthet haben, nimmt er die Stellung des Wirthes ein, Grotius: Patrem familias Ecclesiae se ostendit, cujus est suum cuique demensum dare. Das Gaſtmahl, das er ihnen gibt, beſteht nur aus Einem Brote und Einem Fiſche; die Brote waren damals klein, ſo wird auch der Fiſch nicht groß geweſen ſein. Das war eine kärgliche Bewirthung (falſch Bengel: satiavit omnes), wenn man von der ſymboliſchen Bedeutung abſieht, aber grade die Kärglichkeit des Mahles ſollte darauf hindeuten, daß es ſeinen Zweck nicht in ſich ſelbſt hat, daß es etwas Anderes und Höheres bedeutet. Man könnte nun dieſe Bedeutung darin ſetzen, daß Jeſus ſeine Diener in dem Dieſſeits verſorgt, vgl. das ἄξιος ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ, Mt. 10, 10, aber das wäre offenbar zu wenig, Chriſtus ſtände dann mit ſeiner Bewirthung faſt gegen die Jünger im Nachtheil, und was dagegen entſcheidet, iſt, daß das Mahl erſt erfolgt nachdem das Netz an das Ufer gezogen worden. Dadurch werden wir in das Gebiet des Jenſeits geführt. Das Mahl bedeutet den himmliſchen Lohn der treuen Arbeit, vgl. das ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Mt. 5, 12, und das ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον 4, 36. Dieſer himmliſche Lohn erſcheint

auch ſonſt mehrfach unter dem Bilde eines Mahles, das Jeſus den Seinen bereitet, Lc. 12, 37. 22, 30: ἵνα ἐσθίητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, Mt. 26, 29. 22, 1 f. 25, 10. Apoc. 7, 17. 19, 9. Die Apoſtel empfangen hier nicht blos ein Vorbild, ſondern auch ein Unterpfand dieſer himmliſchen Mahlzeit. Hat das Mahl rein ſymboliſche Bedeutung, ſo erklärt es ſich, daß hier nicht blos das Brechen des Brotes fehlt, Lc. 24, 30, ſondern auch das Segnen deſſelben oder das Dankſagen, vgl. hier C. 6, 11. Das geſchah nur bei Mahlzeiten, die ihren Zweck in ſich ſelbſt hatten. Hier, wo das Mahl Güter repräſentirt, die erſt in Zukunft ertheilt werden ſollten, würde es widerſinnig ſeyn. Aus der Bedeutung des Mahles erklärt es ſich auch, daß Jeſus nicht ſelbſt mit ißt: er ſagt nicht: kommt laßt uns eſſen, ſondern: kommt eſſet. — Die Apoſtel reden beim Eſſen kein Wort. Sie wiſſen, daß ſie es mit der Majeſtät zu thun haben, der es gebührt das Geſpräch zu beginnen. Für dieſe Mahlzeit gehörte Schweigen. Das Reden würde den ſymboliſchen Character verdunkelt haben. Das Mahl ſelbſt redete.

V. 14. „Jeſus offenbarte ſich hier ſchon zum dritten Male ſeinen Jüngern nachdem er von den Todten auferſtanden." Die Jünger ſind in dieſem Zuſammenhange die Jünger im engeren Sinne, die Apoſtel, die hier in ihrer Mehrzahl und in ihren bedeutendſten Repräſentanten verſammelt waren. Ihnen war Chriſtus vorher nur zweimal erſchienen, am Abende des Auferſtehungstages und acht Tage ſpäter. Die Erſcheinungen an Maria Magdalene, an Petrus, an die Jünger von Emmaus gehören nicht dahin. Johannes zählt nur die Erſcheinungen, die dem Apoſtelcollegium zu Theil wurden. Die Ausdrucksweiſe weiſt darauf hin, daß deren noch mehrere folgten, über die der Evangeliſt aber nicht mehr berichten will. Johannes zählt auch anderwärts, 2, 11. 4, 54, welche letztere St. ſich mit der unſrigen im Ausdrucke nahe berührt. Auch wo er nicht zählt, legt er doch den Zahlen Bedeutung bei, wie dies daraus erhellt, daß er über drei Zeichen in Judäa berichtet, vier in Galiläa, im Ganzen ſieben, vgl. Th. 2 S. 221. Zu ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν vgl. 2, 22. 12, 9. 17.

V. 15—23.

Jesus überträgt dem Petrus die Sorge für die Herde und ermahnt ihn der Liebe nachzustreben, welche die nothwendige Bedingung zur würdigen Führung des hohen Amtes ist, verkündet ihm auch, mit welchem Tode er in Ausrichtung dieses Amtes zuletzt Gott preisen wird und beantwortet seine Frage nach dem Lebensausgange seines Mitjüngers Johannes.

An den Ueberblick über die zukünftige Entwickelung der Kirche knüpft sich leicht und natürlich die Einsetzung desjenigen in sein Amt, den Jesus schon bei der ersten Begegnung mit ihm, C. 1, 43, als den Felsen bezeichnet hat, auf den er seine Kirche gründen will.

V. 15. „Da sie nun das Mahl gehalten hatten, spricht zu Simon Petrus Jesus: Simon Jona hast du mich mehr lieb denn diese? Spricht er zu ihm: Ja Herr, du weißt daß ich dich liebe. Spricht er zu ihm: weide meine Lämmlein." Johannes redet von Simon Petrus, der Herr redet ihn als Simon Jona an. Der Grund liegt nicht etwa in einer Beziehung auf die Verläugnung des Petrus, durch die er sich dieses Ehrennamens unwürdig gemacht haben soll. Auf die Verläugnung des Petrus findet sich in diesem ganzen Verkehre des Herrn mit ihm auch nicht die allerleiseste Beziehung. Solche Beziehungen sind nur von den Auslegern hineingetragen worden. Die vielfach in ihrer Bedeutung sehr überschätzte Verläugnung des Petrus ist längst abgethan. Selbst der an der gangbar gewordnen Auffassung festhaltende Stier muß bemerken: „Vom schüchternen Auftreten im Apostelkreise zeigt wenigstens V 3. 7 keine Spur." Den wahren Grund erkennen wir aus der Vergleichung von C. 1, 43: „du bist Simon der Sohn Jona, du wirst Petrus genannt werden." Dem zweiten Theile dort entspricht hier das: „weide meine Schafe." Die Promotion würde anticipirt, die ihr gestellte Bedingung in ihrer Bedeutung herabgesetzt werden, wenn Simon schon hier den Namen Petrus führte. Er wird gleichsam in seinen natürlichen Zustand zurückversetzt um ihn zu der neuen

Würde erheben zu können. Er war bisher nur Petrus designatus. Jetzt soll er in sein Amt als Petrus eingeführt werden. Die Designation wird vorläufig ignorirt, um alles Gewicht auf die Bedingung fallen zu lassen. Auch in Mt. 16, 17 redet Jesus den Petrus zuerst als Simon Bar Jona an, und verkündet ihm dann, daß er ihn zum Petrus machen will. Diejenigen, welche die Weglassung des Namens Petrus aus der Verläugnung ableiten, reißen unsere St. gewaltsam von 1, 43. Mt. 16, 17 los. — Jesus fragt Petrus, ob er ihn mehr liebe als diese, die übrigen Jünger. Die Frage nach dem mehr hat zur Voraussetzung, daß dem Petrus eine die der übrigen überragende Stellung zugedacht ist, vgl. Mt. 16, 18, daß er wahrhaftig Petrus werden soll, der Fels darauf die Kirche gegründet ist, der Hirt der Herde Christi. — Jesus hätte sagen können: du liebst mich mehr als diese, darum weide meine Schafe. Daß so die Sache wirklich stand, erhellt daraus, daß Jesus ihm das Weiden der Schafe überträgt. Aus dem Vorhandenseyn der Folge schließen wir mit Recht auf das Vorhandenseyn der Bedingung. Jesus setzt aber bei der Bedingung an die Stelle der Aussage die Frage, weil das mehr lieben nicht ein fester und unzerstörbarer Besitz ist, sondern etwas, das in jedem Augenblicke verloren gehen kann und was durch Wachen und Beten bewahrt und gemehrt werden muß, also etwas das in Frage steht und beständig erneuerter Selbstprüfung bedarf. — Asser wird in 5 Mos. 33, 24 der begnadigte unter seinen Brüdern genannt und als „gesegnet vor den Söhnen" bezeichnet. Dasselbe konnte von jedem anderen Sohne Jacobs ausgesagt werden. Jeder war es nach gewissen Seiten hin. So hat auch die Liebe zu Jesu verschiedne Kreise. Welcher dieser Kreise hier in Betracht kommt, das bemißt sich nach der Stellung, welche Petrus einnehmen soll. Petrus hatte so eben noch gezeigt, daß seine Liebe nach einer gewissen Seite hin energischer war als die aller anderen, indem er sich in das Meer warf, während die anderen mit dem Schiffe nachkamen. Dies beständige sich Gürten im Dienste des Herrn, vgl. V. 18, das ist sein mehr lieben als die übrigen. Für die Oberleitung der Kirche gehörte vorzugsweise die practische, werkthätige Liebe. In dieser

war Petrus auch dem Johannes überlegen, wie Martha der Maria. — Petrus versichert dem Herrn, daß er ihn liebt, auf das πλεῖον τούτων läßt er sich nicht ein, Er weiß wohl, daß er es in gewissem Sinne bejahen kann, vgl. 1 Cor. 15, 10, wo statt: „ich habe mehr als alle gearbeitet", auch stehen könnte: „ich habe mehr als alle geliebt", aber die Bejahung will ihm nicht über die Lippen, weil er fühlt, wie sehr er nach andern Seiten hinter seinen Mitjüngern, namentlich einem Johannes, zurücksteht. Während aber so seine Antwort auf der einen Seite hinter der Frage zurückbleibt, geht sie gleichsam zum Ersatze nach einer andern Seite über die Frage hinaus. Petrus setzt an die Stelle des ἀγαπᾷν das φιλεῖν, welches mehr die zärtliche Liebe bezeichnet, vgl. zu 11, 5. Er braucht wahrscheinlich רחם, diligere ex intimis visceribus, mit Beziehung auf den Anfang von Ps. 18: „herzlich lieb habe ich dich, Jehova, meine Stärke." — Das σὺ οἶδας steht in Beziehung auf Ps. 40, 10, wo der Sänger nach der Versicherung seiner dankbaren Liebe sagt: „Herr, du weißt es", genau so wie hier. Daß es Petrus mit dem κύριε, dem in der Grundst. יהוה entspricht, was die LXX hier wie gewöhnlich durch κύριε wiedergeben, ernst meint, zeigt das σὺ πάντα οἶδας, V 17: Alles zu wissen ist die Prärogative des Herrn schlechthin. Der Zweck der Berufung auf das Wissen des Herrn ist hier ganz derselbe, wie in der Grundstelle. Zu dieser wurde in meinem Commentare bemerkt: „Das: Herr du weißt es, weist darauf hin, wie leicht man mit der Einbildung und dem Scheine der Bereitwilligkeit zum Lobe Gottes sich selbst und Andere täuschen kann. Man sehe zu, ob man sich in dieser Beziehung mit gutem Gewissen auf das Zeugniß Gottes berufen kann." Das: Herr du weißt es, kommt außerdem noch in Ezech. 37, 3 vor. Diese Stelle steht aber zu der unsrigen nicht in so naher Beziehung. Sie bildet die Grundst. für das κύριε σὺ οἶδας in Apoc. 7, 14. — Jesus sagt zuerst: „weide meine Lämmlein", ἀρνία Diminut. von ἀρήν, Bock. Bei der zweiten und dritten Frage setzt er dafür das gewöhnliche πρόβατα. Das außer hier nur in der Apocalypse vorkommende ἀρνία steht zurück auf Jes. 40, 11. wo es von Jehova dem guten Hirten heißt: „in seinem

Arme wird er die Lämmer sammeln." Christus, der im Fleische erschienene Jehova, übergibt seine zarten Lämmer bei seinem Scheiden von der Erde an Petrus. Die geistlichen Schafe sind zugleich Lämmer, zart und sorgsamer Pflege bedürftig: „wenn sie übertrieben werden, können sie leicht sterben." — „Meine Lämmer": Christus ist der ἀρχιποίμην, 1 Petr. 5, 4, deß die Schafe eigen sind, 10, 12, er übergibt seine Schafe an Petrus als seinen Oberhirten, dieser wiederum übergibt sie in 1 Petr. 5, 1—3 den Presbytern als den Unterhirten, denn das liegt darin, daß er sich als ihren Mitältesten bezeichnet, vgl. Comm. z. Apoc. 2 S. 388.*) — Statt βόσκω gebraucht Jesus das zweite Mal ποιμαίνω. βόσκω, das lat. pasco, ist mehr das eigentliche weiden — die Sorge für gute Nahrung ist eine der Hauptobliegenheiten des guten Hirten, vgl. das: er wird Weide finden, C. 10, 9. ποιμαίνω ist allgemeiner und bezeichnet die gesammte Hirtensorge. Das dritte mal kehrt βόσκω wieder, um es dem Petrus recht einzuprägen, daß er diesen Theil des Hirtenamtes zu seinem Hauptaugenmerke zu machen hat.

V. 16. „Spricht er zu ihm wiederum zum zweiten Male: Simon Jona hast du mich lieb? Spricht er zu ihm: Ja Herr, du weißt daß ich dich liebe. Spricht er zu ihm: weide meine Schafe." Die zweite Frage unterscheidet sich von der ersten dadurch, daß Jesus das πλεῖον τούτων fallen läßt. Petrus setzt wiederum an die Stelle des ἀγαπάω das φιλῶ. Erst nachdem er dies zweimal gethan hat nimmt auch Jesus anerkennend das φιλῶ in seine Frage herüber. πάλιν kommt in Verbindung mit δεύτερον auch 4, 54 vor. πάλιν hebt hervor, daß Jesus bei der ersten Frage nicht stehen blieb, δεύτερον bereitet das τρίτον in V. 17 vor. Analog ist πάλιν ἐκ δευτέρου Mt. 26, 42, vgl. ἐκ τρίτου V. 44. Die Lesart προβάτια, Schäflein, hier und V. 17 ist blos dem ἀρνία nachgebildet. προβάτιον kennt weder das N. T. noch die LXX noch die Apokryphen. Ueberall kommen

*) Beza: meos. Non igitur ut illorum Dominus, quod ipsemet Petrus agnoscit, neque ut ἀρχιποίμην (is enim est unicus ille Dominus ovium, sanguine sui ipsius redemtarum) sed ut fidus illius minister.

nur πρόβατα und ἀρνία vor, das letztere in der LXX Jer. 50, 45 und Pſ. 113, 4. 6.

V. 17. „Spricht er zu ihm zum dritten Male: Simon Jona liebſt du mich? Petrus ward betrübt, daß er zu ihm zum dritten Male ſagte: liebſt du mich? und ſagte zu ihm: Herr du weißt Alles, du erkenneſt, daß ich dich liebe. Spricht zu ihm Jeſus: weide meine Schafe.“ Jeſus fragt dreimal, weil drei, die erſte Vollendungszahl, die Signatur des Nachdruckes iſt, alſo aus demſelben Grunde, aus dem Johannes in C. 19, 35 eine dreifache Verſicherung der Wahrheit ſeines Berichtes gibt. Da ſchon im A. T. die Dreizahl in einer ganzen Reihe von Fällen in dieſer Bedeutung vorkommt, vgl. z. B. die Dreizahl des prieſterlichen Segens und das dreimal heilig in Jeſ. 6, und da auch das N. T. unläugbare Fälle ſolchen Vorkommens darbietet, vgl. 2 Cor. 12, 8, ſo hat man keinen Grund eine ſpecielle Beziehung auf die dreifache Verläugnung des Petrus anzunehmen. Dieſe ſteht mit der dreifachen Frage hier nur in einem rein formellen Zuſammenhang. Auch dort kommt die Dreizahl als Vollendungszahl in Betracht. — Petrus wird betrübt. Die dreifache Frage des Herrn zeigt, daß er ein Mißtrauen in ſeine Liebe ſetzt und Petrus empfindet auch, wie begründet dies Mißtrauen iſt, vgl. das ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι κύριε, Lc. 5, 8. Aber wenn auch in Wehmuth, kann er ſich doch auf das Zeugniß des Herzenskündigers für die Aufrichtigkeit ſeiner Liebe berufen. — Daß Jeſus in dreifacher Wiederholung und alſo mit dem höchſten Nachdruck die Liebe zu ſich als das einzige Erforderniß zu dem Weiden der Herde Gottes darſtellt, daß er der Liebe zu Gott, welche das altteſtamentliche Geſetz ſo nachdrücklich als das Ein und Alles bezeichnet, gar nicht gedenkt, das erklärt und rechtfertigt ſich nur von der Vorausſetzung der vollen Gottheit Chriſti aus und ſtellt ſich, wenn dieſe nicht erkannt wird, als ein Eingriff in das Gebiet desjenigen dar, der ſeine Ehre keinem Anderen gibt. Hand in Hand mit dem: „liebſt du mich“ geht, daß Chriſtus beſtändig von ſeinen Schafen redet, während im A. T. immer von der Herde Jehovas die Rede iſt. — Das κύριε σὺ πάντα οἶδας geht unbedingt über die creatürliche Sphäre

hinaus. Alles zu wiſſen, das erſcheint im A. T. ſtets als das Privilegium Gottes, vgl. z. B. Pſ. 7, 10. Pſ. 139. Daß Jeſus an dieſer Prärogative theilnahm, das hatte grade Petrus in der mannigfachſten Weiſe thatſächlich erfahren. Parallel iſt übrigens C. 16, 30, wo die Apoſtel ſagen: νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα, vgl. auch 2, 24.

V. 18. „Wahrlich wahrlich ich ſage dir: da du jünger wareſt gürteteſt du dich ſelbſt und wandelteſt wo du wollteſt: wenn du aber alt geworden, wirſt du deine Hände ausſtrecken und ein anderer wird dich gürten und bringen wohin du nicht willſt.“ Auf die Uebertragung des Amtes an Petrus folgt die Ankündigung der Leiden, die er in Ausübung deſſelben zu erdulden haben, und des Ausganges, der ihm zu Theil werden wird, Lc. 9, 31. 2 Petr. 1, 15. Die Vorerkenntniß dieſes Ausganges gehörte zur Amtsausrüſtung des Petrus, diente dazu alle Herrſchergelüſte in ihm zu ertödten, ihm das καταχυριεύειν τῶν κλήρων, 1 Petr. 5, 3 zu verleiden, diente auch dazu, daß er recht eifrig den Beiſtand aus der Höhe zu einem ſo gefahrvollen Amte ſuchte, Grotius: quam difficile suscipiat munus. res est quae constat libertatis et vitae dispendio. — νεώτερος, jünger, der Comparativ: der Vergleichungspunct kann nur aus dem folgenden γηράσῃς entnommen werden. Danach wird die ganze Zeit umfaßt von der Gegenwart bis zum Alter und dem mit ihm verbundenen Kreuzestod. Das ἦς erklärt ſich daraus, daß Jeſus das Leben des Petrus von ſeinem Ende an rückwärts überblickt. Verkennt man dies, bezieht man das ἦς ſtatt auf die ideale, auf die wirkliche Vergangenheit, ſo bleibt die lange und wichtige Zeit zwiſchen der Jugend des Petrus und ſeinem Kreuzestode unberückſichtigt und der Ausſpruch erhält etwas Schiefes, da grade in dieſer Zwiſchenzeit das ſich ſelbſt gürten bei Petrus in einer für die Kirche ſo bedeutenden Weiſe ſtattfand, während das der Vergangenheit angehörende wenig in Betracht kam. — Das ἐζώννυες σεαυτόν ſteht in unverkennbarer Beziehung auf das διεζώσατο in V. 7. In jenem ſich gürten erblickt der Herr ein Vorbild der ungehemmten Energie, mit der Petrus friſch und frei ſeinen Beruf ausrichtet. Man gürtet ſich, wenn man an die

Arbeit oder auf die Reiſe geht (Büchner: „ſich gürten, ſich fertig und geſchickt machen um etwas hurtig zu unternehmen"), vgl. das περιζωσάμενος διακόνει μοι Lc. 17, 8, 2 Moſ. 12, 11. 2 Kön. 4, 29, Apgſch. 12, 8, wo der Engel zu Petrus περίζωσαι καὶ ὑπόδησαι τὰ σανδάλιά σου. In Prov. 31, 17 ſteht die Lenden feſt gürten im Parallelismus mit die Hände ſtärken. — Den Gegenſatz gegen ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες bildet das καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις. Der Gegenſatz kann nur der allgemeine der Selbſtändigkeit und ungehemmten Energie und der Abhängigkeit und Paſſivität ſein. An die Stelle des Gürtens das Binden zu ſetzen iſt ſchon an ſich unzuläſſig, da das Gürten nie ſo vorkommt, und wird noch beſonders durch den Gegenſatz verboten. Es ſteht οἴσει, er wird bringen, nicht: er wird führen, um die Paſſivität ſtärker hervor zu heben, vgl. das φέρειν in Bezug auf Chriſtum auf ſeinem Leidensgange Mr. 15, 22. Der Andere wird nicht näher bezeichnet. Es kommt nur darauf an den Gegenſatz der Autonomie und der Heteronomie auszudrücken. Das „nicht wollen" bezieht ſich auf die Empfindung des auch bei den geiſtlich Geförderſten leidensſcheuen Fleiſches, vgl. Mt. 16, 22. 23. — Wir haben bisher abgeſehen von dem ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου. Stände dies nicht, ſo würden wir nur den allgemeinen Gegenſatz haben der Activität und der Paſſivität, der Autonomie und der Heteronomie. Das vorausgeſchickte ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου aber weiſt auf die ſpecielle Thatſache hin, in welcher die Heteronomie und die Paſſivität ſich kund geben ſoll. Daß die Kreuzigung gemeint iſt, daran können wir nicht zweifeln, da hier der Gekreuzigte zu Petrus ſpricht, deſſen Gemüthe ſich die kurz vorher geſehenen ausgeſpannten Hände unauslöſchlich eingeprägt hatten. Bei jeder andern Deutung kommt man ins Rathen: es gibt kein anderes Ausſpannen der Hände, das ſich ſofort mit Sicherheit darbietet. Als ein characteristicum der Kreuzigung ſtellt ſich das Ausſpannen der Hände auch ſonſt dar, vgl. die Stellen der claſſiſchen Schriftſt. bei Wetſtein — Artemidorus nennt als characteriſtiſch für die Kreuzigung τὴν τῶν χειρῶν ἔκτασιν, Plautus ſagt: dispessis manibus patibulum cum ha-

bebis. Endlich, auf die Kreuzigung führt das ἀκολούθει μοι V. 19. 22, verglichen mit C. 13, 36, wo Jesus schon zu Petrus gesprochen hatte, ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι: wir haben hier die Ausführung der dort schon gegebenen Andeutung. Der Herr hebt grade dies Moment bei der Kreuzigung hervor, weil sich in ihm die Ohnmacht und Gebundenheit besonders kund gab. — Die Hände das Werkzeug des Handelns; sind sie ausgespannt, so hört das Handeln auf. Da Passivität das Allgemeine ist, so muß auch bei der Kreuzigung diese Seite besonders hervorgehoben werden. — Bezieht sich das ἐκτενεῖς τὰς χεῖρας auf den Kreuzestod, so wird eben damit auch der Andere näher bestimmt. Die Kreuzesstrafe ist eine specifisch Römische, 18, 32. Die Römer haben sie über Christum verhängt. So wird sie auch sein Diener von ihnen zu erleiden haben. — Auf den Ausspruch hier bezieht sich Petrus in 2 Petr. 1, 14. An eine neue Eröffnung ist dort nicht zu denken. Petrus combinirt die hier vorliegende mit den Zeitumständen. Noch bedeutsamer aber ist 1 Petr. 5, 1, wo sich Petrus im Angesichte des Martyriums als μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων bezeichnet. Da hatte die Erfüllung der hier vorliegenden Weissagung schon begonnen. Der Brief ist von Babylon, d. h. Rom in seiner Eigenschaft als Feindin des Volkes Gottes, geschrieben, zu einer Zeit, da der Satan schon einherging als brüllender Löwe und suchte welchen er verschlinge, 5, 8. Zeuge der Leiden Christi ist der Apostel insofern als er dieselben in einem lebendigen Bilde darstellen soll. — Der Kreuzestod des Petrus wird uns durch die gewichtigsten Zeugnisse verbirgt, unter a. das des Tertullian, welcher sagt: Petrus passioni Dominicae aequatur, vgl. auch Eusebius Kchgsch. 2, 25. Petrus ist so viel wir wissen der einzige unter den Aposteln, der dem Herrn in der Kreuzigung gleich geworden. — Die Erscheinung an Jakobus, deren Paulus gedenkt in 1 Cor. 15, bildet die Ergänzung zu dem, was hier in Bezug auf Petrus und im gleich Folgenden in Bezug auf Johannes gesagt ist, vgl. über die chronologische Stellung dieser Erscheinung den Aufsatz: die angeblichen Widersprüche in den Berichten über die Auferstehung Jesu und die

Erſcheinungen des Auferſtandnen in der Ev. K. Z. 1841 S. 515. Dieſe Erſcheinung an Jakobus betraf wahrſcheinlich auch den Ausgang, welchen er erfüllen ſollte.

V. 19. „Dies aber ſagte er anzeigend mit welchem Tode er Gott verherrlichen werde. Und da er dies geſagt, ſpricht er zu ihm: folge mir." Die Erklärung zu δοξάσει τὸν θεόν haben wir in Mt. 5, 16: „damit ſie eure guten Werke ſehen und verherrlichen euren Vater im Himmel." Gott wird verherrlicht durch die Todesfreudigkeit der Märtyrer, die nur in ihm ihre Wurzel haben kann und außerhalb ſeines Gebietes nicht gefunden wird. Es ſcheint, daß Johannes den Ausſpruch des Petrus 1 Petr. 4, 16 vor Augen hat: wenn aber einer als Chriſt leidet, ſo ſchäme er ſich nicht, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ μέρει τούτῳ. Das Martyrium, in dem ſich die chriſtliche Tugend in ihrer höchſten Blüthe darſtellt, erſcheint auch da als Verherrlichung Gottes. Der kirchliche Gebrauch des δοξάζειν τὸν θεόν von dem Märtyrertode iſt aus dieſen Schriftſtellen gefloſſen. — ποίῳ θανάτῳ, das kann ſich nicht auf den gewaltſamen Tod überhaupt beziehen, ſondern nur auf die ſpecielle Art deſſelben. Denn es kann nur ein ſolcher Tod in Betracht kommen, der zur Verherrlichung Gottes dient. Das Genus iſt nicht der Tod überhaupt ſondern der Märtyrertod. Die Art in dieſem kann nur die Kreuzigung ſeyn. — ἀκολούθει μοι muß ſich zunächſt auf die äußere Nachfolge beziehen, darauf daß Petrus eben jetzt hinter Jeſu hergehen ſoll. Das erhellt aus dem ἀκολουθοῦντα in V. 20. Danach kann das ἀκολουθεῖν nur ein ſolches ſeyn, welches geſehen werden kann. Auf der andern Seite aber liegt es nahe, das ἀκολούθει μοι von der Nachfolge auf dem Wege des Kreuzes zu verſtehen. Darauf führt der nur alſo ſtattfindende Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden, darauf die ſo nahe liegende Vergleichung von Mt. 10, 38: καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου οὐκ ἔστι μου ἄξιος, ein Wort das dem Petrus unwillkürlich in den Sinn kommen mußte, da er das ἀκολούθει μοι vernahm, um ſo mehr, da Jeſus es noch im Angeſichte ſeines Leidens wiederholt hatte, Mt. 16, 24, darauf, daß ſich für die blos äußerliche Nachfolge

kein Zweck absehen läßt, daß sie für den Leser bedeutungslos und also von Johannes nicht erwähnt seyn würde, darauf endlich V. 22, wo das οὐ ἀκολούθει μοι den Gegensatz bildet gegen ein anderes Schicksal des Johannes. Die scheinbar entgegengesetzten Auffassungen vereinigen sich durch die Annahme, daß der Herr zunächst ein äußerliches Folgen meint, daß dies aber rein symbolische Bedeutung hatte, die Nachfolge des Petrus in dem Kreuzestode abbilden sollte, eine Annahme die um so näher liegt, da das ganze Capitel so vorwiegend symbolischen Character trägt. Durch diese schon von Grotius*) vorgetragene Annahme kann man den Gründen für beide Auffassungen zugleich gerecht werden. Diese vorbildliche Nachfolge mußte dem Petrus den späteren wirklichen Kreuzesgang erleichtern und in seiner Wirksamkeit jede Regung des Hochmuthes dämpfen. Es war darin für ihn das wirksamste memento mori gegeben. — In Bezug auf den Zusammenhang der beiden Momente in der Verkündung an Petrus bemerkt Jo. Gerhard: primo exemplum suum in pascendis ovibus ipsi proponit, deinde in obeunda morte.

V. 20. „Da Petrus aber sich wandte, sieht er den Jünger, den Jesus lieb hatte, folgen, der auch bei dem Mahle an seiner Brust lag, und sprach: Herr, wer ist es, der dich verräth?“ Da Petrus hinter Jesu einhergeht, folgt Johannes ungerufen. Er hat die Rede Jesu verstanden und will durch sein Folgen, ohne Jesu ein Gesetz vorschreiben zu wollen, seine Bereitwilligkeit zum Martyrium erklären, in besonderer Beziehung auf das ὅπου οὐ θέλεις, das Jesus zu Petrus gesprochen. Petrus wendet sich, da er jemand sich nachfolgen hört (zu ἐπιστραφείς vgl. 12, 40. Apoc. 1, 12; die letzte St. führt darauf, daß Petrus eine bestimmte Veranlassung hatte sich umzuwenden; Bengel bemerkt zu ἐπιστρ.: sequi ergo instituerat), und da er Johannes erblickt, wird er von dem Verlangen ergriffen in ihm einen Genossen in seinem Martyrium zu haben, nach dem dulce est so-

*) Sicut modo res ante gestas signa dicendorum sumsit, ita nunc quod dixerat signo conspicuo exprimit. Nam sequere me, sensum habet et illum communem, cui etiam Petrus in praesens paruit et mysticum alterum. Alludit ad id quod dixerat Mt. 10, 38.

lamen miseris socios habere malorum; und da bei ihm die Ankündigung des Kreuzestodes so bald nach dem dreifachen: „hast du mich lieb" gefolgt war, so meint er, daß der Jünger der in einem besonders zärtlichen Liebesverhältnisse zu Jesu stand, fast noch mehr Anspruch auf das Martyrium habe als er selbst und nimmt einen kleinen Ansatz dazu dem Herrn in dieser Beziehung ein Gesetz vorschreiben zu wollen. Das allein war der Fehler. Dem Johannes will Petrus nicht etwa wider seinen Willen ein Martyrium aufhalsen, sondern der Ausgangspunct ist, wie Anton bemerkt: „Johannes will auch mit, das nimmt Petrus wahr." — In den Worten: „den Jesus lieb hatte, der an dem Busen Jesu zu Tische lag, der zu ihm sprach: Herr, wer ist der Verräther?" weist Johannes auf die Thatsachen hin, auf welche die Frage und das Verlangen des Petrus sich gründet. Die Motivirung vollendet sich in der Dreizahl. Zuerst ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. Wir haben schon früher nachgewiesen, daß diese Formel sich auf eine von Jesus selbst gegebene Ausdeutung des Namens Johannes gründet. Dabei konnte Johannes nicht stehen bleiben, da er die Formel mehrfach zur bloßen Personalbezeichnung gebraucht hat, also die Tendenz durch diese Bemerkung allein nicht hinlänglich ins Licht treten würde. Das zweite ist: ὃς καὶ ἀνέπεσε κ. τ. λ. — ἀναπίπτειν bedeutet bei Johannes stets sich zu Tische legen, vgl. 6, 10. 13, 12, und ebenso auch in den drei ersten Evangelien. Diese Bedeutung wird also auch hier beibehalten werden müssen: welcher sich zu Tische legte an die Brust Jesu. In der Grundst. correspondirt das ἦν δὲ ἀνακείμενος εἷς ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ in V. 23, nicht das ἐπιπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ, in V. 25. Wir bemerkten schon früher, daß der Platz, welchen Johannes bei Tische einnahm, die ganz besondere Innigkeit des Liebesverhältnisses zwischen ihm und dem Herrn abbildete. Der Apostel fügt aber nun noch an der **dritten** Stelle die Hinweisung auf einen Vorgang hinzu, bei dem speciell im Verhältniß zu **Petrus** eine größere Intimität zwischen Christo und Johannes hervorgetreten war, auf das in C. 13, 23—25 Berichtete, wo Petrus durch das Medium des Johannes den Herrn nach der Person des Verräthers fragt. — Von durchgreifender

practiſcher Bedeutung iſt die Bemerkung von P. Anton zu u. St.: „Weil die Arten des Leidens, des äußerlichen Leidens beſonders variiren, darüber kommt der Menſch ins Vergleichen: warum ſoll ich eben das leiden? warum nicht der andere auch? Es darf nicht einer auf den anderen ſo hinſehen. Denn da kriegt der Verſucher ganz große Gewalt, wenn Kinder Gottes ſich in ſolch Vergleichen einlaſſen. Ach da hat man zu wachen!"

V. 21. „Da aber Petrus dieſen ſah, ſpricht er zu Jeſu: Herr, was aber dieſer?" Zu ergänzen: wird er empfangen oder erleiden. Der dir und mir ſo nahe ſteht, wird doch gewiß auch im Tode nicht von dir, nicht von mir getrennt werden, vgl. 2 Sam. 1, 23. Licht auf dieſe Frage fällt durch die tadelnde abweiſende Antwort des Herrn, und zwar trifft der Tadel nicht die Neugierde, ſondern eine unberufene Einmiſchung.

V. 22. „Spricht zu ihm Jeſus: Wenn ich will daß er bleibe bis daß ich komme, was geht das dich an? Du folge mir." Jeſus gibt wirklichen Aufſchluß über das Lebensende des Johannes und hinter dem: wenn ich will u. ſ. w. iſt das: ich will, verborgen. Die bedingte Form iſt nur dadurch herbeigeführt worden, daß Petrus, der es gewagt hatte dem Herrn Geſetze vorzuſchreiben, nicht würdig war auf directem Wege den Aufſchluß zu erlangen. Die Sprache iſt die der Majeſtät, welche auch von den zunächſt Stehenden keinen Eingriff duldet, vgl. C. 2, 4. Mt. 12, 48. Die Zurückweiſung iſt aber nur eine formelle. Jeſus, der immer ſo liebreich auf die Wünſche der Jünger eingeht (Bengel: nunquam Dominus amicis quamlibet inepte rogantibus meram dedit repulsam) hat der Sache nach auch hier der Bitte des Petrus um Aufſchluß über die Zukunft ſeines ihm nahe ſtehenden Mitjüngers entſprochen. Als beſtimmte Ausſage über die Zukunft des Johannes wurde der Ausſpruch nach V. 23 nicht blos von den „Brüdern", ſondern auch von Johannes ſelbſt gefaßt. Auf daſſelbe Reſultat führt auch die Correſpondenz mit dem Ausſpruche über Petrus. Zu θέλω Bengel: Potestas Jesu in vitam et mortem suorum. μένειν, bleiben, kann ſich in dieſem Zuſammenhange nur auf das Bleiben in dieſem Leben beziehen, vgl. 1 Cor. 15, 6. Phil. 1, 24. 25. Das Kommen

Jesu kann nicht individuelle Bedeutung in Beziehung auf Johannes haben, nicht das Abholen in der Todesstunde, C. 14, 3 bezeichnen. Denn in diesem Sinne kam der Herr auch zu Petrus. Dem Johannes aber wird ein Bleiben bis Christus kommt im Gegensatze gegen Petrus in Aussicht gestellt. Ist das Kommen ein solches von allgemeiner Bedeutung, so wird man zunächst an das Kommen des Herrn in dem Gerichte über Jerusalem zu denken haben, von dem Er in Mt. 16, 28 gesagt hatte: „wahrlich ich sage euch, es sind welche unter den hier Stehenden, die den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reiche", vgl. Mr. 9, 1. Mt. 24, 34, wonach dies Geschlecht nicht vergehen soll bis das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheint. Petrus wurde wenige Jahre vor dieser Catastrophe durch das Martyrium vollendet. Johannes dagegen erlebte das erste großartige Kommen Jesu. Indessen wird man bei dieser ersten Phase des welthistorischen Kommens Jesu nicht stehen bleiben dürfen. Wenn Jesus von dem Bleiben Johannis redet bis Er kommt, so scheint er anzudeuten, daß Johannes bald nach seinem Kommen beimgehen werde. Dies nun trifft nicht zu, wenn wir das Kommen Jesu blos von seinem Kommen zum Gerichte über Jerusalem verstehen. Johannes überlebte dasselbe um mehr als dreißig Jahre. Ferner, es scheint, daß die Verbindung des Bleibens des Johannes mit dem Kommen des Herrn keine rein äußerliche ist, daß er vor seinem Abscheiden das Seinige bei der Zukunft des Herrn leisten sollte. Das nun fand bei der Zerstörung von Jerusalem nicht statt. Ganz entscheidend aber ist, daß Johannes wirklich noch ein zweites Kommen des Herrn erlebt hat, das also unmöglich ausgeschlossen werden kann. In seine Lebenszeit fällt noch das Beginnen des welthistorischen Kampfes zwischen Christo und Rom. Mit der Römischen Verfolgung, wie sie zuerst unter Domitian einen öcumenischen Character annahm, gleichzeitig erfolgte auch das Kommen des Herrn. Das ist eine der Grundanschauungen der Apocalypse. Sie beschäftigt sich gleich nach dem ersten V. mit solchem „was in der Kürze geschehen muß." Nach C. 1, 3 und 22, 10 ist die Zeit nahe. „Ich komme

bald" ſpricht der Herr 22, 7. 12. 20. 3, 11. 2, 5. 16. Zu C. 1, 1 der Apoc. wurde bemerkt: „Der Hüter Iſraels ſchläft noch ſchlummert nicht, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt, davon iſt das: in der Kürze, und das: ich komme bald, eine nothwendige Folge. Die unbedingte Energie des göttlichen Weſens leidet hier keinen Aufſchub. Es iſt in ihm nichts Ruhendes und Träges. Scheint er manchmal zu zögern, ſo liegt dies nur an unſerer Kurzſichtigkeit. Er arbeitet in der Tiefe an Heil und Verderben." In demſelben Momente, da die Welt mit ihrem Fürſten, kommt auch der Herr. Johannes iſt bei dieſem zweiten welthiſtoriſchen Kommen des Herrn ſelbſt pars aliqua. Er iſt der Herold dieſes Kommens, und daß er das ſeyn ſoll, das iſt der Grund weshalb der Herr will, daß er bleibt bis er kommt. Doch nicht das allein: die Apocalypſe iſt mit unter dem Gebiete des Kommens des Herrn begriffen. Er kommt in ihr tröſtend zu ſeinem unter dem Drucke der Weltmacht ſeufzenden Volke. Das iſt die eigentliche Bedeutung der Apocalypſe. Aus der gegebenen Ausführung folgt, daß Bengel mit vollem Rechte ſagt, Petro crux, Johanni apocalypsis illa magna per aenigma hoc loco promissa est. — Zu dem σὺ ἀκολούθει μοι Bengel: Imperativo continetur futurum. tuum hoc age; illi superstiti sua relinque. Nur das Folgen im prägnanten Sinne wird aber hier als dem Petrus eigenthümlich bezeichnet. Das Folgen auf dem Wege des Kreuzes im weiteren Sinne gehört allen Chriſten an, und daß dem Wunſche des Johannes, der ſich in ſeinem Folgen, V. 20, ausſprach, Befriedigung wurde, daß auch er ſein Theil an dem Kreuze des Herrn empfing, zeigt Apoc. 1, 9. 10. Mit dem σὺ ἀκολούθει μοι ſchließt die Zuſammenkunft. Es könnte auch hier ſtehen wie in Lc. 24, 31: καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.

V. 23. „Es ging nun die Rede aus unter die Brüder, jener Jünger ſtirbt nicht. Und Jeſus ſagte nicht zu ihm: er ſtirbt nicht, ſondern: wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme, was geht es dich an?" Der λόγος ruhte auf der Annahme, daß das Kommen ſein letztes ſey, mit dem die παλιγγενεσία verbunden iſt, Mt. 19, 28, und alſo für die dann noch lebenden die Ver-

wandlung, 1 Cor. 15, 51. 52, das Entgegengerücktwerden in die Luft, 1 Theſſ. 4, 17, Stellen, die ſehr füglich auf die Bildung dieſer Meinung eingewirkt haben können. Der Apoſtel hält dieſer Meinung entgegen, daß es ein anderes ſei nicht ſterben, und das Kommen des Herrn erleben, er deutet an, daß es ein Kommen des Herrn vor dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufes gibt, ſo daß man das Kommen des Herrn erleben und dann doch ſterben kann. Ganz das Richtige findet ſich ſchon bei Heumann: „Welche Wiederkunft des Herrn hier nicht verſtanden werde, belehrt Johannes ſeine Leſer. Da nämlich einige Chriſten meinten, der Herr habe hier von ſeiner Wiederkunft zu dem großen Weltgerichte geredet, von welcher ein Engel bei der Auferſtehung des Herrn ſagte: dieſer Jeſus wird eben alſo, wie ihr ihn jetzt habt gen Himmel fahren ſehen, wiederkommen, Apgſch. 1, 11, und daraus den Schluß machten, Johannes werde nicht ſterben, ſondern bis an den jüngſten Tag in der Welt bleiben und alsdann mit allen anderen noch nicht geſtorbenen Gläubigen in den Himmel hinauffahren; ſo bezeugt Johannes, daß der Herr nicht geſagt habe, er werde nicht ſterben. Er gibt dadurch zu erkennen, daß er wie ſeine Mitapoſtel ſterben, folglich den jüngſten Tag und die Wiederkunft des Herrn zu dem allgemeinen Gerichte nicht erleben werde, und daß alſo diejenigen irren, welche des Herrn Worte von dieſer ſeiner Wiederkunft verſtehen.“ — Johannes bezeichnet die Chriſten als Brüder. Das Bruderband iſt um die Jünger Chriſti geſchlungen, ſeit Er ſie ſeine Brüder genannt hatte, 20, 17. αὐτῷ: was in Bezug auf Jemanden geſprochen wird, das wird in gewiſſem Sinne zu ihm geſprochen, wenn gleich die Rede zunächſt an einen Anderen gerichtet wird. Es iſt dies eine altteſt. Redeweiſe, vgl. z. B. 1 Moſ. 20, 2: „Und Abraham ſprach zu Sara ſeinem Weibe: ſie iſt meine Schweſter.“

Die Schlußformel des Evangeliums, V. 24. 25.

V. 24. „Dies iſt der Jünger, der von dieſen Dingen zeugt und der dies geſchrieben hat, und wir wiſſen, daß ſein Zeugniß wahr iſt.“ Lampe: nominat se ipsum nude μαθητήν ut con-

stanter solet. τούτων, ταῦτα, das kann ſich nur auf Alles von Anfang des Evangeliums bis zu V. 23 beziehen. Es bleibt dabei was Lampe geſagt hat: Tum haec addit: hic est discipulus, qui de his testatur et haec scripsit: quae defendi non possent a mendacio, si quisquam alius praeter Apostolum hoc caput adjecisset. In dem οἴδαμεν ſchließt ſich der Geiſt des Johannes mit dem ſeiner Leſer zuſammen, vgl. das συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος 1 Cor. 5, 4 und 3 Joh. 12: καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν καὶ οἴδατε ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστι. Die tiefe Ueberzeugung von der Wahrheit ſeines Zeugniſſes, deſſen Hintergrund der Heilige Geiſt bildet, 14, 26, gewährt ihm die Gewißheit, daß es von allen, die aus der Wahrheit ſind, als Wahrheit wird erkannt werden. Er weiß es nicht blos, die Kirche, die ganze Chriſtenheit auf Erden weiß es. Daß Johannes ſich in ſeiner Zuverſicht nicht getäuſcht hat, lehrt die Erfahrung aller Jahrhunderte. Alle Brüder, V. 23, alle wahrhaftigen Chriſten, vgl. das ἡμεῖς πάντες 1, 16, haben ſtets ſein Zeugniß als wahr anerkannt. Dieſe Erweiterung des perſönlichen Bewußtſeyns zu dem der Gemeinde iſt im A. T. außerordentlich häufig. Habakuk z. B. redet im ganzen 3. Cap. als der Mikrokosmos der Gemeinde. Im N. T. ſind analog alle die Stellen, in denen die Apoſtel von ſich im Plural reden, wie Röm. 1, 5. 2 Cor. 1, 8 f. 1 Joh. 1, 1, Winer S. 458, Buttmann S. 114. Denn der Grund dieſes ſogenannten pluralis majestaticus iſt die centrale Stellung der Apoſtel, die Thatſache, daß die Apoſtel nicht bloße Einzelperſonen ſind, ſondern der Mikrokosmos der Kirche, vgl. das τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, 1 Petr. 5, 2, wonach in den geiſtlichen Hirten die Herden begriffen ſind. Nach 1 Joh. 1, 3 will der Apoſtel durch ſeine Verkündung bewirken, daß ſeine Leſer in Gemeinſchaft mit ihm treten und durch ihn mit dem Vater und ſeinem Sohne Jeſu Chriſto. Auch da tritt uns der centrale Character ſeiner Perſon entgegen. Gegen die von allen äußeren Gründen verlaſſene Annahme eines von einem Anderen ausgegangenen Zuſatzes ſpricht die Unmöglichkeit, daß das Evangelium urſprünglich ohne einen ſolchen Abſchluß geweſen ſeyn ſollte, wie er in V. 24. 25 enthalten iſt, die Bedeutungsloſigkeit

des οἴδαμεν in dem Munde von Ungenannten, das Partic. präsent. ὁ μαρτυρῶν, der Singular οἶμαι V. 25, die nahe Berührung der Versicherung der Wahrheit des Zeugnisses mit C. 19,35, die Verwandtschaft von 3 Joh. 12, endlich die Correspondenz der Schlußformel für das ganze Evangelium hier mit der Schlußformel für die Hauptmasse C. 20, 30. 31, und der Umstand, daß in beiden Schlußformeln darauf hingewiesen wird, daß das Evangelium nur eine Auswahl aus einem weit reicheren Stoffe gibt.

V. 25. „Es sind aber auch viele andere Dinge, die Jesus gethan hat, welche, so sie sollten eins nach dem anderen beschrieben werden, achte ich die Welt selbst würde die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären." Statt ὅσα, was Alles, quaecunque, was noch einmal hinweist auf die große Menge des Ausgelassenen, setzten Mehrere das einfachere ἅ. Zu ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς vgl. 2, 23. Des Schreibens gedenkt Johannes in allen seinen Schriften besonders häufig. Zu καθ' ἕν vgl. Apgsch. 21, 19. Zu οἶμαι 1 Mos. 41, 1. 17 LXX. Mit Unrecht hat man an der ersten Person οἶμαι Anstoß genommen, in welcher Joh. nie rede. Auch hier findet eigentlich kein Reden aus der ersten Person statt, kein wirkliches Hervortreten der Persönlichkeit. οἶμαι gilt einem so zu sagen gleich. κόσμος ist das Weltganze, nicht die Welt im moralischen Sinne. Zu χωρεῖν fassen, vgl. 2, 6. Mit Recht schiebt Heumann ein: „welche wir vier Evangelisten nicht aufgeschrieben haben." Johannes setzt überall die drei ersten Evangelien voraus. Hier ist von solchem die Rede, was überhaupt nicht geschrieben ist. Ganz mit Unrecht hat man von „einer der Johanneischen Simplicität und Besonnenheit widersprechenden Hyperbel" geredet. Eine Hyperbel liegt gar nicht vor. Die inwendige überschwängliche Größe erscheint vielmehr in dem Gewande der äußeren, nimmt räumliche Dimensionen an, nach dem Vorgange von Am. 7, 10, wo Amazja, der Priester zu Bethel, zu Jerobeam spricht: „Es hat sich verschworen wider dich Amos inmitten des Hauses Israel, das Land kann nicht fassen alle seine Worte", es ist dazu nicht geräumig genug, sie finden darin nicht Platz. Daß das Aeußere hier nur Darstellungsmittel für das

Innere ist, daß man unterscheiden muß zwischen dem Gedanken und seiner Einkleidung, darauf weist das: „ich achte" hin, Bengel: οἶμαι, opinor, hoc verbo mitigatur amplificatio. Der Gedanke ist der der absoluten Unfähigkeit der Welt für die geistige Aufnahme und Verarbeitung einer vollständigen Geschichte Christi. Von einer Hyperbel könnte nur dann die Rede seyn, wenn diese Unfähigkeit nicht wirklich eine absolute wäre. Vielfache Analogien bietet die Apoc. dar, vgl. meinen Comm. 2 S. 466. Eine Hyperbel liegt hier so wenig vor, wie in Luthers Liede: vom Himmel hoch da komm ich her, der Vers eine Hyperbel enthält: „Und wär die Welt vielmal so weit, von Edelstein und Gold bereit, so wär sie dir doch viel zu klein zu seyn ein enges Wiegelein." Auch da nimmt die geistige Größe räumliche Dimensionen an. Mit Recht bemerkt Wetstein: Coronis evangelio imposita respondet τῷ προσώπῳ τηλαυγεῖ in principio, 1, 1. 2. 3. Die Welt, die durch Christum geworden, ist eben deshalb viel zu eng die vollständige Kunde von ihm zu fassen. Wie wichtig ist also, das ist die practische Consequenz, die es erklärt, daß diese Worte grade den Schluß des Evangeliums und der Evangelien bilden, das in dem schriftlich verfaßten Evangelium mitgetheilte! Wie sehr muß man bemüht seyn dies viergetheilte Evangelium in das Herz aufzunehmen!

Schlußbetrachtungen.

Nach Erörterung des Einzelnen haben wir noch mehrere Fragen zu beantworten, die sich auf das Ganze des Evangeliums beziehen. Die wichtigste unter diesen ist die nach dem Zwecke des Evangeliums. Johannes hat diesen selbst am Schlusse der Hauptmasse seines Evangeliums scharf und bestimmt ausgesprochen. Er sagt in C. 20, 31: „Dieses ist geschrieben, auf das ihr glaubet, daß Jesus ist der Christ der Sohn Gottes, und auf daß ihr glaubend Leben habet in seinem Namen." Damit im

Einklange ſteht der Prolog, welcher als das große Thema von vornherein das: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο hinſtellt. Der Evangelift gibt im Prologe die Summe desjenigen, was er in ſeinem ganzen Werke beweiſen will.

Auch in den drei erſten Evangelien liegt die klare Erkenntniß vor, daß Jeſus der Meſſias iſt und zwar nicht in dem ordinären Jüdiſchen Sinne, ſondern alſo daß die Begriffe des Meſſias und des Sohnes Gottes ſich decken. Belege für die Erkenntniß der göttlichen Natur Jeſu geben bei Matthäus z. B. alle die zahlreichen Stellen, in denen Jeſus als der Menſchenſohn bezeichnet wird, vgl. zu 1, 52, ferner die gleich an der Spitze ſtehende Erzählung von der Erzeugung Chriſti durch den Heiligen Geiſt, dann 3, 11. 12. 14. 10, 37, wo Chriſtus für ſich die Liebe über Alles in Anſpruch nimmt, die nach dem A. T. ein Privilegium Gottes iſt, 11, 27. 16, 16. 27. 17, 5. 22, 41—46. 25, 31. 26, 63—65. 28, 18—20. Bei Lucas weiſen wir nur hin auf das ἑνὸς δέ ἐστι χρεία C. 10, 42. Iſt die Hingabe an Jeſum das Eine was Noth thut, ſo muß er Gott über Alles ſeyn, ſo gilt von ihm, was in 5 Moſ. 6, 4. 5 geſchrieben ſteht, welche Stelle Jeſus bei dieſem Worte vor Augen hat. Es würde Blasphemie ſeyn, wenn ein Anderer als der Gottesſohn im vollſten und eigentlichſten Sinne die Hingabe an ſich als das Eine, was Noth iſt bezeichnen wollte. Auch die drei erſten Evangelien haben im Allgemeinen den Zweck nachzuweiſen, daß Jeſus der Chriſt der Sohn Gottes iſt, wie das bei Matthäus ſchon aus der wiederholten Vergleichung von Weiſſagung und Erfüllung erhellt. Aber ſo wie dieſer Zweck dort nicht ausdrücklich aufgeſtellt wird, ſo beherrſcht er dort auch bei weitem nicht in dem Grade die Erzählung wie in dem Evangelium des Johannes. Alles was Jeſus gethan und geredet intereſſirt die Evangeliſten und ſie fragen ſich nicht bei jedem Einzelnen, ob es zum Erweiſe des Satzes dient, daß er der Chriſt iſt. Sie haben ihre Freude an der Geſchichte als ſolcher. Johannes iſt der einzige, der dieſen Zweck in der Regel unverwandt im Auge behält. Sein Evangelium iſt ſo zu ſagen die erſte Apologetik. Er erweiſt den Satz, daß Jeſus der Chriſt der Sohn Gottes iſt in einer gewiſſen ſyſtematiſchen

Vollständigkeit durch eine Reihe von Argumenten. Diese wollen wir hier, damit der Character des Evangeliums recht ins Licht trete, in einem Ueberblicke vorführen.

Daß Jesus der Christ und als solcher der Sohn Gottes ist, das erhellt zuerst aus dem Selbstzeugniß Jesu. Da das Samaritanische Weib gesprochen: „ich weiß, daß der Messias kommt", antwortet Jesus in scharfer Bestimmtheit: „ich bins", 4, 26. Er stellt sich überall in den Mittelpunct, an dieselbe Stelle, an der unter dem A. B. Jehova stand. Er bezeichnet sich als den Weg, die Wahrheit und das Leben, als das Licht der Welt, als das wahrhaftige Brot vom Himmel, als den, der das Wasser spenden kann, das allem Durste ein Ende macht, als den guten Hirten, als die Thür der Schafe. Er bezeichnet sich gleich in den Anfängen seines Auftretens vor Nicodemus als den eingebornen Sohn Gottes, der vom Himmel herabgekommen ist und zum Himmel auffahren wird, auch während seines Seyns auf der Erde zugleich im Himmel ist. Er spricht das hohe Wort: „ich und der Vater sind eins" 10, 30. Jesus selbst bezeugt, daß was er über sich aussagt einen festen Anhalt für den Glauben an ihn gewährt, daß es nur eine Concession an die Schwachheit ist, wenn er sich noch auf andere Gründe beruft, 10, 38. 14, 11. Er vertheidigt in C. 8, 14 die Gültigkeit dieses Zeugnisses gegen die Pharisäer, indem er darauf hinweist, daß er nicht mit menschlichem Maaße gemessen werden darf, daß er einer Sphäre angehört, in der die Nebel der Eitelkeit und Selbstgefälligkeit nicht vorhanden sind und das Wort: „es lobe dich ein anderer und nicht du selbst" keine Geltung hat. Jesus kann hienach von sich selbst zeugen, und die Wahrheit seines Zeugnisses wird bestätigt durch den ganzen Eindruck seiner Persönlichkeit. Man darf ihn nur ansehen in seiner majestätischen Hoheit, in seiner Herrlichkeit als der Eingeborne vom Vater, und jeder Gedanke muß schwinden, daß er sich durch hochmüthige Selbsttäuschung eine Würde angemaßt die ihm nicht zukommt, oder daß er gar durch absichtliche Täuschung sich für den Sohn Gottes ausgegeben. Menschen, die sich selbst zu Gott machen, sind immer entweder Verrückte oder Bösewichter. Wer anders als wer selbst ein Frevler

iſt, wird es wagen Jeſum in die eine oder die andere dieſer Claſſen zu ſetzen?

Diejenigen, welche an dem Selbſtzeugniſſe Jeſu nicht genug haben, verweiſt er ſelbſt auf ſeine Werke, namentlich auf ſeine Wunder, als auf ein Zeugniß, das der Vater für ihn abgelegt hat. „Die Werke — ſpricht er in C. 5, 36 — die mir der Vater gegeben hat, eben die Werke, die ich thue, zeugen daß der Vater mich geſendet hat.“ Auf die Werke beruft er ſich ebenſo in C. 10, 25. 37. 38: „Die Werke, die ich thue in dem Namen meines Vaters, die zeugen von mir. — Wenn ich nicht thue die Werke meines Vaters, ſo glaubet mir nicht, wenn ich ſie aber thue, ſo glaubet den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt, auf daß ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir iſt und ich in dem Vater.“ Gleiche Hinweiſungen auf die Werke finden ſich in 8, 18. 14, 11. Die Werke ſind es nach C. 15, 24, welche die Juden unentſchuldbar machen und den Beweis liefern, daß ſie in Chriſto den Vater haſſen. Jeſus freut ſich nach C. 11, 15, daß Lazarus bereits vor ſeiner Ankunft verſtorben iſt, weil er alſo Anlaß hat durch die Verrichtung eines herrlicheren Werkes, die Auferweckung eines ſchon längere Zeit Geſtorbenen, den Glauben ſeiner Jünger zu ſtärken. Nach C. 11, 42 ſpricht er die Bitte um die Auferſtehung des Lazarus förmlich aus, damit der Zuſammenhang des Werkes mit ſeiner Perſon ans Licht trete, und alſo in den Anweſenden Glaube an ſeine göttliche Sendung gewirkt werde. — Der Apoſtel weiſt vielfach auf den tiefen Eindruck hin, welchen die Werke Jeſu auf die Zeitgenoſſen und Augenzeugen machten. Nicodemus ſpricht nach C. 3, 2 zu Jeſu: „wir wiſſen, daß du von Gott als Lehrer gekommen biſt, denn Niemand kann die Zeichen thun die du thuſt es ſey denn Gott mit ihm.“ Nach C. 2, 23 glaubten in Jeruſalem Viele an ſeinen Namen, weil ſie die Zeichen ſahen, die er that. Nach C. 4, 45 nahmen Jeſum, da er nach Galiläa kam, die Galiläer auf, weil ſie alles geſehen hatten, was er in Jeruſalem am Feſte gethan. In C. 7, 31 heißt es: „Viele aus der Menge glaubten an ihn, ſprechend: wird Chriſtus wenn er kommt mehr Zeichen thun als dieſer gethan?“ — Welche Bedeutung der Evangeliſt den Werken

Jesu beilegt, zeigt der Bericht über das Wunder an dem Blindgebornen. Alles ist hier in ächt apologetischer Weise darauf berechnet, die Thatsache gegen jeden Angriff sicher zu stellen. Nicht minder auch bei der Auferweckung des Lazarus. — Bei dieser hohen Bedeutung, die der Evangelist den Werken Jesu beilegt, müssen wir von vornherein erwarten in dem Evangelium eine Reihe ausgeführter Wundererzählungen vorzufinden. Diese Erwartung finden wir auch bestätigt. Wenn aber dennoch die Wunder der Zahl nach nicht so hervortreten, wie in den ersten Evangelien, wenn es richtig ist, was Ewald S. 24 sagt: „Sein ganzes Werk enthält, wenn man auf die Menge des Stoffes sieht, am meisten Worte und Reden Christi", so kann dies, da Johannes unter allen Evangelisten grade am meisten die Wunder hervorhebt, nur daraus erklärt werden, daß er die drei ersten Evangelien voraussetzt. Die Wunder, über die er ausführlich berichtet, repräsentiren die ganzen Classen und an jedes derselben sollen sich nach der Absicht des Evangelisten die analogen Thatsachen anschließen, über welche die Vorgänger berichtet haben. Wenn Baur, die Evangelien S. 255 bemerkt: „Nur eine Art von Wundern fehlt hier ganz, die Dämonenaustreibung, was um so mehr auffallen muß, da grade diese Classe von Wundern bei den Synoptikern die reichhaltigste und am häufigsten erwähnte ist", so liegt die Erklärung der Thatsache eben darin, daß grade hier die Vorgänger den Stoff vollständig vorweggenommen hatten. Bloße Wiederholung hat der Evangelist überall sorgfältig vermieden. — Zu den Werken gehören auch die Thatsachen, durch welche Christus sich als den Auferstandnen und Verherrlichten kundgibt. Auf ihre apologetische Bedeutung wird in 6, 62. 2, 18. 19. 8, 28. 20, 31 hingewiesen. Die Zuverlässigkeit der Auferstehung hat sich nicht blos dem Glauben, sondern auch dem durch Thomas repräsentirten Zweifel bewährt.

An das Zeugniß, welches der Vater für den Sohn durch seine Werke ablegt, schließt sich noch eine Reihe anderer göttlicher Fingerzeige und Bestätigungen an, z. B. daß Kaiphas das Wort sprechen muß: es ist gut daß ein Mensch sterbe für das Volk, 11, 50, auf dessen hohe Bedeutung der Apostel in V. 51 ausdrücklich aufmerksam macht; daß Pilatus trotz der Einwendungen der Juden Jesum

in der Ueberschrift des Kreuzes als König der Juden bezeichnete; daß auf den Stoß des Speeres aus der Seite Jesu Blut und Wasser herauskam, als Symbol der durch ihn gewährten Versöhnung und Rechtfertigung, ein Umstand so wunderbar, daß der Apostel ausdrücklich und nachdrücklich versichert, daß er über selbst Gesehenes berichtet, 19,35. Auf die apologetische Bedeutung dieser Thatsache weist der Apostel hin, indem er als Zweck der Versicherung ihrer Wahrheit den angibt „damit auch ihr glaubet."

Hand in Hand mit den Werken Christi gehen seine Worte. Jesus macht dies Argument selbst geltend in C. 6, 63. Er spricht dort zu denen, die in Gefahr sind an ihm irre zu werden: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, die sind Geist und sind Leben." Nach C. 15, 22 sind die Worte Christi so entscheidende Beweise für seine göttliche Sendung, daß sie hinreichen denjenigen, der sie vernommen ohne zum Glauben zu gelangen unentschuldbar zu machen und dem Gerichte zuzusprechen. In C. 17, 8 spricht Jesus: „Die Worte, die du mir gegeben, habe ich ihnen gegeben und sie haben sie angenommen und erkannt wahrhaftig, daß ich von dir ausgegangen bin und geglaubt, daß du mich gesandt hast." Sie haben es eben aus den Worten Christi erkannt, die so offenbar aus einer andern Welt stammen, die der armen Erde nicht entsprungen seyn können. Nach dem Worte des Täufers in C. 3, 31 redet wer aus der Erde ist aus der Erde, und der eingeborne Sohn Gottes bezeugt in seinen Reden was er in der überirdischen Sphäre gehört und gesehen hat. Neben dem Selbstzeugnisse Jesu werden die Werke und die Worte als die beiden Hauptzeugnisse hervorgehoben in C. 14, 10: „Glaubst du nicht daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst, der Vater aber, der in mir bleibt, selbiger thut die Werke." Und wenn dort in V. 11 neben dem Selbstzeugnisse allein die Werke hervorgehoben werden: „Glaubet mir, daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir ist, wenn aber nicht, so glaubt mir doch wegen der Werke", so geschieht dies nicht weil sie an sich beweisender sind als die Worte, sondern der Herr beruft sich auf sie als auf das Gröbere und Handgreiflichere. — Der Apostel weist mehrfach hin auf den tiefen

Eindruck, welchen die Worte Christi machten, hebt hervor, wie dies Zeugniß sich in seiner Wirkung erprobte. Da Jesus in einer Zeit, in der viele an ihm irre wurden, die Zwölfe fragt: „Wollt nicht auch ihr weggehen", antwortet Petrus als der Mund Aller nach C. 6, 68: „Herr zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens." Das ist die Antwort der bekennenden Kirche auf dasjenige, was Jesus selbst von der hohen Bedeutung seiner Worte gesagt hatte. Selbst die Diener der Hohenpriester müssen nach C. 7, 46 bekennen: „Es hat nie ein Mensch geredet, wie dieser Mensch." — Die unmittelbare Folge von dieser den Worten Christi zugewiesenen hohen Stellung ist, daß in dem Evangelium eine Reihe von Reden Christi mitgetheilt wird. Namentlich die Reden Christi vor seinem Abschiede sind unter diesen Gesichtspunct zu stellen. Sie reißen jedes nicht verhärtete Gemüth, jeden, der nicht unter dem Banne seiner verkehrten Neigungen und Gelüste steht, vgl. 5, 44, fort zu der Anerkennung, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist. Sie sind nicht minder wie die Wunder Zeichen, σημεῖα, obgleich Johannes, dem gangbaren Sprachgebrauche folgend, das Wort nur in Bezug auf die Werke Christi gebraucht. — Die Wirksamkeit dieses Zeugnisses ist freilich an eine subjective Bedingung geknüpft, aber wo diese Bedingung vorhanden ist, wo das Herz sich in der rechten Stellung zu Gott befindet, da tritt sie auch unausbleiblich ein. „Meine Lehre — spricht Jesus in C. 7, 16. 17 — ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. Wenn jemand will des Willen thun, so wird er erkennen in Bezug auf die Lehre, ob sie aus Gott ist oder ob ich aus mir selbst rede." Die Lehre Christi bewährt sich vor dem Gewissen desjenigen, der den aufrichtigen Willen hat den Willen Gottes zu thun. Dieser wird in ihr die Enthüllung der Räthsel seines Inneren finden, die Befriedigung der Bedürfnisse seines sehnenden Herzens, die Hülfe für seinen ringenden und kämpfenden Geist. Die Stätte des Zweifels ist nur die Abkehr von Gott, das verderbte Herz, das den Willen des Fleisches thun und sich in seinen Lüsten und Leidenschaften nicht stören lassen will.

Neben diesen drei Hauptbeweisen macht das Evangelium noch eine Reihe anderer geltend.

Das Zeugniß des Täufers für Christum kann um so weniger fehlen, da Johannes durch dies Zeugniß selbst zuerst zu Christo hingeführt war. Die persönliche Erfahrung von der Kraft dieses Zeugnisses erklärt es, daß Johannes es so stark hervorhebt. Schon im Prologe 1,7 weist er auf dieß Zeugniß hin: „Dieser kam zum Zeugniß, daß er zeugte von dem Lichte, daß alle durch ihn glauben möchten." In C. 1, 19—36 theilt der Evangelist gleich im Anfange der Hauptmasse das dreifache Zeugniß mit, welches der Täufer zur Zeit des ersten Auftretens Jesu für ihn ablegte. In C. 3, 22—36 demüthigt sich Johannes tief unter Christum am Ende seiner Laufbahn und spricht in Bezug auf ihn ein herrliches Bekenntniß aus: „Jener muß zunehmen, ich aber muß abnehmen. — Wer an den Sohn Gottes glaubt hat das ewige Leben, wer aber dem Sohne nicht gehorcht, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." Es wurde schon in Th. 1 S. 64 gezeigt, daß der Evangelist in diesen Mittheilungen über den Täufer nicht etwa gegen angebliche Johannesjünger polemisirt. Er hat vielmehr die Nachfolger des Thomas im Auge, die δίψυχοι seiner Zeit, die unsicher zwischen Glauben und Unglauben schwankten. Das Zeugniß des Johannes ist nur ein einzelnes Glied in der Kette der Beweise für den Satz, daß Jesus der Christ ist, der Sohn Gottes. Das wird nicht nur durch C. 20, 31 nahe gelegt, wir erkennen es ganz bestimmt aus C. 5, 33—35, wo Jesus sich gegen die ungläubigen Juden auf das Zeugniß des Johannes beruft. Da eröffnet dies Zeugniß die Reihe derjenigen, welche der Vater für den Sohn abgelegt hat. Da erscheint es als eine Macht gegen den Unglauben überhaupt, nicht als eine Waffe gegen die Prätensionen einer obscuren Secte. Auch die Bedeutung dieses Zeugnisses, in Bezug auf welche Th. 1 S. 65 zu vergleichen, wurde durch den Erfolg bewährt. Nach C. 1 wurden durch dasselbe Christo seine ersten Jünger zugeführt. Nach C. 10, 41. 42 gelangt das Volk durch die Vergleichung desjenigen, was Johannes von Christo gesagt hatte, mit den vorliegenden Thatsachen zum Glauben.

Wie Jesus durch die Weissagungen des A. T. beglaubigt wird, das hat schon Matthäus in einer gewissen Vollstän-

digkeit nachgewiesen. Aber auch Johannes, obgleich das von Matthäus Geschriebene voraussetzend, unterläßt es nicht darauf hinzuweisen. Jesus beruft sich gegen die feindlichen Juden zuerst in C. 5, 39 auf die von ihm zeugenden „Schriften", den ganzen Complexus der Messianischen Weissagungen des A. T., der sich in ihm als erfüllt darstellte, dann macht er in V. 45—47 speciell das Zeugniß des Moses geltend. Bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem auf einem Esel macht der Evangelist ausdrücklich darauf aufmerksam, daß durch ihn die Weissagung Sacharjas erfüllt wurde, 12, 16. Auch bei der Theilung der Kleider und dem Loosen um den Rock weist er auf die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung hin, 19, 23. 24. Ebenso bei der Tränkung mit Essig, C. 19, 28. Auch in dem Umstande, daß Jesu die Beine nicht zerbrochen wurden und daß einer der Kriegsknechte ihm mit der Lanze die Seite durchbohrt, erblickt Johannes die Hand Gottes, welche die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung herbeiführte.

Hand in Hand mit den Weissagungen des A. T. gehen Jesu eigne Weissagungen. Durch die Klarheit, mit welcher die Zukunft vor ihm aufgedeckt liegt, erweist er sich als den Gesandten Gottes, der an dem Privilegium der Allwissenheit Gottes Theil nimmt. Denn allein Gott vom Himmel kann verborgne Dinge offenbaren, Dan. 2, 28, und wem er verborgne Dinge offenbart, der ist eben dadurch legitimirt und als zuverlässig dargestellt, so daß Alle dem Zeugnisse zu glauben haben, das er von sich selbst ablegt. Jesus weiß seine eignen Schicksale zum voraus. Er verkündet schon in C. 3, 14 seinen Kreuzestod. Zu seinem Worte in C. 12, 32: „und ich, wenn ich erhöht worden von der Erde, werde ich sie alle zu mir ziehen" bemerkt Johannes in V. 33: „das sagte er aber anzeigend, welches Todes er sterben werde." Vgl. noch 8, 28. 18, 32. Er spricht schon in C. 2, 19, vgl. V. 22 die Weissagung seiner Auferstehung aus. In C. 16, 16 kündigt er den Aposteln seinen nahe bevorstehenden Weggang an und das bald darauf folgende Wiedersehen, wie es bei der Auferstehung erfolgte. Dieselbe Klarheit der Aussicht in die Zukunft bewährt Jesus in Bezug auf seine

Jünger. Das zeigen die Verheißungen der ihnen zu gewährenden Bewahrung 17, 12 vgl. 18, 9, und des ihnen zu ertheilenden Heiligen Geistes 7, 38. 39. 14, 16. 17. 25. 26. 15, 26. 16, 7. 13, verbunden mit der offenkundigen Erfüllung vom Pfingstfeste an. Zu Petrus spricht Jesus in C. 1, 43 bei der ersten Begegnung: „Du bist Simon der Sohn Jona: du wirst Kephas genannt werden, welches wird verdolmetschet Petrus.“ Als der Felsenmann hatte sich der Apostel zur Zeit, da das Evangelium verfaßt wurde, durch Leben und Tod bewährt. Jesus sagt dem Petrus seinen Verrath voraus, 13, 38, vgl. 18, 25—27. Ebenso seinen Lebensausgang, daß er seinem Meister im Kreuzestode folgen wird, 13, 36. 21, 18. Auch die von der des Petrus verschiedne Lebensführung des Johannes liegt ihm klar vor Augen, C. 21, 22. Durch alle Reden Jesu zieht sich die Ankündigung des bevorstehenden Gerichtes über das Jüdische Volk, vgl. z. B. 8, 21. 24. 28. 15, 2. 6, deren schauerliche Erfüllung bereits vorlag, mit gleichem Verderben diejenigen bedrohend, welche durch den Unglauben an Christum in die Fußstapfen der Juden treten. Wie klar die Gestalt der Kirche bis ans Ende der Tage Jesu vor Augen steht, zeigt besonders C. 21. Er erkennt von Anfang an, daß seine Gemeinde sich völlig von dem Tempel zu Jerusalem loslösen wird, C. 4, 21. 23, erkennt, daß die Folge seines Kreuzestodes eine Ausdehnung seines Reiches weit über die Heidenwelt hinaus seyn wird, 12, 32, vgl. 4, 35. 38, daß das in die Erde fallende Weizenkorn viele Frucht bringen 12, 24, daß aus den bekehrten Juden und Heiden eine Herde werden wird, 10, 16. Er gibt nach seiner Auferstehung ein Bild der gesegneten Arbeit seiner Diener unter den Heiden. Er kündigt an, daß seine Kirche allen Anläufen der Welt widerstehen und weltbesiegend seyn wird, C. 16, 33. — Hand in Hand mit den Weissagungen Jesu geben anderweitige Beweise, daß seine Erkenntniß in Tiefen reicht, welche dem menschlichen Bewußtseyn unzugänglich sind. Er nimmt an dem Privilegium des Herzenskündigers Theil: er weiß was in dem Menschen ist, 2, 25. Judas den Verräther durchschaut er von Anfang an, C. 6, 64. Da er Nathanael zu sich kommen sieht, spricht er von ihm: „siehe da wahrhaftig ein Israelit in

welchem kein Falsch ist", 1,48, und ebenso wie sein Inneres ihm aufgedeckt liegt, so durchschaut er auch seine äußeren Verhältnisse, 1,49. Er spricht zu dem Samaritanischen Weibe: „Fünf Männer hast du gehabt und den du nun hast, der ist nicht dein Mann" und das Weib selbst und viele aus der Stadt werden dadurch zum Glauben an Jesum geführt, daß er ihr Alles gesagt, was sie gethan. Da die Apostel die ganze Nacht gefischt und nichts gefangen haben, spricht er zu ihnen: „werfet das Netz an die rechte Seite des Schiffes, so werdet ihr finden", 21, 6. Auf Grund der Uebereinstimmung von Wort und Erfolg spricht Johannes nach V. 7: ὁ κύριός ἐστι. Darin liegt die Absicht ausgesprochen, in der Johannes alle Thatsachen mittheilt, welche bekunden daß die Erkenntniß Jesu über das menschliche Maaß hinausging. Sie sollen die Leser zu der Ueberzeugung führen daß Jesus der Herr ist.

In 1 Joh. 5, 6 wird großes Gewicht auf die Wirkungen des Christenthums gelegt. Diese erscheinen als das Zeugniß Gottes, welches er von seinem Sohne ablegt. Der Apostel hebt dort eine Trias solcher Zeugen hervor, das Wasser oder die durch Christus ertheilte Vergebung der Sünden, das Blut oder die durch ihn gestiftete Sühnung, und den Geist, welcher bezeugt, daß der Geist, d. h. das göttliche Wesen in Christo, Wahrheit ist. Daß es auf Erden eine Gemeinschaft solcher gibt, die dieser hohen Güter theilhaftig geworden, die einen versöhnten Gott, Vergebung der Sünden und den Heiligen Geist haben, das ist der beste Beweis, daß der, dem sie entstammen, in Wahrheit der Sohn Gottes ist. Auf diesen Beweis aus den Wirkungen, die außerhalb des Gebietes Christi nirgends zu finden sind, weist auch das Evangelium vielfach hin. Schon im Prologe heißt es: „so viele ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht Gottes Kinder zu werden", 1, 12, und: „aus seiner Fülle haben wir Alle genommen Gnade um Gnade", 1, 16. Jesus selbst stellt in C. 3, 5 die Wiedergeburt aus Wasser und Geist als das hohe Privilegium der Seinen hin. Er bezeichnet sich in C. 4, 10 als denjenigen, der lebendiges Wasser zu geben und den Durst des menschlichen Herzens zu stillen vermag, in C. 6 als den, der den

Seinen Leben verleiht, indem er ihnen sein Fleisch und Blut zu essen gibt. Sie haben in ihm Blut und Wasser, 19, 34, sie empfangen durch ihn den Besitz des Heiligen Geistes, 7, 38. 15, 26. 16, 7. 20, 22, Erkenntniß der Wahrheit und dadurch Befreiung von der Knechtschaft der Sünde 8, 32 und Reinigung von ihrer Befleckung 15, 3, das Vermögen erhörlich zu beten, 15, 7, Frieden 14, 27, Befreiung von den Schrecken des Todes 8, 51, 11, 26. Wer wollte nicht glauben an den Namen dessen, der so hohe und auf jedem anderen Wege unerreichbare Güter den Seinen zu bringen vermag?

Mit Vorliebe theilt der Apostel die Bekenntnisse mit, die Jesus durch den Eindruck seiner persönlichen Erscheinung hervorruft. Auch in ihnen erblickt er Zeugnisse für seine göttliche Hoheit, Belege für seinen Satz, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist. Nathanael spricht: „du bist der Sohn Gottes", 1, 50. Petrus im Namen der Apostel: „du bist der Christ der Sohn Gottes" 6, 69, Martha ebenso 11, 29, Thomas muß überwältigt durch die Thatsachen ausrufen: „mein Herr und mein Gott", die Samaritaner bezeugen: „wir haben selbst gehört und wissen, daß dieser ist wahrhaftig der Heiland der Welt Christus", vgl. noch 7, 31. Da Jesus in Jerusalem einzieht, gebt die Menge ihm entgegen und ruft: „Hosianna, gelobt sey der da kommt im Namen des Herrn, der König Israels", 12, 13. Auch aus den Oberen des Volkes glauben Viele an ihn und nur die Furcht vor den Pharisäern hält sie vom Bekenntniß zurück, 12, 42. Bei denen die Christo die Anerkennung verweigern, liegt die Ursache klar zu Tage: sie kommen nicht zu dem Lichte, weil ihre Werke böse sind. Ihr Haß ist nicht minder ein Zeugniß für Christum als die Liebe der Menschen guten Willens.

Der Evangelist gibt nicht blos positive Beweise für den Satz, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist, er beseitigt auch die Einwendungen dagegen. Auf die der Gottheit Christi scheinbar nachtheilige Thatsache des Unglaubens eines großen Theiles der Juden geht er mehrfach ein, in mitgetheilten Reden Christi, z. B. in C. 5. 8, und in eignen Betrachtungen, C. 12, 37 f. Ebenso begegnet er dem Anstoße, welchen man an

dem Verrathe des Judas, eines aus den Zwölfen, nehmen konnte, 6, 64. 70. 71, wonach Jesus von dem Verrathe des Judas nicht überrascht wurde, sondern ihn von Anfang an als Verräther erkannte, 13, 18. 19. 21—30. 17, 12. Ferner dem Anstoße, den die Gefangennehmung Jesu darbieten konnte, durch die thatsächliche Nachweisung, daß Jesus sich ihr freiwillig unterwarf. Streckte er doch durch sein Wort seine Häscher zu Boden.

Wir haben nachgewiesen, wie die Tendenz: nachzuweisen, daß Jesus der Christ der Sohn Gottes ist, das ganze Evangelium beherrscht. Es entsteht nun aber die Frage: will der Apostel durch diese Nachweisung blos die noch auf einer niederen Stufe des Glaubens Stehenden zu einer höheren herüberführen, oder hat er den in seiner Zeit sich schon regenden Zweifel im Auge?

An sich würde die unverwandte Richtung auf den bezeichneten Zweck noch nicht auf eine polemische oder apologetische Absicht hinführen. Der Satz, daß Jesus ist der Christ der Sohn Gottes, ist in der That der Mittelpunct des ganzen Christenthums, und es ließe sich sehr wohl denken, daß der Jünger, der selbst vor allen anderen in diesem Mittelpuncte stand, es für seine Aufgabe halten konnte dies: Eins ist Noth, scharf hervorzuheben, blos zur Förderung des Glaubens derjenigen, die bisher noch nicht völlig in diesen Mittelpunct eingeführt waren. Indessen liegt schon in dem Evangelium selbst Manches vor, was uns verbietet bei diesem rein positiven Zwecke stehen zu bleiben.

Schriebe der Evangelist blos für den noch unvollkommenen Glauben, so würde sein Verfahren ein minder systematisches seyn. Der Zweck würde nicht in solchem Grade das Evangelium bis ins Einzelnste hinein beherrschen, der Evangelist würde unwillkürlich öfter als dies geschieht aus dem Centrum in die Peripherie heraustreten. Die Sache würde nicht so stehen, daß die Pericope von der Ehebrecherin sich in diesem gewöhnlich nur auf einen Punct gerichteten Evangelium als fremdartig darstellte. Der Evangelist würde minder darauf bedacht seyn, eine geordnete Schlachtreihe von Gründen vorzuführen. Bei der Erzählung der Wunder würde er nicht so darauf ausgehen, gleich aus ihnen ein dogmatisches Resultat zu ziehen. Gleich bei dem ersten

Wunder bemerkt er in C. 2, 11, Jesus habe dadurch seine Herrlichkeit offenbart. Vorzugsweise er stellt die Wunder unter den Gesichtspunct der Zeichen, σημεῖα, der bloßen Mittel die Person Jesu in das rechte Licht zu stellen, 2, 11. 23. 4, 54. 12, 37. Die Art und Weise, wie das Wunder an dem Blindgeborenen und an Lazarus berichtet wird, die offenbar vorliegende Absicht, die Thatsachen gegen jeden Zweifel sicher zu stellen, erklärt sich kaum, wenn Johannes nur für den einfältigen Glauben schrieb.

Auffallen muß es, daß die letzte Figur, die uns vor den Worten entgegentritt, in denen Johannes den Zweck seines Evangeliums angibt: ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ die des Thomas ist und daß die an ihn gerichteten Worte Christi: μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός und ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας, μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες sich diesem Schlusse unverkennbar anschließen. Wir werden dadurch darauf geführt, daß der Apostel nicht blos den unvollkommenen Glauben weiter führen, daß er auch die Mittel gegen den Zweifel darbieten wollte.

Daß der Apostel mit dem Zweifel zu thun hatte, darauf führt auch die Versicherung der Wahrheit seines Berichtes in C. 21, 24, vgl. 19, 35. Dergleichen findet sich in keinem der drei ersten Evangelien.

Im Allgemeinen spricht für einen polemischen und apologetischen Zweck schon der ganze vorwiegend gelegenheitliche Charakter der heiligen Schrift. Namentlich in den Schriften, welche vorwiegend Lehrelemente darbieten, ist die Beziehung auf in der Zeit vorliegende besondere Bedürfnisse und Abwege die Regel. Gerade dadurch, daß die Schrift die Wahrheit gewöhnlich in Bezug auf concrete Verhältnisse und lebendige Irrthümer vorträgt, hat sie an Lebendigkeit, Eindringlichkeit und Wirksamkeit gewonnen. Was in eine Zeit mächtig einschlägt, dem ist die Wirkung auf alle Zeiten gesichert.

Es ist wahr, die Beweise für einen polemischen Zweck des Evangeliums sind wenig handgreiflich und wer sich weigert sie anzuerkennen, dem können sie nicht aufgedrungen werden. Allein

dies liegt in der Natur der Sache. Der Evangelist würde seine eigene Waffe stumpf gemacht haben, wenn er den polemischen Zweck bestimmter hätte hervortreten lassen. Den Raisonnements und eignen Erfindungen der Irrlehrer will er nicht Gleiches entgegenstellen, nicht Fictionen den Fictionen, sondern was er gehört und gesehen, geschaut und mit den Händen betastet, vgl. 1 Joh. 1, 1, dem christologischen Nebelbilde den geschichtlichen Christus in seiner vollen geschichtlichen Wahrheit. Das war die Waffe, mit der er kämpfte. Dazu gehörte die streng historische Haltung. Diese hat der Apostel so sorgfältig bewahrt, daß trotz des zeitgeschichtlichen Zweckes auch nicht ein Wort vorkommt, welches aus den Zeitverhältnissen Jesu herausträte. Es kann, wenn wir die Briefe des Johannes und die Apokalypse vergleichen, keinem Zweifel unterworfen seyn, daß in dem Abschnitt C. 15, 18 — 16, 11, dessen Thema die Stellung der Jünger in der Welt ist, der Apostel die Verhältnisse seiner Zeit im Auge hat, den Haß, mit welchem damals gerade die heidnische Phase der Welt die Christen verfolgte, daß er den Versuchungen zum Aergerniß begegnen will, welche diese Thatsache darbot. Aber dessen ungeachtet bezieht sich Alles direct nur auf den Haß der Jüdischen Phase der Welt, welche Jesus zunächst vor Augen haben mußte, nur auf die Juden paßt V. 15. 22. 24, ebenso das ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς, 16, 2, das περὶ ἁμαρτίας ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ, 16, 9, geht auf diejenige Phase der Welt, die sich damals schon durch den Unglauben versündigt hatte; überhaupt ist alles concret Jüdisch, nirgends tritt auch nur eine Verallgemeinerung ein. Der Nachdrnck, der in dem hohenpriesterlichen Gebete Jesu darauf gelegt wird, daß die Jünger eins seyen, die eindringlichen Ermahnungen zur Bruderliebe in C. 15, 12—17 empfangen ebenfalls durch die Briefe und die Apocalypse eine zeitgeschichtliche Beleuchtung. Aber auch hier bezieht sich jedes Wort zunächst auf die schon in der Zeit des Menschensohnes vorliegenden Verhältnisse. Das Meiste ist in dem Evangelium Tendenz und dabei trägt doch alles streng historischen Charakter. Darauf weist schon die Genauigkeit in Bemerkung von Zeit und Ort hin, die scharfe Zeichnung der geschichtlichen

Verhältniſſe, und der Perſönlichkeiten, die jedem Unbefangenen den Eindruck vollendeter geſchichtlicher Wahrheit macht. Wer im Intereſſe ſeiner Neigung dieſe bezweifeln will, kann ſchon allein aus Joſephus auf ſchlagende Weiſe widerlegt werden, wie im Commentare vielfach nachgewieſen worden iſt.

Die volle Sicherheit der Beantwortung der Frage, ob Johannes in dem Evangelium einen polemiſchen Zweck verfolge, kann eben wegen dieſer ſtreng hiſtoriſchen Haltung des Evangeliums erſt aus der Vergleichung der andern Schriften des Apoſtels gewonnen werden. Von beſonderer Bedeutung iſt hier der erſte ſeiner Briefe. Dieſer bietet ſo nahe, ſo zahlreiche und ſo offenbar abſichtliche Berührungen mit dem Evangelium dar, daß wir ihn nur als den zeitgeſchichtlichen Commentar zu demſelben betrachten können, als ſeinen Schlüſſel, als die Anleitung, ſeinen Inhalt auf die Verhältniſſe der Gegenwart anzuwenden.

Die Situation, wie ſie ſich in dem erſten Briefe darſtellt, iſt folgende. Die Zeit ſtand in Gefahr der „Sünde zum Tode", derſelben Sünde, an der die Juden zu Grunde gegangen waren, vgl. Evang. C. 15, 22. 16, 9. Es waren in ihr viele falſche Propheten ausgegangen in die Welt, 4, 1, durch welche die Welt, das Heidenthum, in die Kirche einzudringen verſuchte, 2, 19. 5, 21, wo der Apoſtel zum Schluſſe ſeinen Leſern zuruft: Kindlein, hütet euch vor den Götzen. Der Grundirrthum dieſer falſchen Propheten iſt die Verläugnung Chriſti, 2, 18: „Kinder, es iſt die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, daß der Antichriſt kommt, ſo ſind jetzt viele Antichriſten geworden, daraus wir erkennen, daß es die letzte Stunde iſt." Johannes erblickt in dieſem gefährlichen ſich in der Heidenkirche ausbreitenden Irrthum den Anfang des Endes. Wie es des Judenthums letzte Stunde war, da es ſich dieſem Irrthume hingab, ſo wird auch die Kirche aus den Heiden an demſelben Felſen zerſchellen, wenn der jetzt keimende Irrthum in ihr die Oberhand gewinnt.*) Mit

*) Lampe I S. 212: Antichristorum totas spiritus prophetiae ei ob oculos ponebat cohortes, in varias formas fusas, alias ex insidiis, alias aperto Marte gloriam illam divinam Servatoris nostri, absque qua nulla salus ab eo exspectanda, longo seculorum decursu oppugnantes.

der Läugnung des heilbringenden Satzes, daß Jesus ist der Christ, verbindet sich bei den Irrlehrern noch ein doppelter anderer Schaden, zuerst die Verletzung der Bruderliebe, dann das nicht Bewahren der Gebote Christi, die Aufhebung der Schranken, welche diese zwischen den Seinen und der Welt gezogen. Die drei Puncte werden zusammengestellt in C. 3, 23. 24: „Und das ist sein Gebot, daß wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesu Christi, und uns einander lieben, wie er uns das Gebot gegeben, und wer seine Gebote hält bleibt in ihm." Dieselben drei Puncte treten uns auch in dem zweiten Briefe des Johannes entgegen. Als die durch die Zeit besonders nahe gelegte Aufgabe bezeichnet er zuerst „daß wir uns einander lieben", V. 5, dann „daß wir wandeln nach seinen Geboten", V. 6, zuletzt kommt er auf den Cardinalpunct V. 7: „Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen, die nicht bekennen Jesus Christus gekommen im Fleische. Das ist der Verführer und der Antichrist." Im Einklange mit dem ersten Briefe zeigen dort V. 8—11, wie damals alles auf dem Spiele stand, wie die Kirche in Gefahr war, Christum und mit ihm Gott zu verlieren und wie nur durch den schärfsten, rücksichtslosesten Widerstand dieser größten aller Gefahren begegnet werden konnte.

Die Genesis jenes Irrthums und die Ursache seiner weiten Verbreitung erkennen wir mit Wahrscheinlichkeit schon aus Mt. 13, 20. 21. Da erscheint die Bedrängniß und Verfolgung wegen des Wortes als die Haupturſache, welche die nicht fest gegründeten Gemüther zu Falle bringt. Ebenso aus dem Ausspruche des Herrn Mt. 24, 9—13. Da stellt es sich als Folge des Hasses der Völker dar, daß viele sich ärgern, viele falsche Propheten aufkommen und Eingang finden, die Liebe bei Vielen erkaltet. Auf dasselbe Resultat führt die geschichtliche Betrachtung. Die Vermittlungstheologie ist gewöhnlich ein Product der Ueberfluthung der Kirche durch die Welt. Ihr treibendes Princip ist das Bestreben, der lästigen Spannung im Verhältniß zu der herrschenden Macht loszuwerden und sich mit dieser abzufinden. Daß dieser Grund auch hier wirksam war, darauf führen ganz bestimmte Hindeutungen in dem 1. Briefe. In C.

3, 13 heißt es: „Wundert euch nicht, meine Brüder, wenn euch die Welt haßt". Vorher und nachher eifert der Apostel gegen den Mangel an Bruderliebe. Es liegt nahe anzunehmen, daß dieser durch den Haß der Welt hervorgerufen wurde, daß man die Brüder verläugnet, um nicht mit ihnen alle Uebel zu erleiden, die das Stehen in der Minorität mit sich führt, welche die „kleine Herde" drücken, nicht mit ihnen von der Welt leiden zu müssen. Nach C. 3, 16 war es eine Zeit, wo es galt für die Brüder das Leben einzusetzen, nach C. 3, 12 eine Zeit, wo die Erinnerung an Kain durch die Umstände nahe gelegt war, der seinen Bruder schlachtete: die Sucht, sich bei der verfolgenden Welt beliebt zu machen, konnte dazu verleiten, daß man die Brüder ihrem Hasse preisgab, vgl. das ἀλλήλους παραδώσουσι Mt. 24, 10.

Die Briefe des Johannes bilden ein Seitenstück zu dem Briefe an die Hebräer. So wie der letztere den durch die Jüdische Verfolgung innerlich zerrütteten Gemeinden zu Hülfe kommt, so begegnen die Briefe des Johannes den innerlichen Gefahren, welche eine große Ueberfluthung durch die heidnische Weltmacht herbeiführte. Diese Gefahren waren dieselben, welche noch heutigen Tages bestehen. Wer sich mit der überfluthenden Welt abfinden will, der muß vor Allem die wahre und volle Gottheit Christi aufgeben. Denn das ist der Hauptgrund der Spannung, welche zwischen der Welt und den Gläubigen besteht. Dann muß er aller Rigorosität in dem Bestehen auf die Gebote Christi entsagen, namentlich diejenigen, welche der Welt besonders zuwider sind, die auf die Kreuzigung des Fleisches mit seinen Lüsten und Begierden dringen, die unbedingte Verläugnung verlangen, die Ordnungen Gottes gegen die Willkür des subjectiven Beliebens feststellen; endlich muß er eine Scheidewand aufrichten zwischen sich und den treuen Bekennern.

Der Zweck des ersten Briefes wird in C. 5, 13 ebenso bezeichnet, wie der des Evangeliums in C. 20, 31: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, vgl. 5, 5: τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Die Uebereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium ist zu groß, die absichtliche Beziehung des Briefes auf das Evangelium zu unverkennbar, als daß wir das Evangelium von ihm losstrennen könnten. Wenn also der Brief in Bezug auf bestimmte Zeitverhältnisse geschrieben ist, so muß dies auch von dem Evangelium gelten. Wie könnte für ein Evangelium, welches als seinen Zweck den hinstellt zu beweisen, daß Jesus der Christ ist, wohl ein besserer Ausgangspunct gefunden werden, als eine Zeit, in der „viele Antichriste" gefunden werden, welche nach C. 2, 22. 23 läugnen, daß Jesus ist der Christ?

Im Gegensatze gegen die Neuerungen verweist der Apostel in 1 Joh. 3, 11 die Christen auf die Botschaft, die sie gehört haben von Anfang. Auch in dem zweiten Briefe V. 5. 6 stellt Johannes den Irrlehrern das ursprünglich mündlich verkündigte Evangelium entgegen. Von diesen Stellen, denen sich in Apoc. 2, 25. 3, 11 die Aufforderung anschließt: „haltet was ihr habt", in Apoc. 3, 8 das Lob für die Gemeinde in Philadelphia: „du hast mein Wort bewahrt", in Apoc. 2, 26 das: „und wer da überwindet und bewahret meine Werke bis ans Ende", meine Werke, die ich gethan und geboten, ist nur ein Schritt zu dem schriftlichen Evangelium, welches den Irrlehrern die Wiederholung und Fixirung des mündlichen Evangeliums als einen Damm entgegenstellt.

Polemischen Character trägt wie der erste und zweite, so auch der dritte Brief des Johannes. Die Freude des Apostels über Gajus, der in der Wahrheit wandelt, hat zur Voraussetzung, daß die Wahrheit damals durch Irrthümer gefährdet wurde. Als einer der Hauptträger dieser Irrthümer wird Diotrephes genannt.

Noch tiefer als die Briefe führt uns die Apocalypse in den Ausgangspunct der Johanneischen Schriftstellerei hinein. In dem Schreiben an die Gemeinde in Ephesus heißt es C. 2, 2: „Ich weiß deine Werke, und deine Arbeit, und deine Geduld; und daß du die Bösen nicht tragen kannst, und hast versucht die, so da sagen sie seyen Apostel und sind es nicht und hast sie Lügner erfunden." Wir sehen hier, die Irrlehrer wollten ein

ganz neues Chriſtenthum einführen.
ſich für Apoſtel ausgaben, und ſon
Apoſtel, der Träger des urſprüngli
wollten. Hand in Hand damit geht,
des Johannes von Diotrephes geſagt
— λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς.
Apoſtel, der ſo weit ging nach V. 1
treu bleibenden aus der Kirche aus
ſchluß über den Charakter der Irrle
6. 13. 20, wo die Irrlehrer der Geg
Bileamiten und als Anhänger der
kennen daraus, daß es ſich um ei
eine „Weltreligion", um die Einſchw
die Kirche Gottes handelte, wie auch
erſten Briefes angedeutet wird: „Ki
Götzen": da ſehen wir, daß die da
Macht das in chriſtliches Gewand ſi
Bileam, ins Griechiſche überſetzt Nic
vgl. mit 31, 16 die Iſraeliten dur
Midianiterinnen zur Unzucht und z
dienſte verführte, und Jeſabel, die T
von Sidon, die Gemahlin Ahabs vo
mörderin den Götzendienſt in Iſrael
altteſtamentlichen Hauptrepräſentanten
tes eindringenden heidniſchen Verführ
der Gegenwart wieder aufleben.

Die Apocalypſe führt uns aber
ſcharfen Umriſſen vor, ſie gibt uns
Entſtehung und über den Grund des
über die Gemüther erhielt, ſo daß
Gottes in Frage ſtand. Hand in
vor den Irrlehrern gehen in den apo
mahnungen zur Standhaftigkeit in d
Weltmacht. Es liegt nahe anzunehm
und Irrlehre, in einem innerlichen
die Verfolgung der Irrlehre den Weg

ist der Verfolgung zu entgehen, eine Concession der innerlich Ueberwundenen an die verfolgende Macht, ein Versuch die Spannung aufzuheben, welche zwischen der Kirche und der Welt besteht.

Recht deutlich tritt uns der Zusammenhang von Verfolgung und Irrlehre in dem Briefe an die Gemeinde zu Pergamum entgegen. Da wird der Engel der Gemeinde zuerst gelobt, daß er den Namen Jesu festgehalten und seinen Glauben nicht verläugnet, auch in den Tagen, da Antipas der treue Zeuge dort getödtet ward. Dann wird er getadelt, daß er dort solche hat, welche die Lehre Bileams festhalten. Das sind offenbar die, welche an dem Orte, „da der Thron des Satan ist," d. h. der Hauptsitz der Christenverfolgungen in Asien, den heidnischen Verfolgungen innerlich erlegen sind und eine Ausgleichung mit dem Feinde gesucht haben, eine Vermittlung, wodurch sie den Thron des Satans zufriedenstellen.

Auf dasselbe Resultat führt uns auch die Stelle C. 2, 14: „Aber ich habe wider dich, daß du daselbst hast, die an der Lehre Balaams halten, welcher lehrte für Balak ein Aergerniß aufrichten vor den Kindern Israel, zu essen Götzenopfer und Hurerei treiben." Es wird hier hervorgehoben, daß Bileam bei seinen Verführungskünsten Balak den Moabiterkönig vor Augen hatte. Von diesem erwartete er die Belohnung, wenn der Streich gelungen. Ohne Zweifel hat das: dem Balak zu Liebe, Beziehung auf die Verhältnisse der Gegenwart. „Auch die Bileamiten zu Pergamus — bemerkt Bengel — haben die Gunst vornehmer heidnischer Herren gesucht." Der Balak der Gegenwart ist die Römische Weltmacht, mit der die Irrlehrer sich in Einvernehmen zu setzen suchten, der kurz vorher genannte „Thron des Satan."

„Wer überwindet, heißt es in C. 2, 17, dem will ich zu essen geben von dem verborgenen Manna" u. s. w. Die Ueberwindenden bilden den Gegensatz gegen die Bileamiten, welche dem Andrange des Heidenthums erlegen sind, sich aus Furcht vor der verfolgenden Weltmacht zu Concessionen verstanden haben.

In C. 2, 26 heißt es: „Und wer sieget und bewahret meine Werke bis ans Ende, dem werde ich Macht geben über die Heiden.“ Wer sich nicht wie die Bileamiten der Gegenwart aus Furcht in die geistige Knechtschaft der Heiden begibt, der soll zum Lohn die Herrschaft über die Heiden erhalten.

Daß die Irrlehre ein Product der heidnischen Verfolgung ist, tritt uns auch in Apoc. 11, 1. 2 entgegen: „Und es ward mir ein Rohr gegeben einem Stecken gleich, und sprach: stehe auf und miß den Tempel Gottes und den Altar, und die darinnen anbeten. Aber den Vorhof außerhalb des Tempels wirf hinaus und miß ihn nicht, denn er ist den Heiden gegeben, und die heilige Stadt werden sie zertreten 42 Monate.“ Wir haben hier in apocalyptischen Formen eine Parallele zu Mat. 24, 9—13. Der Tempel ist die Kirche. Das eigentliche Tempelhaus sind die, welche von dem Geiste der Kirche tiefer ergriffen und durchdrungen sind, der äußere Vorhof die nur oberflächlich berührten. Gemessen wird so weit als die Erhaltung geben soll. Wo das Messen aufhört, beginnt das Gebiet der Preisgebung. Daß der Vorhof hinausgeworfen und den Heiden gegeben wird, verhält sich dazu, daß sie die heilige Stadt zertreten werden, wie die Wirkung zur Ursache. Die Ueberfluthung der Kirche durch die Welt bewirkt, daß vielen, die nicht haben, auch genommen wird, was sie haben. Den starken Wogen der Welt kann nur der feste Damm des vollen Glaubens Widerstand leisten. Die Uebrigen werden in solchen Zeitläuften nach dem Vorbilde Isaschars in 1 Mos. 49, 15 zu dienenden Fröhnern.

Nach diesen Untersuchungen wird sich die Anschauung über die Genesis der Johanneischen Schriftstellerei also gestalten. Alle Johanneischen Schriften haben zu ihrem Ausgangspunct die Ueberfluthung der Kirche durch die verfolgende Heidenwelt. Dem Apostel war durch den auferstandnen Christus in C. 21, 22 angekündigt worden, er werde bleiben bis Er komme. Dies Kommen des Herrn hat zu seiner Voraussetzung ein Kommen des Fürsten dieser Welt. Johannes soll bei diesem Kommen und dem ihm begegnenden Kommen des Herrn nicht ein müßiger Zuschauer seyn, er soll vielmehr dem Kommen des Herrn als

Werkzeug dienen. Das ist der Grund, daß er so lange bleiben muß. Diese seine Mission hat er in dreifacher Weise erfüllt. Er hat in dem Evangelium dem durch die heidnische Verfolgung erschütterten Glauben an Jesus als den Christ, den Sohn Gottes die historische Fundamentirung gegeben und gezeigt, daß die Irrlehrer, welche diesem Glauben entgegentreten, an der wahrhaftigen Geschichte Christi zu Schanden werden. Er hat in dem ersten Briefe den zeitgeschichtlichen Commentar zu dem streng geschichtlich gehaltenen Evangelium gegeben und gezeigt, wie man es auf die Irrlehrer der Gegenwart anwenden soll. Eine Art von Beilage zu dem ersten Briefe bilden der zweite und dritte, die sich mit einer einzelnen Erscheinungsform der durch die heidnische Verfolgung hervorgerufenen Vermittlungstheologie beschäftigen. Endlich in der Apocalypse zerstört Johannes den Respect vor der verfolgenden Heidenwelt, zeigt wie sie den zermalmenden göttlichen Gerichten verfällt, die Kirche aber zuletzt Siegerin bleibt, so daß es thöricht ist, sich aus Furcht zu Concessionen herbeizulassen, allein vernünftig Christo und seiner Kirche treu zu bleiben. Die Apocalypse zeigt, wie Gott die Seinen an der verfolgenden Welt rächt, wie er seiner Kirche den Sieg verleiht über den heidnischen Staat und tausend Jahre den Satan für sie bindet, so daß er die Heiden nicht ferner zum massenhaften Angriff verleiten kann, wie er endlich einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft, und das neue Jerusalem vom Himmel auf die Erde kommen läßt.

Evangelium und Apocalypse sind sich darin gleich, daß sie von den Verhältnissen der Gegenwart nur den Ausgangspunct nehmen, sie nicht in ihrer zufälligen individuellen Bestimmtheit ins Auge fassen, sondern aus dem Besonderen das Allgemeine herausnehmen und dadurch für alle Zeiten der Kirche ihre volle Bedeutung bewahren. Die Apocalypse bleibt nicht bei der damaligen Phase der Weltmacht stehen. Von Domitian, dem Urheber der damaligen heidnischen Verfolgung, findet sich in ihr keine Spur. Sie faßt den ganzen Kampf ins Auge, den die Kirche bis ans Ende der Welt mit dem Heidenthum und seinem unsichtbaren Oberhaupte zu bestehen hat. Ihr Thema ist nach

nibus errorem, et multo prius ab his, qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio (ἀπόσπασμα, ein Bruchſtück) ejus quae falso cognominatur scientiae, des Gnoſticismus.

Hand in Hand mit dieſer Angabe geht die bekannte Erzählung des Irenäus in B. 3 C. 3 vgl. Euſebius 3, 28. 4, 21 von dem Zuſammentreffen des Johannes mit Cerinth in dem Bade und von der plötzlichen Entfernung des Johannes mit dem Worte: „laſſet uns fliehen, damit nicht das Bad zuſammenfällt, da Cerinth der Feind der Wahrheit darin iſt.“ Irenäus führt dieſe Erzählung auf ſolche zurück, die ſie von Polycarp gehört haben, der noch mit Johannes ſelbſt verkehrte. Wollte man auch ihre buchſtäbliche Wahrheit bezweifeln, ſo hat ſie doch jedenfalls ſo viel hiſtoriſchen Gehalt, daß Johannes im entſchiednen Gegenſatze gegen Cerinth ſtand als den Hauptfeind der Wahrheit in ſeiner Zeit.

Den Irrthum des Cerinth beſchreibt Irenäus in 1, 26 alſo: Et Cerinthus autem quidam in Asia, non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est supra universa, et ignorante eum, qui est super omnia Deum. Jesum autem subjecit non ex virgine natum (impossibile enim hoc ei visum est), fuisse autem eum Joseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia apud homines. Et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annuntiasse incognitum patrem et virtutes (Wunder) perfecisse, in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu, et Jesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem. Der verloren gegangene Griechiſche Text dieſer Stelle des Irenäus kann zum großen Theile aus Theodoret haeret. fabul. B. 2 C. 3 hergeſtellt werden, der aus ihm geſchöpft hat. Cerinth läugnete hienach den von Johannes in dem Evangelium und in den Briefen mit ſolcher Entſchiedenheit vertretenen Satz: „daß Jeſus der Chriſt iſt, der Sohn Gottes“, läugnete die volle Menſchwerdung Gottes in Chriſto, welche die eigentliche Säule des ganzen Chriſtenthums

ist, und gab Anlaß zur Behandlung des Themas: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Er setzt Christus zu Jesus nur in eine ganz lose Verbindung, die nur die Vorstufe ist zur völligen Auflösung des Verhältnisses zwischen beiden, von der nur ein Schritt ist zu der Behauptung, daß Jesus ein bloßer Mensch gewesen. Vor der Taufe und von dem Beginnen des Leidens an war Jesus ohne Christus, auch in der Zeit von der Taufe bis zum Leiden fand keine reale Vereinigung statt, sondern nur eine gewisse lose Verbindung, nur eine Steigerung desjenigen, was auch bei anderen frommen und weisen Menschen stattfindet. So war der Stein des Anstoßes beseitigt, den die Weisheit dieser Welt an der vollen Menschwerdung Gottes nahm und die Brücke geschlagen zwischen der Kirche und der Welt. Der Unterschied zwischen Jesus und Sokrates war kein durchgreifender mehr, sondern nur noch ein gradweiser. Die wunderbare Geburt Jesu, dieser Anstoß für die natürliche Vernunft war beseitigt. Man konnte nun viel Schönes von Jesu sagen, ohne das heidnische Bewußtseyn zu verletzen, welches den Wahlspruch hatte: leben und leben lassen und schroff nur gegen die Ausschließlichkeit war. Er blieb doch immer in der Hauptsache auf gleicher Linie mit den von den Heiden angestaunten und verehrten Größen, auf gleicher Linie mit denjenigen selbst, die es nicht ertragen konnten, daß ein Menschensohn unbedingt über sie gestellt werden sollte, göttliche Ehre und unbedingten Gehorsam, Verläugnung der Lieblingsneigungen des Herzens in Anspruch nahm.

In Bezug auf die Lehre des Cerinth müssen wir uns allein an Irenäus halten. Spätere, besonders der wenig zuverlässige Epiphanius haben aus ihm ein wahres Zerrbild gemacht. Nach Epiphanius soll er das Jüdische Gesetz für etwas Gutes und die Beobachtung desselben für nothwendig erklärt haben. Dann wird ihm ein crasser Chiliasmus beigelegt, der ebenfalls aus judenchristlicher Quelle geflossen seyn müßte. Diese Ansichten vertragen sich nicht mit der von Irenäus dem Cerinth beigelegten Lehre. Er lehrte nach Irenäus, daß die Welt nicht von dem höchsten Gotte, sondern von einer ihm untergeordneten Macht, die ihn nicht kannte, geschaffen worden sey. (Theodoret: ἐδίδαξε

δὲ οὗτος ἕνα μὲν εἶναι τὸν τῶν ὅλων θεὸν, οὐκ αὐτὸν δὲ εἶναι τοῦ κόσμου δημιουργὸν, ἀλλὰ δυνάμεις τινὰς κεχωρισμένας καὶ παντελῶς αὐτὸν ἀγνοούσας. Damit ſind judenchriſtliche Neigungen ausgeſchloſſen. Die Urtheile der Gnoſtiker über den Demiurg ſind nach Baur, Gnoſis S. 28, ebenſo viele Urtheile über den inneren Werth des Judenthums und ſeiner religiöſen Geſetze und Inſtitutionen. „Die chriſtliche Religion — ſagt Baur anderwärts — iſt durch Chriſtus, die jüdiſche durch den Demiurg repräſentirt.“ „Den Demiurg erklären die Gnoſtiker allgemein für den Judengott.“ Allerdings gibt es Miſchlinge, die das Unvereinbarſte mit einander verbinden, aber ſolche ſind wenig gefährlich und nicht werth, daß man ſich tiefer mit ihnen einläßt. Die ernſte Berückſichtigung, welche Johannes dem Cerinth angedeihen läßt, hat zur Vorausſetzung, daß er ein wirklich gefährlicher Feind der Wahrheit war, ein Mann der wirklich als ein geiſtiger Repräſentant des in die Kirche Chriſti eindringenden Heidenthums betrachtet werden konnte. Als reiner Philoſoph ſtellt ſich Cerinth auch bei Theodoret dar. Er ſagt an der a. St.: οὗτος ἐν Αἰγύπτῳ πλεῖστον διατρίψας χρόνον καὶ τὰς φιλοσόφους παιδευθεὶς ἐπιστήμας, ὕστερον εἰς τὴν Ἀσίαν ἀφίκετο. Die ſpätere Verunſtaltung des geſchichtlichen Characters des Cerinth ſcheint aus einem doppelten Grunde hervorgegangen zu ſeyn. Zuerſt daraus, daß Irenäus in der St. B. 1 C. 36, die allen ſpäteren Berichten über Cerinth zu Grunde liegt, unmittelbar nach Cerinth von den Ebioniten redet. Der Grund iſt der, daß beide von der Perſon des Herrn Falſches lehren: ea quae sunt erga Dominum, ſagt Irenäus von den Ebioniten, consimiliter*) ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Man dehnte aber den Zuſammenhang weiter aus, meinte daß auch die anderen judenchriſtlichen Irrthümer dem Cerinth mit den Ebioniten gemeinſam ſeyen, daß auch von Cerinth gelte, was von den Ebioniten geſagt wird: perseverant in his consuetudinibus, quae sunt se-

*) So iſt für non similiter zu leſen. Dies zeigt außer dem Zuſammenhange die angef. St. des Theodoret. Da heißt es von Cerinth: τὸν Ἰησοῦν δὲ τοῖς Ἑβραίοις παραπλησίως ἔφησε κατὰ φύσιν ἐξ ἀνδρὸς γεγεννῆσθαι καὶ γυναικός.

cundum legem et judaico charactere vitae. Ein zweiter Anlaß der Verirrung wurde durch eine Stelle des Cajus, mitgetheilt bei Euſebius 3, 29, gegeben. Cajus machte ſeiner tiefen Abneigung gegen die von ihm nicht verſtandne Apocalypſe dadurch Luft, daß er ſie dem Johannes abſprach und ſie dem Cerinth beilegte, das letztere aus keinem anderen Grunde, als weil dies ein beſonders verhaßter Ketzername und namentlich der äußerſte Gegenſatz gegen Johannes war. Er ſagt von Cerinth, er habe durch angebliche Offenbarungen, die von ihm als einem großen Apoſtel geſchrieben ſeyen und die ihm von Engeln gelehrt ſeyn ſollen, zu imponiren geſucht. Dieſe Stelle wurde von Dionyſius von Alexandrien bei Euſebius 3, 28. 7, 25 richtig verſtanden. Er erkannte, daß Cajus es auf die Apocalypſe des Johannes abgeſehen hat. Andere dagegen bezogen ſie in ihrer abſichtlich etwas zweideutigen Haltung auf eine von der Apocalypſe verſchiedne Schrift des Cerinth und ſo entſtand die Meinung von dem Millenarismus des Cerinth, die ſchon deshalb keinen Grund haben kann, weil die Lehre von einem tauſendjährigen Reiche unabhängig von der Apocalypſe, aus der Cerinth noch nicht geſchöpft haben kann, nirgends vorkommt. Auf der richtigen Spur war in Bezug auf die ſpäteren Entſtellungen des hiſtoriſchen Characters des Cerinth ſchon Maſſuet in den dissertationes praeviae in Iren. p. 64. 65. Doch hat er ſie nicht bis zu Ende verfolgt. Auch ihm noch bleibt Cerinth si non natione saltem religione Judaeus. Baur, Gnoſis S. 404, hat die richtige Spur ganz verfehlt. Er folgt, indem er es unterläßt Critik da zu üben, wo ſie hingehört, dem Epiphanius.

Die Lehre des Cerinth vom Demiurg und ſeine Lehre von Chriſto ſtehen in innerlicher Verbindung miteinander. Durch die erſtere wird das den gebildeten Heiden ſo viele Anſtöße darbietende A. T. mit ſeinen verhaßten Juden beſeitigt, durch die zweite der das Heidenthum ſo tief demüthigende, auf abſolute Unterordnung und Hingabe Anſpruch machende Gottmenſch.

Mit Irenäus ſtimmen auch die Späteren darin überein, daß ſie es als ausgemachte Thatſache hinſtellen, das Evangelium des Johannes habe einen polemiſchen Zweck. Hieronymus z. B. in

dem Prooem. in Mat. sagt: Joannes cum esset in Asia et jam tunc haereticorum semina pullularent — — coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Salvatoris altius scribere.

Von der Untersuchung über den Zweck des Evangeliums, wenden wir uns zu der über das Verhältniß desselben zu den ersten Evangelien, welche der ersteren zur Ergänzung dienen wird.

Es wurde in dem Commentare nachgewiesen, daß Johannes überall die ersten Evangelien voraussetzt und ganz besonders an das letzte unter ihnen, das des Lucas anknüpft, daß er sich überall nur bestätigend und ergänzend zu ihnen verhält, nie berichtigend, daß die Absicht überall bei ihm klar zu Tage liegt, sein Evangelium mit den früheren zu einem Ganzen zu verbinden. Wer gewissenhaft den zahlreichen Beweisen nachgeht, welche für diese Sätze in dem Commentare beigebracht sind, der wird ihnen nach unserer Ueberzeugung seine Beistimmung nicht versagen können.

Das aus der Erörterung des Einzelnen gewonnene Resultat wird bestätigt durch die Betrachtung des Evangeliums im Ganzen und Großen. Sein ganzer Character zeigt, daß es nur einen Schlußstein bilden sollte, daß es das Vorhandensein der ersten Evangelien zur Voraussetzung hat. Treffend bemerkt in dieser Beziehung Weizsäcker in dem Beitrage zur Charakteristik des Joh. Evang. in den Jahrb. für deutsche Theologie IV, 4 S. 692 und 719: „Wir müssen uns die Frage vorlegen: was wir hätten, wenn das vierte Evangelium unsere einzige Quelle für das Leben Jesu wäre. Wir besäßen an ihm eine begeisterte Zeichnung, einen erhabnen Umriß, aber es würde demselben durchaus die klare und bestimmte Anschauung fehlen. Wir hätten die Kunde von großen Thaten Jesu, aber keine Vorstellung von seinem regelmäßigen Leben und Treiben. Wir hätten die tiefsinnigsten Erklärungen über sein Wesen und seinen Beruf, aber eigentlich kaum Beispiele davon, wie er diesen Beruf in der angewandten Lehrrede bethätigt hat. Die mancherlei merkwürdigen Einzelangaben könnten nicht verhüten, daß das Ganze doch in der Luft schwebte. — — Wie Johannes die ganze Galiläische Wirksamkeit Jesu den

Thatsachen nach bis auf wenige Ausnahmen übergeht, so gibt er uns auch durchaus kein anschauliches Bild des gewohnheits- und berufsmäßigen Verfahrens Jesu mit den Menschen; wir sehen nicht wie er im Besonderen auf ihr sittliches Leben wirkte, wie er seine Hörer und Schüler in das gläubige Leben, die Wege und Uebungen geistlicher Zucht einführte und zum Gebete anleitete. Es fehlt hier so zu sagen der Reichthum des gemeinen wirklichen Lebens im Evangelium. — So hat allerdings das Johanneische Bild für sich ein verschwommenes und fast nebliges Gepräge; es ist wie ein Mittelpunct ohne deutlich gezeichneten Umkreis, eine Erscheinung von größter Erhabenheit, aber ohne klare Vermittlung, die Darlegung eines Innerlichen, aber ohne die Züge der Bethätigung, welche von ihm ausgehen müssen. Daher denn auch Jesus überall im höchsten Pathos spricht und sein Auftreten jenen Character der Natürlichkeit vermissen läßt, welcher das synoptische Bild — — auszeichnet. Grade darum verlangt aber auch das Johanneische Bild eine Ergänzung, wie das letztere sie darbietet."

Wir finden in dem Evangelium des Johannes Jesum nicht weniger wie in den ersten Evangelien von Volkshaufen umgeben, 6, 2. 22. 12, 12. Wie gewann Jesus diese Haufen? Was redete er zu ihnen um sie auf den Weg des Heiles zu führen? Von populärer Redeweise finden sich in dem Evangelium des Johannes nur wenige Spuren. Wir werden also auch durch diese Thatsache auf die ersten Evangelien zurückgewiesen.

So wie aber Johannes auf die ersten Evangelien zurückweist, so sind wiederum diese in Erwartung einer zukünftigen Ergänzung geschrieben. Warum beschränken sie sich sonst so vorwiegend auf Galiläa, warum berühren sie vor der letzten Reise Jesu kaum die doch gewiß wichtigen Ereignisse in der Hauptstadt, die auch nach ihren Angaben Jesus mehrfach besucht haben muß, vgl. z. B. Luc. 13, 34. Warum lassen sie die wichtigen Reden Jesu aus, die sich an die Speisung der Fünftausend knüpften? Warum schweigen sie von der Auferweckung des Lazarus?

Folgende Bemerkungen werden dazu dienen, das Verhältniß

des Evangeliums des Johannes zu den ersten Evangelien in das rechte Licht zu stellen.

Jesus hatte seinen Aposteln ausdrücklich den Beruf ertheilt Zeugniß abzulegen von dem, was sie im Verkehre mit ihm gehört und gesehen hatten, C. 15, 27: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε, vgl. Lc. 24, 48. Apgsch. 5, 32, und hatte dies Zeugniß als eine Macht zur Bekehrung der ungläubigen Welt bezeichnet. Diesen Beruf erfüllten sie zuerst durch mündliche Verkündung. Diese hatte bei Johannes um so größere Bedeutung, da die Stätte seiner Wirksamkeit erst Jerusalem war, dann Ephesus, beides ein Mittelpunct der christlichen Kirche. Plinius in der hist. nat. 5, 29 nennt Ephesus lumen Asiae, Strabo ἐμπόριον μέγιστον τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν τὴν ἐντὸς τοῦ Ταύρου, Seneca in der epist. 102 vergleicht Ephesus nach der Weite der Stadt und der Menge ihrer Bewohner mit Alexandria, eine Münze aus der Zeit Vespasians hat die Aufschrift: Εφεσιων πρωτων Ασιας.*) Der Sache nach war das Evangelium Johannis vorhanden seit der Auferstehung und seit der Himmelfahrt und soweit bekannt als die christliche Kirche reichte.**) Der Apostel hat auch gewiß von Anfang an und abgesehen von jeder polemischen und zeitgeschichtlichen Veranlassung die schriftliche Abfassung im Auge gehabt und die ganze christliche Welt hat ihr entgegengesehen. Die Bedeutung der Schrift war durch das A. T. festgestellt und in der Erfahrung ihres segensreichen Einflusses war der Apostel aufgewachsen. Was dem A. B. Halt und Festigkeit verlieh, das durfte dem N. B. nicht fehlen. Es lag am Tage, daß die mündliche Verkündigung nur so lange ausreichte, als die „Augenzeugen des

*) Lampe p. 50: erat Ephesus, ut Asiae minoris metropolis, ita nobile emporium, ob situm mercaturae opportunum, in extremo quippe Asiae litore et corde maris mediterranei posita, inter tres orbis habitabilis partes, Asiam, Africam et Europam quasi media, unde facilis erat hinc in Syriam et Aegyptum, inde in Graeciam ipsumque Latium transitus.

**) Des mündlichen Evangeliums des Johannes gedenkt unter Berufung auf die Tradition Eusebius hist. eccl. 3, 25: Ἰωάννην φασὶ τὸν πάντα χρόνον ἀγράφῳ κεχρημένον κηρύγματι, τέλος καὶ ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν.

Wortes" am Leben waren, daß die Kirche in die größte Gefahr gerieth, wenn diese „Augenzeugen" nicht vor ihrem Heimgange für die schriftliche Feststellung sorgten. Johannes war gleich im ersten Anfange des Lehramtes Jesu berufen, er war sein unzertrennlicher Begleiter gewesen, er hatte zu den drei Jüngern der näheren Auswahl gehört, er war für eine Reihe von Thatsachen, z. B. für die Verhandlungen vor Hannas, Kaiphas, Pilatus, der einzige Augenzeuge gewesen, er konnte mit besonderer Wahrheit von sich aussagen, was in 1 Joh. 1, 1. 2 geschrieben steht. Was aber noch mehr ist, der Apostel wußte wohl, daß er mit seinem sinnigen und tief in Jesum versenkten Geiste für ganze Partien der evangelischen Geschichte, besonders für eine gewisse Classe größerer Reden Christi die specielle Mission empfangen hatte und in der Kirche war dies so anerkannt, daß keiner seiner Vorgänger dies Gebiet zu betreten wagte, alle wartend auf ihn hinsahen. Besonders galt dies in Bezug auf die Reden, die Jesus in Jerusalem gehalten hatte. In dem Mittelpuncte der Israelitischen Bildung, zugleich dem Hauptsitze der Pharisäischen Opposition hatte Jesus Anlaß erhalten in die tiefsinnigsten Erörterungen einzugehen, welche in ihrem Zusammenhange wiederzugeben in dem ganzen Kreise der Apostel nur Johannes befähigt war. Auch Petrus, der erste unter den Aposteln, mußte hier zurückstehen. Daß seine Gabe hier nicht zureichte, sehen wir aus dem unter seinem Einflusse entstandnen Evangelium des Marcus. Die bei Johannes aufbewahrten Reden Jesu in Capernaum nach der Speisung zeigen aber, daß es auch in der Galiläischen Wirksamkeit Jesu Partien gab, an welche sich die ersten Evangelien nicht wagten, die als Reservat des Johannes betrachtet wurden. Daß die Unfähigkeit der Uebrigen sich nicht blos auf die Reden bezog, daß es auch Werke Christi gab, an die sie sich nicht wagen durften, sehen wir an der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus, die dem Johannes allein eigenthümlich ist und die sich in den ersten Evangelien ganz fremdartig ausnehmen würde. Johannes würde seinem Berufe untreu geworden seyn, wenn er nicht von vornherein die schriftliche Aufzeichnung seines Evangeliums ins Auge

gefaßt hätte. Mit der Ausführung aber eilte er nicht. Die einen weiten Kreis ausfüllende mündliche Verkündung war gewiß bei seinem ganz an Jesum hingegebnen Wesen der liebste Theil seines Berufes, und diese mündliche Verkündung mußte Eintrag erleiden, wenn erst das Evangelium in Schrift verfaßt war. Er durfte nicht fürchten von dem Tode überrascht zu werden. Das Fortleben bis zu einem gewissen Termine war ihm durch seinen Herrn gewährleistet. Er wartete einen göttlichen Ruf ab, der durch die Umstände an ihn ergehen sollte. Dieser Ruf nun erfolgte in der Zeit der ersten großen heidnischen Verfolgung, in der ihm schon durch das Wort des Herrn in C. 21, 22 eine wichtige Mission in Aussicht gestellt war. Die Abfassung des Evangeliums war eins der Mittel, durch welche er diese Mission erfüllte. Damals noch länger zu zögern würde um so weniger angemessen gewesen seyn, da durch dasselbe Wort Christi angedeutet wurde, daß nicht lange nach dieser Catastrophe der Heimgang des Apostels erfolgen sollte.

Das schriftliche Evangelium stimmt in seiner Substanz mit dem mündlichen überein, so gewiß als der Apostel in beiden verkündete, was er gehört und gesehen mit seinen Augen, 1 Joh. 1, 1. In seinen Briefen betont Johannes es mehrfach, daß er jetzt im Kampfe gegen die Zeitirrthümer nichts Anderes vortrage, als was die Leser „von Anfang" vernommen, 1 Joh. 2, 7. 2 Joh. 5. 6. Dennoch aber finden sich zwischen dem mündlichen Evangelium und dem schriftlichen nicht unbedeutende Verschiedenheiten. Diese wurden zuerst herbeigeführt durch das Vorhandenseyn der drei ersten Evangelien, die Johannes nicht überflüssig machen, sondern nur ergänzen wollte, an die ihm der Anschluß schon dadurch geboten war, daß das erste unter ihnen einen Mitapostel zum Verfasser hatte, das zweite und das dritte unter Mitwirkung zweier Mitapostel, des Petrus und des Paulus entstanden waren. Wahrscheinlich hatte die Einführung dieser Evangelien auch schon auf seine mündliche Verkündung Einfluß ausgeübt. Dann hat die Rücksicht auf die Gefahr der Kirche eine Differenz des mündlichen Evangeliums von dem schriftlichen herbeigeführt. Johannes will die ersten Evangelien ergänzen, aber vorwiegend

nur nach einer bestimmten Seite hin, durch Mittheilung alles dessen, was außer dem in ihnen schon vorhandnen Material zum Erweise der großen Wahrheit dient, daß Jesus der Christ ist, der Sohn Gottes. Gewiß war hierauf auch bei der mündlichen Verkündung das Auge des Johannes besonders gerichtet gewesen. Allein in Betracht der Zeitumstände zog der Apostel die Saiten noch schärfer an, um so mehr, da er in dem Anfange schon das Ende erkannte, voraussah, daß der Stein des Anstoßes, an dem das Judenthum zerschellt war, auch der Heidenkirche einst verderblich werden würde. Für diesen Zweck boten dem Apostel besonders die in Jerusalem gehaltenen Reden Jesu, welche die ersten Evangelien übergangen hatten, einen reichen Stoff dar. Es war natürlich, daß in der Hauptstadt, dem Hauptsitze des antichristlichen Pharisäerthums, sich eine systematische Opposition gegen Jesum hervorthat, daß diese sich um den Anspruch Jesu der Christ, der Sohn Gottes zu seyn, als ihren Cardinalpunct bewegte, und daß Jesus in seiner Vertheidigung gegen die Opposition die Gründe für seine göttliche Sendung klar, scharf und eingehend entwickelte. Man würde aber der Sache zu viel thun, wenn man Alles in dem Evangelium auf den Zweck: zu erweisen, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sey, zurückführen wollte. Dieser ist nur als die durchgreifende Haupttendenz zu betrachten. Es wäre unnatürlich, wenn nicht Johannes der Augenzeuge, aus bloßer Lust an der Geschichte und aus Liebe zu den Erinnerungen, welche die Substanz seines Lebens ausmachten, Manches mittheilte, was in keiner directen Beziehung auf jenen Hauptzweck steht. Schon die Genauigkeit, mit der Johannes die Chronologie des Lebens Jesu mittheilt, zeigt daß er neben dem polemischen oder apologetischen Zwecke einen allgemein historischen verfolgt. Auf dasselbe Resultat führt eine Menge anderer einzelner historischer Züge. Namentlich die Leidensgeschichte kann nicht begriffen werden, wenn man den Blick zu starr auf die Absicht des Apostels hinrichtet zu erweisen, daß Jesus sey der Christ, der Sohn Gottes.

Johannes konnte nicht füglich eher schreiben, als bis er durch anderweitige Darstellungen der evangelischen Geschichte eine Grund-

lage für die seinige gewonnen hatte. Die ersten Evangelien bilden die nothwendige Voraussetzung seines Evangeliums, wie der Apostel das selbst anerkennt, indem er überall an sie anknüpft und das bei ihnen schon erschöpfend Behandelte übergeht. Mission und Begabung des Apostels ging nur auf eine Seite der Erscheinung und Wirksamkeit Christi. Der Sinn für die der Kirche so wichtige und unentbehrliche populäre Seite war bei den anderen in höherem Maaße vorhanden.

Mit den von uns gewonnenen Resultaten stehen auch hier die Zeugnisse des Alterthums in vollem Einklange.

Eusebius in der Kirchengeschichte 3, 24 berichtet unter ausdrücklicher Berufung auf die Tradition, Johannes habe zwar die ihm zugekommenen Schriften der drei ersten Evangelisten anerkannt und ihnen das Zeugniß der Wahrheit gegeben (τῶν προαναγραφέντων τριῶν εἰς πάντας ἤδη καὶ εἰς αὐτὸν διαδομένων ἀποδέξασθαι μέν φασιν, ἀλήθειαν αὐτοῖς ἐπιμαρτυρήσαντα), er habe aber die ersten Evangelien ergänzt, indem er die von ihnen übergangenen ersten Anfänge der Predigt Christi beschrieben habe, dann habe er die menschliche Genealogie Christi übergangen, als schon von Matthäus und Lucas mitgetheilt, er habe aber den Anfang mit der göttlichen Natur Christi gemacht, welche ins Licht zu stellen ihm als dem Besseren von dem göttlichen Geiste aufbewahrt worden sey (τῆς δὲ θεολογίας ἀπάρξασθαι, ὡς ἂν αὐτῷ πρὸς τοῦ θείου πνεύματος οἷα κρείττονι παραπεφυλαγμένης). Der allgemeine Ergänzungszweck wird hier zu beschränkt angegeben, wenn er blos auf die Anfänge des Lehramtes Christi bezogen wird. Doch kann das füglich nur beispielsweise gesagt seyn, wie Eusebius auch bei dem zweiten, der Absicht des Johannes, die Gottheit Christi ins Licht zu stellen, vorzugsweise nur den Prolog ins Auge faßt, auf den er doch gewiß diese Absicht nicht einschränken wollte.

Ausschließlich dies zweite faßt Clemens von Alexandria ins Auge, wenn er bei Eusebius 6, 14 sagt: τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Ein geistliches Evangelium,

ein solches, in dem der Augenmerk besonders auf den Christo innewohnenden Geist, vgl. zu 6, 63, sein göttliches Wesen gerichtet wird.

An diese Zeugnisse schließen sich die der Späteren an, die wir übergehen können.

Man kam dahin überein, sagt Credner, Geschichte des neutest. Canon S. 87 f.: „diese vier Evangelien zusammen als die vollständigen und geschlossenen Bewahrer des Evangeliums, als τὸ εὐαγγέλιον selbst anzunehmen, in solcher Weise, daß jedes einzelne derselben die, wenn auch nicht erschöpfende, doch apostolisch beglaubigte Auffassung des Evang. (τὸ εὐαγγέλιον κατά) enthielt: das Evangelium, das an sich Eins uns, den Katholiken, in vierfacher Form vorliegt, nach der Darstellung des Matthäus u.s.w. — Daß alle vier Evangelien nur als Eins gelten sollten, dies wurde von Anfang an grundsätzlich festgehalten. Irenäus sagt 3, 11, 8: τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον ἑνί τε πνεύματι συνεχόμενον. — Die Annahme von blos vier Evangelien bezeichnet Eusebius (6, 25) als ein Grundgesetz der Katholischen Kirche, wenn er von Origenes sagt, daß er τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα, μόνα τέσσαρα εἰδέναι εὐαγγέλια. Deshalb nennt er (3, 25) unsere vier canonischen Evangelien τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν. — Clemens von Alexandria weist einen Ausspruch Jesu, den Julius Africanus aus dem Evangelium der Aegypter beigebracht hatte, mit der Bemerkung zurück: ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν.“ Diese von Credner noch durch eine Reihe anderer Zeugnisse nachgewiesene Einmüthigkeit der alten Kirche in der Stellung zu den vier Evangelien kann ihren Grund nur darin haben, daß Johannes den Canon der Evangelien abgeschlossen hatte. Noch in der Zeit des Lucas stand es anders. Da gab es nach C. 1, 2 eine Vielheit von Evangelien in der Kirche. Aller Zweifel, alle Unsicherheit, alles selbstwählerische Belieben wurde durch die Auctorität des letzten unter den Aposteln, des Jüngers den Jesus liebte, ausgeschlossen.

Wir dürfen aber nicht bei diesem bloßen Schlusse stehen bleiben. Von den alten kirchlichen Schriftstellern wird Johannes

ausdrücklich als der bezeichnet, „von dem die Sammlung unserer vier canonischen Evangelien in solcher Weise ausgegangen sey, daß sein eignes und darum zuletzt gesetztes Evangelium den übrigen zur Ergänzung und Vervollständigung diene. Diese Ansicht — — erhob sich bald zur kirchlichen Herrschaft, wie nächst Eusebius (in der Kirchengesch. 3, 24) Hieronymus (im Catalog 9), Theodor von Mopsveste und viele andere — — erweisen", Credner S. 92.

Für welche Leser hat Johannes sein Evang. bestimmt? Daß er für Christen geschrieben hat, erhellt schon aus der allgemeinen Analogie der Bücher des N. T., welche sämmtlich nach innen zu gewandt sind. Den Nichtchristen den ersten Zugang zu gewähren, war die Aufgabe der mündlichen Predigt. Lucas in der Zuschrift an Theophilus bezeichnet in C. 1, 4 als den Zweck seines Evangeliums ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν. Schon im Prologe führt das ἐθεασάμεθα in V. 1, 14, in dem der Apostel sich und die Leser zusammenbegreift, darauf daß das Buch für die Christenheit geschrieben worden, die theils unvermittelt theils vermittelt vgl. 1 Joh. 1, 3, die Herrlichkeit des Herrn geschaut hatte. Ebenso auch das ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν. 1, 16. Wenn die innerliche Verbindung der Erzählung von Thomas mit V. 20, 30. 31 erkannt wird, so können die den Angeredeten nur solche seyn, die wie Thomas innerhalb der christlichen Gemeinde auf einer niederen Stufe des Glaubens standen. Ihnen will der Apostel durch sein Evangelium Förderung im Glauben und die Waffen gegen den Zweifel darbieten. Auch das οἴδαμεν, wir wissen, in V. 21, 20, in dem der Apostel sich und seine Leser zusammenfaßt, führt darauf, daß die letzteren der christlichen Gemeinschaft angehören, daß der Apostel für die „Brüder" V. 23 schreibt. Die „Brüder", so konnte der Apostel in der a. St. die Christen nur dann nennen, wenn er für Christen schrieb. Es ist eine nach innen zu gewendete Benennung. Daß das ganze Evangelium esoterischen Character trägt, daß die draußen stehenden nur wenig mit ihm anfangen konnten, daß es für sie ein verschlossenes Buch seyn mußte, liegt am Tage. —

Mehrere haben gemeint, das Evangelium ſey ſpeciell für den „Johanneiſchen Gemeindekreis in Aſien" beſtimmt. Daß es einen ſolchen Johanneiſchen Gemeindekreis gab, daß die perſönliche Wirkſamkeit des Apoſtels ſich nicht auf Epheſus beſchränkte, zeigen die ſieben Sendſchreiben in der Apocalypſe, zeigt der zweite und dritte Brief des Johannes, zeigt auch die kirchliche Tradition. Clemens von Alex. bei Euſebius 3, 24 bezeugt die Amtswirkſamkeit auch in der weiteren Umgebung von Epheſus, ſagt er habe dorthin Reiſen gemacht, Biſchöfe eingeſetzt, Kirchen eingerichtet, Männer, die ihm von dem Geiſte bezeichnet wurden, in den Clerus aufgenommen. Daß Johannes allerdings bei Abfaſſung ſeine Evangeliums zunächſt dieſen Kreis im Auge hatte, liegt in der Natur der Sache, um ſo mehr, da wie die Sendſchreiben der Apoc. und der zweite und dritte Brief zeigen, grade dieſe Gegenden beſonders von der Irrlehre angefochten wurden, welche der Apoſtel bekämpft. Es würde aber durchaus unrichtig ſeyn, wenn man die Beſtimmung des Evang. auf dieſen Kreis beſchränken wollte. Im Principe war ſchon die perſönliche Wirkſamkeit des Johannes nicht auf dieſen Kreis eingeſchränkt. Er war kein Biſchof, er war ein Apoſtel. Er würde in der ganzen Welt dieſelbe Stellung eingenommen haben, welche er in dem Kreiſe der Gemeinden um Epheſus einnahm, wenn ſeine phyſiſche Kraft es erlaubt hätte. Für das ſchriftliche Evangelium waren keine ſolche Schranken geſetzt. Von einer Einſchränkung auf ein beſtimmtes Gebiet findet ſich in ihm nirgends eine Spur. Das ἡμεῖς πάντες in 1, 16 ſpricht dagegen. Es bezieht ſich offenbar auf die ganze Chriſtenheit. Ebenſo auch die Anknüpfung an die drei erſten Evangelien und die Abſicht mit ihnen ein Ganzes darzuſtellen. Die öcumeniſche Beſtimmung des Evangeliums geht mit dem öcumeniſchen Character der Kirche Hand in Hand, vgl. πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν, 12, 32. 10, 16. Der Apoſtel, deſſen Miſſion an die ganze Welt ging, Mt. 28, 19. Joh. 17, 18, würde ſeinen Character verläugnet haben, wenn er eine Schrift von ſo allgemeiner Bedeutung nicht auch von vornherein für das Ganze der Kirche beſtimmt hätte.

In welcher Zeit hat Johannes sein Evangelium verfaßt?

Das Evangelium ist ohne Zweifel nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Zwar, was nach dem Vorgange Anderer Ewald dafür geltend macht: „Als das Evangelium geschrieben wurde, war Jerusalem zerstört, wie man aus der Beschreibung der Oertlichkeiten sieht, 11, 18. 18, 1. 19, 41" ist nicht probehaltig. Aus den angef. St. folgt ebenso wenig die Zerstörung Jerusalems, wie aus 5, 2 das Gegentheil. Der Gebrauch des ἦν erklärt sich an allen drei Stellen daraus, daß den Evangelisten und seine Leser nur dasjenige interessirt, was früher war, ob es jetzt noch so ist oder nicht, das ist für sie gleichgültig. In allen drei Fällen aber ist von localen Verhältnissen die Rede, auf welche die Zerstörung kaum einen Einfluß haben konnte. Bethanien existirt noch bis auf den heutigen Tag, ebenso der Garten in Gethsemane. Es sind aber andere probehaltige Gründe für die Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems vorhanden.

Nach dem Zeugnisse der Geschichte hat der Apostel als solcher nur an zwei Orten seinen eigentlichen Wohnsitz gehabt, zuerst in Jerusalem, dann in Ephesus. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß das Evangelium nicht in Jerusalem, sondern in Ephesus abgefaßt ist. Denn der Apostel sieht alles Jüdische aus weiter Ferne und alles führt darauf, daß er in vorwiegend heidenchristlichen Umgebungen lebte, für welche er das Jüdische erläutert, C. 2, 6. 4, 9. 7, 2. 11, 18. 55. Wenn aber in Ephesus, so kann das Evangelium erst nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt seyn. Denn der Apostel, für den die Pietät gegen gegebene Verhältnisse so characteristisch ist, wird gewiß die erste Stätte seines Wirkens nicht verlassen haben bis ihm nach dieser Seite hin durch die Thatsachen selbst eine göttliche Weisung ertheilt worden. Nach Gal. 2, 9 erkannte Johannes sich zunächst als der Beschneidung verpflichtet. Den Gränzpunct dieser Verpflichtung hatte der Herr selbst ihm in Lc. 21, 20. 21 bezeichnet. Wenn Jerusalem von Heeren umlagert ist, dann ist die Flucht nicht blos erlaubt, sondern geboten.

Denn dann ist ihr Zustand ein hoffnungsloser. In der ganzen Zeit der Paulinischen Wirksamkeit in Asien finden wir von Johannes dort keine Spur. Apgsch. 21, 18: εἰσῆει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον· πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι kann nicht beweisen, daß Johannes damals nicht mehr in Jerusalem war. Denn durch den Namen der Aeltesten wurden auch die Apostel bezeichnet, vgl. zu Apoc. Th. 2 S. 388. Nennt sich doch Johannes selbst so in 2 Joh. 1, 3 Joh. 1. Jakobus starb bald darauf den Märtyrertod. Von den drei Säulen in Gal. 2, 9 blieb Johannes allein übrig. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er die von Gott ihm angewiesene wichtige Stellung eher verlassen haben sollte, als bis Jerusalems Stunde gekommen. Auf einen langen Aufenthalt des Johannes in Palästina führt auch der Character seiner Sprache und Darstellung. Dieser schließt sich dem Hebräischen sehr nahe an. Mit Recht sagt Ewald: „Ihrem wahrem Geiste und Anhauche nach kann keine Sprache ächter Hebräisch seyn, als die unseres Verfassers." Es geht dies bis zu der Vorliebe für Einmischung Hebräischer Wörter, zeigt sich aber besonders in der großen Einfachheit des Satzbaus.

Die Abfassung des Evangeliums nach der Zerstörung Jerusalems wird auch bezeugt durch die Geflissentlichkeit, mit der so viele Aeußerungen Jesu mitgetheilt werden, welche sich auf diese Catastrophe beziehen. Nach der apologetischen Tendenz des Evangeliums erklärt sich dies nur daraus, daß diese Aussprüche bereits durch den Erfolg bewährt waren und also als Stützpunct für den Satz dienten, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes.

Es führt aber auch eine Reihe von andern Thatsachen darauf, daß das Evangelium dem höheren Alter des Apostels angehört.

Das Evangelium muß nach dem ersten Briefe des Petrus verfaßt seyn, denn C. 21, 19 sieht auf 1 Petr. 4, 16 zurück. Dieselbe Stelle führt darauf, daß als das Evangelium geschrieben wurde, Petrus den Kreuzestod bereits erlitten hatte. Welches Todes Petrus sterben wird, das liegt allerdings in den Worten

Christi, aber ohne den Commentar, welchen die Geschichte lieferte, würde es schwer gewesen seyn es mit absoluter Sicherheit zu erkennen. Die Weissagung sollte erst durch die Geschichte ihr völliges Licht erhalten. Eine ähnliche Bemerkung macht der Apostel in 12, 43. 18, 32 in Bezug auf die Aussprüche Christi, welche seinen eigenen Tod betreffen. Da steht ihm auch schon die Geschichte zur Seite.

Das Evangelium wurde zu einer Zeit verfaßt, als die Scheidung zwischen Christenthum und Judenthum bereits vollkommen vollzogen war, vgl. zu C. 1, 19, derselben Zeit, in der sich auch die Apocalypse bewegt, welche in C. 2, 9 und 3, 9 das Judenthum als die συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ bezeichnet.

Das Verhältniß zu den drei ersten Evangelien zeigt, daß diese in der Zeit des Verf. schon vorhanden und im allgemeinen Gebrauche unter den Christen waren.

Daß das Evangelium von der Apocalypse nicht durch einen langen Zeitraum getrennt seyn kann, zeigen die Hinweisungen auf die Apoc. in 16, 13 und 21, 22, die letztere um so bedeutsamer, da sie am Schlusse des Evang. steht und recht eigentlich von diesem zur Apoc. herüberleitet.

Das Auftreten Cerinths, dessen Irrlehre das Evangelium entgegentritt, setzt Theodoret haeret. fab. e. 2 c. 3 in die Zeit des Domitian.

Die ganze Schriftstellerei des Johannes trägt einen einheitlichen Character. Sie ist bestimmt den verderblichen Folgen entgegenzutreten, welche die heidnische Ueberfluthung auf die Kirche ausübte. Die Apocalypse behandelt in Bezug auf die heidnische, speciell Römische Weltmacht das Thema: παρεῖτε ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. Sie schildert zur Aufrichtung der verzagten Gemüther den Sieg Christi über das Heidenthum. Die Briefe und das Evangelium treten den auflösenden Einflüssen entgegen, welche die heidnische Ueberfluthung auf Lehre und Leben der Christen ausgeübt hatte, die ersteren direct, das letztere indirect, indem es den geschichtlichen Beweis für den von den Irrlehrern angefochtenen Satz führt, daß Jesus der Christ der Sohn Gottes. Die heidnische Ueberfluthung aber, welche die Voraus-

setzung des Evangeliums wie der andern Johanneischen Schriften bildet, erging über die Kirche zuerst in der Zeit des Domitian. Wie groß und schwer die von ihm verhängte Verfolgung war, ist in den einleitenden Bemerkungen zur Apoc. eingehend nachgewiesen worden. Die einzige frühere unter öffentlicher Autorität ergangene Verfolgung, die des Nero, trug nur einen localen Character und erstreckte sich nicht über Asien, war auch nur von kurzer Dauer, vgl. dort Th. 1 S. 27.

Das Evang. des Johannes unterscheidet sich von den ersten Evangelien durch seinen vorwiegend systematischen Character. Ebenso durch die größere Planmäßigkeit seiner Anordnung. Es besteht aus Prolog und Epilog und der Hauptmasse getheilt in sieben Gruppen, diese wieder getheilt durch die vier und drei, am Ende der vier ein abgränzendes Schlußwort, ebenso am Ende der drei ein Schluß, C. 20, 30. 31, der die Hauptmasse gegen den Epilog abgränzt, am Schlusse des Epiloges die Angabe des Verfassers, die Versicherung der Wahrheit seines Zeugnisses, und die Erklärung, daß es nicht auf Vollständigkeit Anspruch macht. Hand in Hand mit dem systematischen Character und der Planmäßigkeit geht die große Bestimmtheit, Schärfe und Genauigkeit in den geschichtlichen Angaben, die einen Verfasser verräth, der überall darauf gefaßt ist, daß seine Arbeit mit kritischem Auge betrachtet werde. Ebenso die streng durchgeführte Chronologie, durch die wir das chronologische Netz auch für den in den drei ersten Evang. vorliegenden geschichtlichen Stoff gewinnen. Diese Eigenthümlichkeiten des Evangeliums führen uns auf die Abfassung desselben in einer späteren Zeit, in welcher die christliche Lehre den Kampf gegen die Zweifel solcher zu bestehen hatte, die in der Schule griechischer Wissenschaft gebildet waren. Der reiche Geist des Apostels hatte im Verkehr und Conflict mit diesen Gelegenheit gehabt sich zu entfalten. Der Kampf gegen die Gnostiker, die stets die Tiefe im Munde führten, überall versprachen in die Tiefe einzuführen, vgl. Apoc. 2, 24, hatte seinen Geist gleichsam armirt und ihn befähigt im Gegensatz gegen ihre falsche Tiefe die wahren Tiefen der Kirche zu enthüllen, die jetzt für diese Enthüllungen empfänglicher war als

erſten Evang. einen andern Character tragen. Die Verſchiedenheit iſt aber keine totale. Es iſt in dem Commentare nachgewieſen, daß überall ſich die feinſten Berührungen finden. So weit aber die Verſchiedenheit wirklich ſtattfindet, iſt ſie daraus erklärlich, daß Jeſus eine doppelte Lehrweiſe hatte, vgl. Th. 2 S. 228, daß die zweite tiefer gehende beſonders in Jeruſalem angewandt wurde, dem Hauptſitze Jüdiſcher Bildung und Wiſſenſchaft, und daß Johannes von Anfang an die Miſſion erhalten hatte für die Erhaltung dieſer Art von Reden Chriſti zu ſorgen. Jeſus könnte nicht der Heiland ſeyn, wenn er nicht das Vermögen gehabt hätte jedem Standpuncte der Bildung gerecht zu werden und ſeine Stimme nach der Beſchaffenheit der Hörer zu wandeln. Das erkennen ganz richtig ſeine „Brüder", indem ſie in C. 7, 4 an ihn die Anforderung ſtellen: εἰ ταῦτα ποιεῖς φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ. Er ſoll aus dem Winkel Galiläa heraustreten und ſeine Miſſion im Angeſichte der Bildung und Wiſſenſchaft bewähren. Es fehlt übrigens nicht an Spuren der tiefer gehenden Lehrweiſe, die auch in dem Verkehre mit den Jüngern neben der populären hergehen mußte um ihre geiſtlichen Sinne zu üben, in den erſten Evangelien vgl. z. B. Mt. 11, 27—30. 21, 21. Lc. 10, 41. 42, ſo wie uns auch in dem Evang. des Johannes die populäre Redeweiſe da entgegentritt, wo die Umſtände ſie erforderten, vgl. z. B. 4, 48—50. 18, 23.

Man beruft ſich ferner auf die Uebereinſtimmung der Reden Chriſti bei Johannes mit ſeinen Briefen. Aber Johannes, der Jünger den Jeſus liebte, hatte wie kein Anderer das Fleiſch Jeſu gegeſſen und ſein Blut getrunken. Er hatte ſich ganz in Jeſum hineingebildet. Wie ſollte er alſo auch nicht ſeine Redeweiſe ſich angeeignet haben? Bei der Doppelſeitigkeit der Reden Chriſti beſchränkte ſich dieſe Aneignung auf diejenige Seite der Reden Chriſti, welche dem Geiſte des Johannes am nächſten verwandt war und die in ſeinem für die Tiefe angelegten Geiſte und Gemüthe am meiſten Anklang gefunden hatte, ſo daß die Annahme der Aſſimilation die Treue der erſten Evangelien in der Mittheilung der Reden Chriſti nicht beeinträchtigt. Es findet aber noch ein beſonderer Grund der Uebereinſtimmung ſtatt.

Die Briefe, namentlich der erste, stehen in einem nahen Verhältnisse zum Evangelium. Sie gehen ihm ausdeutend zur Seite. Sie stellen das Evangelium in das zeitgeschichtliche Licht. Sollten sie diese Bestimmung erfüllen, so mußten sie sich im Ausdrucke möglichst genau an die in dem Evang. mitgetheilten Reden Christi anschließen. Die wörtliche Berührung mit den Reden Jesu ersetzt die ausdrückliche Hinweisung auf sie. Namentlich bei den drei Hauptpuncten, um welche sich in der Gegenwart der Kampf bewegte, dem Glauben an Christum, der Haltung seiner Gebote und der Liebe zu den Brüdern, ist das Bestreben sichtbar sich möglichst eng an die Reden Jesu in dem Evangelium anzuschließen, um die Anwendung derselben auf die Verhältnisse der Gegenwart zu vermitteln. Es fehlt aber auch in den Briefen nicht an Eigenthümlichkeiten in dem Sprachgebrauche, für welche die Reden in dem Evangelium keine Parallelen darbieten. Daß der Logos, der uns in dem ersten Briefe entgegentritt, wie ebenso auch in dem Prologe des Evangeliums und in der Apocalypse, in den Reden Jesu nie vorkommt, obgleich sich in ihnen die Lehre vollständig vorfindet, welche in diesem Worte einen Ausdruck gefunden hat, darauf ist schon längst hingewiesen worden. Nicht minder merkwürdig aber ist die Verschiedenheit in dem Gebrauche der Wörter Licht und Finsterniß. In den Reden Jesu in dem Evang. ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche des A. T. Licht = Heil, vgl. zu 1, 4, die Finsterniß bezeichnet die Heillosigkeit, vgl. zu 1, 5. Dagegen aber in dem ersten Briefe bezeichnet das Licht das sittlich Gute, die Finsterniß das sittlich Böse, 1, 5. 6. 2, 9. 11. Dieser Sprachgebrauch hat sich erst im Gegensatze gegen die Gnostiker ausgebildet, welche das Licht stets im Munde führten, welche wähnten in dem „Lichte" ihrer intellectuellen Anschauung den Zugang zu Gott zu besitzen, den sie mit Vorliebe als Licht in dem Sinne des höchsten Intellectus bezeichneten. Ihrem Irrlichte stellt Johannes das wahrhaftige Licht entgegen. Das Licht ist in dem ersten Briefe überall gleichsam als mit einem Anführungszeichen versehen zu denken. Das tritt besonders hervor in C. 2, 9: ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι. In ähnlicher Weise

wie in diesen Stellen das Licht, parodirt Johannes in 1 Joh. 2, 3 die anmaßende Gnosis der Gnostiker: καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτὸν ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Diesen polemischen Gebrauch von Licht und Finsterniß kennt das Evangelium nicht, und es ist der Auslegung desselben sehr nachtheilig gewesen, daß man diesen Unterschied nicht erkannte.

Man macht noch die Unmöglichkeit geltend, nach so langer Zeit die Reden Jesu treu wiederzugeben. Die Zeitlänge aber kommt nicht in Betracht. Zwischen den Reden Jesu und dem in Schrift verfaßten Evangelium liegt das mündliche Evangelium. Die Frage kann also nur seyn, ob Johannes überhaupt die Reden Jesu sich aneignen konnte. Für die Bejahung dieser Frage spricht aber das hohe Maaß der Receptivität des Johannes, die ihm für den Nothfall zu Gebote stehende Beihülfe der andern Apostel, der ihm durch den Ausspruch Jesu in C. 14, 26 gewährleistete Beistand des Heiligen Geistes, der sein Analogen darin hat, daß den Gläubigen besonders in schweren Leidenszeiten längst vergessene Aussprüche der Heiligen Schrift in wunderbarer Klarheit vor die Seele treten. Daß aber Johannes im Stande ist die Reden Jesu treu wiederzugeben, das folgt einfach daraus, daß er es unternommen hat sie mitzutheilen. Der Apostel, der mehr als alle anderen die Wahrheit hervorhebt, dessen ganzes Wesen Wahrheit athmet, der vor der Lüge ein solches Grauen hat und alle die Lügen lieben und üben von dem neuen Jerusalem ausschließt 1 Joh. 2, 21. 27. Apoc. 21, 27. 22, 15, kann unmöglich Jesu erdichtete Reden in den Mund gelegt haben. Man wende nicht ein, auch die freier behandelten Reden Christi gehören doch insofern Christo an, als der Apostel den Geist Christi besaß. Denn der Apostel gibt uns nicht Reden, die in irgend welchem Sinne Christo zugeschrieben werden können, er gibt uns Reden, die der Menschensohn in den Tagen seines Fleisches gehalten, und diesen Eignes beizumischen würde in jedem Falle Trug seyn, auch wenn dies Eigne aus dem Geiste Christi hervorgegangen wäre. Es könnte aber gar nicht aus dem Geiste Christi hervorgegangen seyn, denn dieser Geist kann nie

sich in die Dienste des Truges begeben. Man berufe sich auch nicht auf die Analogie der in die Erzählung eingeflochtenen Reden in den classischen Schriftstellern. Denn hier handelt es sich um „Worte des ewigen Lebens", nicht um solche, die den Zweck haben, den Leser zu unterhalten oder auch ihn auf dem niederen Gebiete zu belehren. Der Apostel, der die tiefste Ehrfurcht vor Christo hat, der so wiederholt die Reden Christi als sein Privilegium darstellt, als Zeugnisse für seine wahre Gottheit, würde es sicher für einen Frevel gehalten haben ihm diese Reden in den Mund zu legen. Ueberhaupt kommt auf dem ganzen Gebiete der heiligen Schrift kein Analogon vor für jene Reden bei den classischen Schriftstellern. Sie ist dazu zu ernst und zu wahrhaftig.

Endlich, daß die Beweise für eine freiere Behandlung der Reden Christi, welche man in C. 3, 16 f. und in C. 12, 44 auffinden wollte, nicht probehaltig sind, wurde bereits in dem Comm. nachgewiesen.

Für die Treue des Joh. in der Mittheilung der Reden Christi sprechen u. a. folgende Gründe.

Der Evangelist selbst ist sich seiner Wahrhaftigkeit auf diesem Gebiete bewußt. Nach C. 21, 24 ist sein ganzes Evangelium ein Zeugniß, er berichtet nur über solches, was er gehört und gesehen hat, denn das ist die Aufgabe eines Zeugen. Er versichert dort ausdrücklich, daß dies Zeugniß wahr ist, also daß er nichts berichtet, was er nicht gehört und gesehen hat. Er theilt in C. 15, 27 eine Aeußerung Christi mit, wodurch er seinen Aposteln den Beruf anweist von ihm zu zeugen, mit der Motivirung: „denn ihr seyd von Anfang bei mir", die nur dann Sinn hat, wenn es auf strenge geschichtliche Wahrheit, auf Mittheilung von Gehörtem und Gesehenem ankam. Er stellt sich zu Anfang des ersten Briefes den Phantasten seiner Zeit als einen solchen entgegen, der nur verkündet, was er gehört und mit seinen Augen gesehen. Wie konnte er dies, wenn er sich in Mittheilung der Reden selbst in das Gebiet der Dichtung verirrte.

In C. 14, 26 erscheint die Erinnerung an Alles was Jesus gesagt als Werk des Heiligen Geistes. Das zeigt, wie viel dar-

an lag, daß die Worte Jesu treu und unvermischt erhalten wurden.

In C. 15, 3 sagt Jesus: „Ihr seyd schon rein wegen des Wortes, das ich euch geredet habe.“ Das Wort Jesu, dem er selbst seine Reinigung verdankte, wird der Apostel gewiß nicht durch seine eignen Zusätze entstellt haben. Es stand ihm hehr und heilig da.

In C. 15, 7 sagt Jesus: „Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten was ihr wollt.“ Da wird das treue Bewahren der Worte Jesu als eine Bedingung des Gnadenstandes hingestellt. Sie sind eine Macht über den Aposteln, der sie sich unbedingt unterzuordnen haben.

Die strengste Critik hat nirgends auch nur ein Wort entdecken können, das Jesus nicht gesprochen haben könnte und in dem die späteren Zeitverhältnisse des Johannes durchblickten. Das wäre unmöglich, wenn die Reden Jesu nicht treu wiedergegeben wären.

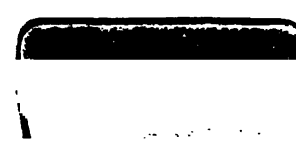
Daß sie dies sind, dafür sprechen auch die so vielfach in dem Comm. nachgewiesenen Anknüpfungspuncte für die Reden Jesu bei Johannes in den Reden Jesu in den ersten Evangelien.

Die Genauigkeit in der Angabe von Zeit, Ort und Veranlassung der einzelnen Reden verbürgt eine gleiche Genauigkeit in Mittheilung der Reden selbst. Vgl. z. B. 8, 20: ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ, 7, 37: ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς, 6, 1 f., wo die geschichtlichen Voraussetzungen der Rede Jesu über das Essen seines Fleisches und Blutes mit der größten Genauigkeit angegeben werden, 10, 22—24. Auf dasselbe Resultat führt auch die ganze streng historische Haltung des Evang. wie sie sich z.B. in der Zeichnung der Charactere kund gibt. Die Samaritanerin, der Blindgeborne, Maria, Martha, Pilatus, welche lebensvolle Gestalten sind dies!

Johannes ist in seinen Mittheilungen der Reden Anderer so genau, daß er mehrfach sogar das Hebräische Wort beibehält und zum Besten seiner Leser die Griechische Uebersetzung beifügt, 1, 39. 42. 4, 25. 20, 16, zum Beweise, daß ihm in seiner historischen Treue schon die Uebersetzung ins Griechische schwer angekommen ist.

Die geschichtliche Wahrheit der Reden Christi erhellt aus den Wirkungen, die sich an sie anknüpfen, z. B. in C. 10, 19—21. 31—33, wo die Juden Christum steinigen wollen, weil er sich in seinen Reden die Gottheit angemaßt habe, 8, 59.

Die Treue in der Wiedergabe der Reden wird bezeugt durch C. 21, 33, wo Johannes einer Mißdeutung eines Wortes Jesu dies selbe Wort ohne Zusatz und ohne Erläuterung entgegenstellt; durch die Deutungen, welche Johannes bei schwierigen und räthselhaften Worten Jesu hinzufügt, 12, 33. 7, 39. 21, 19; durch die Hinweisungen auf die Unverständlichkeit gewisser Reden Jesu für die Jünger, C. 2, 21. 22. 16, 17. 18, vgl. V. 29, welche zeigen, daß diese Reden ein den Jüngern objectiv gegenüberstehendes waren — in C. 11, 11—13 haben wir zuerst ein Wort Jesu, dann wird berichtet, wie die Jünger es mißverstanden, darauf die Berichtigung des Mißverständnisses durch den Apostel; durch die sich an die Reden anknüpfenden Aeußerungen der Hörer, z. B. in 3, 8. 6, 28. 34. 60. 8, 13. 33. 14, 5. 22. 16, 29. 30, die Johannes auch erdichtet haben müßte, wenn die Reden Jesu nicht genau so gehalten wären, wie sie hier vorliegen; endlich durch die Beziehungen auf das Wort Jesu in C. 2, 19 in Mt. 26, 61. Mr. 14, 58 und die Beziehung auf C. 21, 18 in 2 Petr. 1, 14. 1 Petr. 5, 1. Auch die vor dem hohen Rathe gegen Jesus erhobene Anklage der angemaßten Gottessohnschaft, Mt. 26, 63, geht vorwiegend auf die Reden Jesu bei Johannes zurück.

Der Verfasser beschließt diese Arbeit mit innigem Danke gegen den Herrn, der in seiner Schwachheit mächtig gewesen ist, so daß er sie unter vielem und schwerem Kreuze vollenden konnte. Gelobt sey sein heiliger Name!

Druck von J. F. Starcke in Berlin.